

BUCHBESPRECHUNGEN

Die Verantwortung der Wissenschaft

Karl Ulmer (Hrsg. unter Mitwirkung von Helmut Kohlenberger), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bowvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1975, 208 S.

Walthar Ch. Zimmerli (Hrsg.), *Wissenschaftskrise und Wissenschaftskritik*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart 1974, 147 S. (= *Philosophie aktuell, Taschenbuchreihe zu Problemen von öffentlichem Interesse, Bd. 1*).

Helmut Holzhey (Hrsg.), *interdisziplinär. Interdisziplinäre Arbeit und Wissenschaftstheorie. Ringvorlesung der Eidgenössischen Technischen Hochschule und der Universität Zürich im Wintersemester 1973/74, Teil 1*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart 1974, 131 S. (= *Philosophie aktuell, Taschenbuchreihe zu Problemen von öffentlichem Interesse, Bd. 2*).

Helmut Holzhey (Hrsg.), *Wissenschaft/Wissenschaften. Interdisziplinäre Arbeit ... Teil 2*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart 1974, 159 S. (= *Philosophie aktuell ... Bd. 3*).

Wolfgang Büchel, *Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft*, Verlag C. H. Beck, München 1975, 183 S. (= *Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 129*).

Die hier zu besprechenden Bände handeln teils von der Frage nach der Einheit und Ordnung, teils von der Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft. Wenn sie auch, wie sich zeigen wird, so zusammenhängen, daß der Sache nach die zweite die erste umgreift, so setzt sie doch deren vorgängige Klärung voraus; denn da die Wissenschaften im Zuge des allgemeinen Trends zur „Verwissenschaftlichung“¹ zusehends alle unsere Lebensverhältnisse zu ihrem Gegenstand machen, müßte ihre Einheit und Ordnung nicht nur die der Lebensverhältnisse selbst spiegeln, uns also zu einer theoretischen Orientierung über unsere Lebenswelt im ganzen verhelfen, sondern auch erkennen lassen, wer in „der“ Wissenschaft, wenn sie sich denn als eine darstellt, auf welche Weise Verantwortung tragen kann.

Nun ist freilich die Kompetenz der Philosophie, nach Einheit und Ordnung der Wissenschaften zu fragen, nicht unangefochten. In seinem Artikel „Wissenschaft“ des „Handbuchs philosophischer Grundbegriffe“ geht etwa H. M. Baumgartner davon aus, „daß Wissenschaft nicht mehr ein Grundbegriff philosophischer Selbstreflexion und Selbstbestimmung, sondern umgekehrt, Philosophie ein historisch bedingtes Vorstadium von Wissenschaft ist, das durch die autonom gewordene neuzeitliche Wissenschaft längst verlassen und überholt ist“, und daß darum „ein Begriff der Wissenschaft lediglich auf dem Wege einer Forschungswissenschaft bzw. Wissenschaftswissenschaft gewonnen werden kann.“² In der Tat hat sich seit dem Kriege zuerst in den angelsächsischen und in den sozialistischen Ländern und dann auch zögernd hierzulande nach der (analytischen) Wissenschaftstheorie eine umfassende Wissenschaftswissenschaft etabliert. Angestoßen vor allem durch die Folgelasten aus der jüngsten Entwicklung der Naturwissenschaften wie Atombombe, Umweltzerstörung, Aussichten auf Gen-Manipulation³ und

¹ Walter Schulz schätzt ihn als die heute wichtigste Zeitströmung ein und handelt ihn im ersten Teil (12–245) seiner Untersuchungen über die „Philosophie in der veränderten Welt“ (Pfullingen 1972) ab. Er geht dabei allerdings nur exemplarisch auf Physik, Soziologie und Kybernetik ein, so daß Einheit und Ordnung der Wissenschaften darin nicht deutlich werden.

² Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner u. Chr. Wild, Studienausgabe, Bd. 6 (München 1974) 1740 f.

³ Der Ausdruck „Folgelast“ steht im Titel des Buches von R. Specht, *Innovation und Folgelast*. Beispiele aus der neueren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte (Stuttgart-Bad Cannstatt 1972) (problemata frommann-holzboog 12), der an Descartes, Spinoza und Locke zeigt, welche unerwünschten Nebenfolgen die Lösung von Grundlagenproblemen nach sich ziehen kann.

gefördert durch die Bedürfnisse einer regulierenden Wissenschaftspolitik, will sie die Wissenschaft über forschungslogische Fragestellungen hinaus auf ihre historischen, psychologischen, soziologischen, ökonomischen und politischen Aspekte hin untersuchen⁴. Damit aber zerfällt sie in entsprechende Teildisziplinen, die ihrerseits einer Klärung ihres Zusammenhanges bedürfen, und so wird „wider Erwarten und offensichtlich im Gegenzug zu dem geschilderten Ablösungsprozeß der Wissenschaften der philosophischen Reflexion eine immer noch zentrale Bedeutung für die Bestimmung des Begriffes „Wissenschaft“ wie auch für den Fortgang wissenschaftlicher Forschungsprozesse – mindestens de facto – zugesprochen“ (Baumgartner, 1751), ja, die Philosophie erscheint zuletzt „als notwendiges Postulat der sich ihrer formalen Bestimmungen und Grenzen bewußtwerdenden Wissenschaft“ (1761)⁵.

In dem Band „Wissenschaft/Wissenschaften“, der die eine Hälfte der Vorträge vereinigt, die innerhalb einer Ringvorlesung der Eidgenössischen Technischen Hochschule und der Universität Zürich unter Beiziehung auch auswärtiger Gelehrter im Wintersemester 1973/74 unter dem Rahmenthema „Interdisziplinäre Arbeit und Wissenschaftstheorie“ gehalten wurden, geht

⁴ Hierzu liegt bereits eine 2309 Titel verzeichnende Bibliographie von I. Spiegel-Rösing vor: Wissenschaftsentwicklung und Wissenschaftssteuerung. Einführung und Material zur Wissenschaftsforschung (Frankfurt a. M. 1973) (Sozialwissenschaftliche Paperbacks, Sonderserie Perspektiven der Wissenschaftsforschung, Bd. II c).

⁵ Unter Philosophen jedenfalls, auch gegenüber der Philosophie skeptischen, besteht heute Einigkeit über die Aufgabe der Philosophie, sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen, wenn auch nicht über die Hinsichten und Methoden. Kommt es der Philosophie nach Heidegger noch zu, „das Wesen und die Wesensherkunft (des) Bereiches (einer Wissenschaft), auch das Wesen und die Wesensherkunft der Wissensart, die sie pflegt und noch anderes“ zu „denken“, da sie selbst nicht „denke“ (M. H., Was heißt Denken? Tübingen 1961, 57), so bedarf nach Gadamer die Wissenschaft der Philosophie nurmehr im Hinblick auf „ihre Unfähigkeit und Unbedürftigkeit, über das Rechenschaft zu geben, was sie selber im Ganzen des menschlichen Daseins, d. h. vor allem in ihrer Anwendung auf Natur und Gesellschaft bedeutet.“ (H.-G. G., Philosophie oder Wissenschaftstheorie?, in: interdisziplinär, ... 97). Karl-Otto Apel faßt die Aufgabe der Philosophie noch enger, wenn er „die in der Gegenwart aufgebrochene Diskussion über die Funktion der Wissenschaft (im Kontext einer Vermittlung von Theorie und Praxis) als eine Sternstunde der Philosophie als *potentieller Wissenschaftstheorie*“ bezeichnet (K.-O. A., Wissenschaft als Emanzipation?, in: Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie 1 [1970] 174. Hervorhebung von mir). D. W. Theobald schließlich (Grundzüge der Wissenschaftsphilosophie. Aus dem Englischen übers. v. E. Bubser, Stuttgart 1973) erwartet in Anlehnung an die sprachanalytische Philosophie von der Philosophie der Wissenschaft nur noch, sie solle „erreichen, daß Vokabular und Syntax der von den Wissenschaftlern verwendeten Sprache ‚in Ordnung‘ sind“ (25), und Walter Schulz will dem Philosophen lediglich zugestehen, „sich in den Vollzug der Wissenschaften ‚einzuleben“ (a. a. O. 89, vgl. 14), ohne sie auch nur in irgendeiner Weise begründen zu wollen: „Eine Philosophie, die versuchen wollte, allgemeine Schemata zu entwerfen, in die dann die Wissenschaften einzuordnen wären, wäre ein verfehltes Unternehmen. Es geht nicht mehr an, das System der Wissenschaften als ein Universum in formaler und inhaltlicher Hinsicht von einer umgreifenden Vernunft aus a priori zu konstruieren“ (17). Eben dies hat, ausgehend von einer umfassenden Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie einerseits und der modernen Lebenswelt andererseits und mit guten Gründen auf das a priori idealistische Prägung verzichtend, Karl Ulmer in seiner „Philosophie der modernen Lebenswelt“ (Tübingen 1972) zu leisten versucht. Er zeigt dort im § 14 „die Notwendigkeit einer Weltorientierung als philosophische Aufgabe“, die noch über die Ordnung der Wissenschaften hinausreicht: „Dabei geht es in der Philosophie heute nicht mehr nur um die Einheit des ursprünglichen Weltwissens in den Wissenschaften, sondern, weil diese immer mehr die maßgebende Grundlage für die ganze menschliche Lebenswelt werden, auch um deren Gestaltung. Das bedeutet, daß die innere Einheit der gesamten Lebens- und Weltweisheit auf der entsprechenden Einheit der Wissenschaften beruht (...). In einer Zeit, in der alle Weltverhältnisse maßgeblich von den Wissenschaften bestimmt werden, ist deswegen Philosophie notwendiger denn je“ (96).

es nach dem Herausgeber H. Holzhey um „die Bedeutung wissenschaftstheoretischer Reflexionen für gelingende interdisziplinäre Arbeit“ (7). Indem man Wissenschaftler verschiedener Disziplinen über grundlegende sachliche und vor allem methodische Probleme ihres Fachs sprechen ließ, erwartete man offenbar, so eine Orientierung über Einheit und Ordnung der Wissenschaft gewinnen und auf diesem Boden eine erfolgreiche Zusammenarbeit unter den Wissenschaften vorbereiten zu können.

Grundlegend kommt zu Beginn die Wissenschaftstheorie in zwei Aufsätzen zu Wort: E. Ströker deckt Aporien der Popperschen Wissenschaftstheorie in ihrem Falsifikationskonzept und ihrer Selbstbegründung auf⁶, W. Stegmüller folgt mit einer Prüfung von Kuhns Konzept der „Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“⁷, das Poppers Auffassungen im Kern widerspricht und die Wissenschaftstheorie geradezu in eine Grundlagenkrise gestoßen hat. Nach Kuhn verläuft die Entwicklung der Naturwissenschaften nicht geradlinig nach im wesentlichen forschungslogischen Prinzipien, sondern bewegt sich, in ihren Umbrüchen von psychologischen und sozioökonomischen Faktoren bestimmt, ohne deutliche Richtung fort. Stegmüller kann nun – darin liegt die Pointe seiner Ausführungen – mit seinem hochentwickelten Begriffsapparat, der Kuhn nicht zur Verfügung stand, dessen Thesen ein logisches Verständnis geben und dadurch aufs neue den rationalen Charakter des Unternehmens Wissenschaft dartun (27)⁸. Die dann folgenden Überlegungen je eines Sozialwissenschaftlers, Historikers, Mediziners, Biologen und Technikers (der Physiker wollte seinen Beitrag nicht veröffentlichen) zum wissenschaftstheoretischen Selbstverständnis ihres Fachs halten sich, die Grenzen ihrer Kompetenz fürchtend, vorsichtig in ihrem Feld; nur der Biologe stößt sich an seiner Unsicherheit in den Grundbegriffen, mit denen er doch ständig arbeiten muß – denen des Lebens und der Teleologie – (118), und weist außerdem darauf hin (123); daß auch die Einzelwissenschaften zusehends in Teildisziplinen auseinanderfallen; Abhilfe erwartet er von Untersuchungen der Wissenschaftstheorie über die Einheit der Wissenschaften. Also Wissenschaftstheorie statt Philosophie?

H.-G. Gadamer – sein Beitrag ist im ersten der beiden Bände abgedruckt (Philosophie aktuell, Bd. 2, 89–104) – erweist sich diese Alternative als scheinbar. Im Durchgang durch die Entwicklung von Philosophie und Wissenschaftstheorie seit dem Ende des 19. Jh. zeigt er das Scheitern letztendlicher Begründungsversuche bei beiden und dringt, in Anerkennung auch von Kuhns Bemühungen, auf die hermeneutische Dimension als „die eigentlich tragende und begründende“ (101). In der Tat haben – nicht erst mit Kuhn, sondern bereits mit Heisenberg und seiner Unschärferelation – die exakten Naturwissenschaften die Grenzen der Objektivierbarkeit ihres Feldes und ihres Forschungsprozesses erkannt, so daß, wie auch andere Beiträge der Sammelbände zeigen, eine gewisse Konvergenz der Wissenschaftsgruppen unter hermeneutischen Vorzeichen erkennbar ist (umgekehrt drängen ja auch die hermeneutischen Wissenschaften über Mathematisier- und Theoretisierbarkeit nach größtmöglicher Objektivität). Dennoch dürfte, so berechtigt er sein mag, Gadamers Ansatz so noch zu vage sein – welcher Forschungsprozeß wiese nicht irgendwo hermeneutische Momente auf? –, um begründete Aussichten auf eine Orientierung über den Zusammenhang der Wissenschaften zu eröffnen. Immerhin jedoch arbeitet er weiteren Versuchen entgegen, andere Wissenschaften auf die eigene

⁶ Vgl. E. Ströker, Einführung in die Wissenschaftstheorie (München 1973) 113 ff.

⁷ Thomas S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions (Chicago 1962). – Deutsch: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen (Frankfurt a. M. 1967).

⁸ Damit behandelt er freilich die analytische Wissenschaftstheorie im Sinne Kuhns selbst als Paradigma, das eine Forschergemeinschaft stets so lange wie möglich durch Widersprüche abfangende Modifikationen aufrechtzuerhalten sucht, eine Figur, die E. Ströker in ihrer Untersuchung „Wissenschaftsgeschichte als Herausforderung. Marginalien zur jüngsten wissenschaftstheoretischen Kontroverse“ (Frankfurt a. M. 1976) auch in den ersten Entgegnungen der Schule (I. Lakatos u. A. Musgrave (Hrsg.), Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge 1970; repr. with Corrections 1972) und wiederum an Kuhns Reaktion darauf nachweist. Sie selbst hält in einer souveränen Diskussion der schwachen Punkte beider Seiten die Problemlage offen.

zu reduzieren; daß solche in dieser Vorlesungsreihe ausblieben, daß also die sachliche und methodische Eigenständigkeit der Wissenschaften untereinander anerkannt wird, kann als wichtiges, wenn auch unausgesprochenes Ergebnis gelten⁹.

Könnte nun nicht, wenn brauchbare Theorie-Ansätze zur Einheit der Wissenschaft sei es nicht weit genug vorangetrieben, sei es nicht allgemein durchgedrungen sind, praktische *interdisziplinäre Arbeit* ihrer Zersplitterung entgegenwirken und so der Wissenschaft wie der Gesellschaft zu einer Ordnung der Ordnungen verhelfen? Zumindest der programmatische Beitrag R. Jochimsens für den Band „interdisziplinär“, der die andere Hälfte der Vorträge innerhalb der Zürcher Ringvorlesung zusammenfaßt, betrachtet die interdisziplinäre Arbeit als gangbaren Weg: er erwartet von ihr die Überwindung überkommener Bereichsabgrenzungen und ein Fruchtbarwerden der Theorien und Methoden verschiedener Disziplinen füreinander. Wenn er aber dabei als oberstes Ziel die Aufklärungsfunktion der Wissenschaften füreinander und für den einzelnen Bürger nennt, die durch die interdisziplinäre Arbeit besonders gesteigert werden soll, so scheinen gerade da deren Möglichkeiten nicht allzu weit zu reichen. Denn da sie immer nur von einer begrenzten Anzahl von Wissenschaften bestritten wird und zudem in aller Regel nicht bei umfassenden Grundproblemen, sondern eng begrenzten anwendungsbezogenen Aufgabenstellungen ansetzt, wird sie zwar grundsätzlich die Einsicht in die Verflechtung aller Sachgebiete und Methoden fördern, aber kaum zur Konstruktion einer übergreifenden Ordnung führen¹⁰.

Mag man so auch „die unausgetragene Differenz der Wissenschaften untereinander und mit der Philosophie“ als „ein Kennzeichen unserer Situation“¹¹ hinnehmen müssen, so zeigt sich doch eine äußerste Möglichkeit ihrer Einheit in ihrem gemeinsamen Anspruch der „Vorurteilsfreiheit, Voraussetzungslosigkeit, methodischer Disziplin, unbedingter Sachlichkeit“¹². Damit stellen sich die Wissenschaften unter die gemeinsame Verpflichtung und Verantwortung einerseits für die Sache, die sie erforschen, andererseits gegenüber denen, für die sie sie erforschen, die einzelnen Menschen und die Gesellschaft im ganzen¹³.

⁹ Alwin Diemer hat versucht, die Einheit der Wissenschaften über die Grundlegung eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffes zu erfassen: A. D., Was heißt Wissenschaft? (Meisenheim a. Gl. 1964). – A. D. (Hrsg.), Der Wissenschaftsbegriff. Historische und systematische Untersuchungen. Vorträge und Diskussionen im April 1968 in Düsseldorf und im Oktober 1968 in Fulda (Meisenheim a. Gl. 1970) (Studien zur Wissenschaftstheorie, Bd. 4). A. D., Zur Grundlegung eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffes, in: Zeitsch. f. allg. Wissenschaftstheorie 1 (1970) 209 bis 227. – Vgl. auch Rudolf Wohlgenannt's vorwiegend aus sprachkritischen Untersuchungen ermittelte „Anwendungsbedingungen“ für den Ausdruck „Wissenschaft“ in R. W., Was ist Wissenschaft? (Braunschweig 1969) (Wissenschaftstheorie, Wissenschaft und Philosophie, hrsg. v. S. Moser u. S. J. Schmidt, Bd. 2).

¹⁰ Nach Karl Ulmer (Nachwort zu: K. U. [Hrsg.], Die Wissenschaften und die Wahrheit. Ein Rechenschaftsbericht der Forschung, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966, 201 ff.) macht zwar die interdisziplinäre Arbeit, die Zusammenarbeit verschiedener Wissenschaften mit gemeinsamen oder verschiedenen Methoden an einem gemeinsamen Gegenstand, neben der Untersuchung desselben Gegenstandes mit verschiedenen Methoden (das Verhältnis von Haupt- und Hilfswissenschaften) und der Übertragung gleicher Methoden auf verschiedene Sachgebiete einen der vier Gesichtspunkte aus, „unter denen die Wissenschaften heute überhaupt in Zusammenhang stehen“; aber erst der vierte kann zur Konstruktion einer übergreifenden Ordnung der Wissenschaften führen, der Boden gemeinsamer Grundbegriffe, – „das ist der Zusammenhang der Wissenschaften im Hinblick auf die Philosophie“ (202).

¹¹ A. a. O. 203.

¹² Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 20 (Wiesbaden 1974) 413.

¹³ Zum Begriff „Verantwortung“ vgl. W. Schulz, a. a. O. 711 f. Schulz unterscheidet außer der Sache, für die man Verantwortung trägt, und dem andern, dem gegenüber man sie trägt, die Verantwortung als juristisch „verrechenbare Zuständigkeit“ (man denke etwa an einen Minister, der die Verantwortung über alle Vorgänge in seinem Hause trägt), von der Verantwortung aus „ethischem Selbsteinsatz“, die sich „ihre Aufgabenbereiche allererst in Freiheit erschließen“ muß. Für unseren Zusammenhang ist die letztere Bestimmung maßgeblich.

Diesem Thema der „Verantwortung der Wissenschaft“ widmet sich ein von Karl Ulmer unter Mitwirkung von H. Kohlenberger 1975 herausgegebener Sammelband, der aus einem von Ulmer initiierten, seit 1959 bestehenden Gesprächskreis Tübinger Gelehrter hervorging, die 1966 bereits jenen Band „Die Wissenschaften und die Wahrheit“ vorgelegt hatten (vgl. Anm. 10).

Setzen wir bei der Verantwortung der Wissenschaft oder, da stets nur einzelne handeln, des Wissenschaftlers gegenüber der zu erforschenden Sache ein, so ließe sich stattdessen auch setzen „Verantwortung für die Wahrheit“, für die angeführten Charakteristika der Einstellung des Wissenschaftlers schlicht „Wille zur Wahrheit“, wäre uns nicht der Begriff der Wahrheit seit Kant, Dilthey und Nietzsche schwierig geworden. Denn seit Kant bedeutet eine wahre Erkenntnis nicht mehr die Anmessung eines Urteils an ein an sich Vorgegebenes, sondern, vereinfacht gesprochen, eine unter Vernunftbegabten einheitlich gelingende und nur deshalb objektiv zu nennende Konstitution des Sachverhalts. Nun konstituieren die Wissenschaften ihre Gegenstände aber ganz verschieden – das wissen wir seit Dilthey –, je nachdem ob sie sie exakt-messend oder hermeneutisch-verstehend erfassen¹⁴, und somit läßt sich auch, was Wahrheit ist, nicht auf einen Nenner bringen: dies vor allem ergaben die Bemühungen der Tübinger Runde um „die Wissenschaften und die Wahrheit“. Damit aber wird der für die Wissenschaften unverzichtbare Anspruch auf Wahrheit aus einem sachlichen Anhalt zu einem Wert, den sie in eigener Kompetenz und Verantwortung auszufüllen haben: wie Ulmer in seinem Beitrag „Die Vielfalt der Wahrheit in den Wissenschaften und ihre Einheit“ (7–24) zeigt, haben alle Arten von Wahrheit, die mathematische wie die erfahrungswissenschaftliche wie die hermeneutische einen Spielraum der Entscheidung (in der Axiomatik, der Art der Bestätigung, dem Horizont der Auslegung), somit Entscheidungscharakter. Dieser erweitert und verschärft sich noch durch die von Marx und Nietzsche eingeleitete und bis heute andauernde Ideologie-Diskussion, nach der die Entscheidungen über die Wahrheit auch unter nicht rationalen Interessen stehen, die beim Forschungsprozeß stets mitzubedenken sind.

In dieser ersten Verantwortung der Wissenschaften für ihre Wahrheit liegt nun aber auch schon die weitere, ihre Verantwortung gegenüber dem einzelnen Menschen und der Gesellschaft im ganzen. In seinem Beitrag „Wissenschaft und Ethik“ zum Band „Die Verantwortung der Wissenschaft“ (26–45) stellt Ulmer dar, wie die Wissenschaft, die die Griechen schon als höchsten Wert des Menschen begründeten, sich in der Neuzeit noch stärker mit der Ethik verbindet: denn wenn wahrhaftes Wissen von der Vernunft nicht mehr einfach hingenommen, sondern konstituiert, hergestellt wird, so gewinnt dieses Herstellen, die Forschung, als Ursprung des wahrhaften Wissens einen noch höheren Wert als dieses selbst; da aber diese ursprüngliche Vernunft zugleich jedes Wissen umfassen muß, das wahrhaftes Wissen sein soll, und andererseits, damit die objektive Erkenntnis möglich wird, in allen Menschen einheitlich angesetzt werden muß, hat sie die Forschung nicht nur bis zur vollständigen Einheit weiterzutreiben – der Systemgedanke –, sondern auch allen mitzuteilen – so entspringt im philosophischen Ansatz der Neuzeit zugleich mit der hohen Bewertung der produktiven Forschung das Postulat der Aufklärung aller durch Wissenschaft, Bestimmungen, unter denen wir heute noch unverändert stehen. In der Pflicht zur umfassenden Aufklärung ist die Wissenschaft in ihrer neuzeitlichen Konzeption also ursprünglich mit der Gesellschaft verbunden. Dadurch aber kommt nun sowohl der Lehre an der Universität als auch der Unterrichtung der breiten Öffentlichkeit durch „Geschäftsträger der Wissenschaft“ – Praktiker, Lehrer und Medien – ähnliche Bedeutung zu wie der Wissenschaft selbst¹⁵: sie setzt den einzelnen Menschen in den Stand, die Verhältnisse der allen gemeinsamen und seiner individuellen Lebenswelt¹⁶ zu durchschauen, inwieweit sie unabänderlich vorgegeben sind und inwie-

¹⁴ A. Diemer, Zur Grundlegung . . . , 220, unterscheidet vier Grundtypen der Gegenstandskonstitution, den exakt-meßbaren Typus (z. B. die Physik), den Verhaltens(behavior)-Typus (z. B. Biologie, Soziologie), den „Human“-Typus (z. B. Psychologie, Soziologie) und den Sinn-Typus (hermeneutische Wissenschaften).

¹⁵ Vgl. Ulmer, Philosophie . . . 384 und Ulmer, Wissenschaft, Vernunft und Humanität. Eine Auseinandersetzung mit der Wissenschaftstheorie, in: Zeitschr. f. phil. Forschung 29 (1975) 495 bis 498. Dieser Aufsatz berührt sich eng mit dem hier besprochenen.

¹⁶ Zu dieser Unterscheidung und dem Begriff der individuellen Lebenswelt vgl. Ulmer, Philosophie . . . § 2. 7–14.

weit sie der Gestaltung und Veränderung offenstehen; sie bringt den Menschen also in seine ursprünglichste Freiheit zum Handeln¹⁷. Bleibt darum „die Bewahrung der wissenschaftlichen Wahrheit (. . .) der entscheidende sittliche Maßstab für die Wissenschaft“, so ist ihre erste Verantwortung zugleich „immer jene für die angeführte freie Weltstellung des Menschen“¹⁸. Damit aber erweist sich jetzt auch das Problem der Einheit und Ordnung der Wissenschaft als ethisches: eine freie Weltstellung des Menschen setzte als erste eine Gesamtorientierung über die Verhältnisse unserer Lebenswelt, mittelbar über eine Ordnung der Wissenschaften, die sich mit ihnen beschäftigen, voraus.

Den Wissenschaften kommt aber, zumal im allgemeinen Trend zur „Verwissenschaftlichung“, noch eine weitere Verantwortung zu, die die Öffentlichkeit heute am meisten beschäftigt: die Verantwortung für die Gestaltung der menschlichen Lebenswelt. So weist in seinem Beitrag etwa E. Zinn auf die sittigende Wirkung entsprechend auszuwählender Dichtung und zugehöriger Philologie hin, der Historiker J. Vogt sieht seine Verantwortung in einer engagierten Erziehung des Menschengeschlechts durch den Nachweis ethischer Leistungen und Verfehlungen in der Vergangenheit, der Wirtschafts- und Sozialgeschichtler Born zeigt wiederum mögliche Fehlentwicklungen engagierter Wissenschaft am Beispiel der Kathedersozialisten. Die Natur-, technischen und Sozialwissenschaften kommen im vorliegenden Band nicht zu Wort.

Das gibt ihm eine schwer zu vertretende Einseitigkeit; denn unmittelbarer als durch Einflüsse der Geisteswissenschaften fühlt sich die Öffentlichkeit von der Entwicklung neuer Technologien bedroht, die auf die Naturwissenschaften zurückgehen, und auch die Sozialwissenschaften – um diese Dreiteilung hier zu gebrauchen – haben mehr Möglichkeiten als jene, auf die Gestaltung unserer Lebenswelt einzuwirken. Während aber die Sozialwissenschaften seit Jahrzehnten selbst einen Grundsatzstreit um ihre Rolle in der Gesellschaft ausfechten – dürfen sie sich auf eine Bestandsaufnahme der Verhältnisse beschränken, oder sollen sie zugleich auf deren Veränderung abzielen?¹⁹ –, glaubten die Naturwissenschaften allzu lange, sich solchen Fragen entziehen zu können, so daß sie nun, selbst wenig darauf vorbereitet, aufgrund ihrer aufschreckenden Folgelasten in den Brennpunkt des öffentlichen Interesses geraten sind.

Der von Walther Ch. Zimmerli herausgegebene Band 1 der Reihe „Philosophie aktuell“ spricht von „Wissenschaftskrise“, der er eine „Wissenschaftskritik“ entgegenzusetzen will. Dabei soll sich entscheiden, „ob die Wissenschaft Dienerin oder Herrin des Menschen sein wird“ (7). Die Autoren der einzelnen Beiträge, „alles professionelle Philosophen, die sich in der Diagnose der Wissenschaftskrise einig wissen“ (ebd.), zeigen, daß das „Pathos neuzeitlicher Naturwissenschaft“ immer auch von „Skepsis“ begleitet war (D. v. Engelhardt), daß die Wissenschaftskritik der Neomarxisten und der Wissenschaftstheorie nirgends zu Veränderungen des Wissenschaftsbetriebes geführt habe, weshalb man nun schon im Studium auf hermeneutische Kategorien im Wissenschaftsprozess der Naturwissenschaften aufmerksam machen solle (J. Klüver); H. Kimmmerle, der von einem „universellen Krisenzusammenhang“ (49) ausgeht – „Die Wissenschaftskrise kommt gerade darin zum Ausdruck, daß der ungehemmte wissenschaftliche Fortschritt die übrige Krisenentwicklung ideologisch verschleiert“ (62) –, drängt auf eine Verallgemeinerung geisteswissenschaftlicher Methodik auf die Naturwissenschaften; noch weiter gehend fordert K. Weisshaupt vom einzelnen Wissenschaftler, selbst wissenschaftlich auf seine Verantwortung zu reflektieren. P. Feyerabend dagegen hält in einer radikalen Polemik den „Chauvinismus der Wissenschaften“ (116), die ihre Schwächen sorgsam verdecken, um ihren Nimbus aufrechtzuerhalten, rundweg einer freien Gesellschaft für nicht mehr zumutbar und will sie an den Schulen nur „zusammen mit anderen Märchen, wie den Märchen primitiver Gesellschaften“, zulassen (117).

¹⁷ Ulmer, *Wissenschaft und Ethik*, 37 f.; *Wissenschaft, Vernunft und Humanität*, 492 f. – W. Schulz spricht in diesem Zusammenhang (a. a. O. 755 f.) von einer „Dialektik von Freiheit und Unfreiheit“: die Erkenntnis der Determiniertheit unserer Welt und unseres Selbst bedeutet zugleich die Möglichkeit ihrer Manipulation.

¹⁸ Ulmer, *Wissenschaft und Ethik*, 42 f.

¹⁹ Vgl. die ausführliche Darstellung der Forschungssituation der Soziologie bei W. Schulz, a. a. O. 145–207.

Der Herausgeber selbst beurteilt im Nachwort den Erfolg seines Bandes skeptisch. Nicht nur vermißt er genauere Vorschläge zur Realisierung der „Programme der Krisenlösung“ (7), er sieht auch die Wissenschaftskritik gleichsam in einer neuen Spiralwindung der „Dialektik der Aufklärung“ in der Gefahr, eine dem Gemeinverstand entfremdete Spezialdisziplin zu werden. Diese Gefahr wird man sicherlich, mit Zimmerli, „nur durch breitenwirksame wissenschaftskritische Aufklärung“ (138) und nicht, mit Feyerabend (137), durch einen Verzicht auf Wissenschaftlichkeit der Wissenschaftskritik vermeiden wollen. Dann aber sollte man zuerst Herkunft, Bedingungen und Umfang der Krise²⁰ genauer bestimmen, um daraus allererst Faktoren zu ihrer Beurteilung und dann vielleicht auch zu ihrer Bewältigung gewinnen zu können. Dies schliesse auch eine Auseinandersetzung mit Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften“²¹ ein. Erwartet der Herausgeber aber gleich Lösungen mit Vorschlägen zu ihrer Realisierung, so mutet er einem solch begrenzten Unternehmen zuviel zu.

Auch Wolfgang Büchel handelt in seinem Buch „Gesellschaftliche Bedingungen der Naturwissenschaft“ von der „Verantwortung des Naturwissenschaftlers“. Ohne geradezu von Wissenschaftskrise zu sprechen, will auch er „für dringliche und schwierige Entscheidungen in der Gegenwart“ eine „Orientierungshilfe“ bieten, und zwar „auf der Grundlage historischer und systematischer Reflexion“ (10). So referiert er zunächst anhand einschlägiger Arbeiten²² „gesellschaftliche Einflüsse in der Geschichte der Naturwissenschaft“; dabei hält er sich an eine These Schelers, die sich in einem hermeneutischen Zirkel bestätigen soll (weshalb Büchel anzunehmen scheint, er müsse auf ihre Voraussetzungen nicht eingehen), der These nämlich, soziale Bedingung der Entwicklung der Naturwissenschaft sei „je ein Stand freier kontemplativer Menschen und je ein Stand von Menschen, der Arbeits- und Handwerkserfahrungen rationell gesammelt hat“²³. Dazu paßt etwa, daß der zur Oberschicht gehörige Galilei regen Umgang mit Handwerkerkern pflegte, selbst aber von ihm beschriebene Experimente oft gar nicht ausführte; kann man aber wirklich damit „verständlich machen, warum es im antiken Griechenland zwar zu einer hochentwickelten Mathematik und Astronomie, aber nicht zu einer Physik und Technik kam“ (9), weil nämlich die Griechen alles praktisch-technische Interesse an die Sklaven abgegeben hätten? (Gab es nicht einen starken Handwerkerstand?²⁴ Und darf man Platon und Aristoteles die Entwicklung einer Naturwissenschaft absprechen, nur weil sie nicht die unsere, durch Technik geprägte ist?). Darüberhinaus finden sich Kurzschlüsse wie: „Die Stoa mit ihrer Lehre vom schicksalhaften Fatum und göttlicher Vorsehung entwickelte sich in einer Periode aufstrebender Monarchien nach Alexander dem Großen und faßte darum (!) das Universum als großes Reich auf, das vom göttlichen Logos, von der göttlichen Vernunft beherrscht ist.“ (76) Schließlich versäumt Büchel, die Darstellung an die Gegenwart und den berichtigten „militärisch-indu-

²⁰ Walter L. Bühl etwa sieht in seiner „Einführung in die Wissenschaftssoziologie“ (München 1974, Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 118) keine „tatsächliche Krise der Wissenschaft“, sondern nur einen „Zusammenbruch des naiven Glaubens an die Wissenschaft“ (16).

²¹ E. Husserl, Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana Bd. 4, hrsg. v. W. Biemel (Haag 1954). – Husserl sieht die Ursache der Krisis der Wissenschaften im „Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit“ (3), d. h. im Verlust ihrer Orientierung auf das Ganze der menschlichen Lebenswelt.

²² F. Borkenau, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode (1934), repr. Nachdruck Darmstadt 1973. – E. J. Dijksterhuis, Die Mechanisierung des Weltbildes (Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956). – S. F. Mason, Geschichte der Naturwissenschaft in der Entwicklung ihrer Denkweisen (Stuttgart 1961). – J. D. Bernal, Science in History, 4 Bde. (London 1965). Deutsch: Wissenschaft. Science in History, 4 Bde. (Reinbek bei Hamburg 1970).

²³ M. Scheler, Probleme einer Soziologie des Wissens, in: Die Wissensformen und die Gesellschaft (1925) (Bern und München 1960) (Ges. Werke, Bd. 8) 92. Schelers These geht zuletzt auf seinen metaphysischen Dualismus von Drang- und Geistprinzip zurück.

²⁴ Vgl. dazu Frans van der Ven, Sozialgeschichte der Arbeit, Bd. 1: Antike und Frühmittelalter (1965) (München 1972) 30–35.

striellen Komplex“ heranzuführen; stattdessen hält er sich mit allzu beliebig zusammengestellten Geschichten von Akademiegründungen auf (83–86). Im systematischen Teil seiner Arbeit versucht er zunächst Kuhns Konzept die Spitze zu brechen, indem er den „Formalismus“ einer Wissenschaft von seiner Interpretation, dem „Weltbild“, unterscheidet: während der „Formalismus“ logisch und kumulativ fortentwickelt werde, kämen Kuhns Revolutionen auf Rechnung der ideologiefälligen Weltbilder (91–96; 99–105). Marcuse und Habermas geht Büchel nochmals mit der Scheler-These an, mit dem Ergebnis, daß beider Theorien einer typischen Oberklassen-Mentalität entspringen (116–126); im entscheidenden Kapitel schließlich zur „Verantwortung des Naturwissenschaftlers“ bringt er einige Abschnitte politisch auffällig gewordener Wissenschaftsgeschichte, ohne freilich daraus Alternativen zur Bewältigung der anstehenden Probleme zu entwickeln.

Versuchen wir darum zum Abschluß, solche Alternativen aus der gegenwärtigen Diskussion zusammenzustellen. Wir gehen dabei davon aus, daß es möglich sein muß, die Wissenschaft und ihre Auswirkung auf die Gestaltung unserer Lebenswelt als Produkte des Menschen auch unter der Kontrolle des Menschen zu halten, und fragen, wer in welchen Fällen diese Kontrolle und damit die Verantwortung ausüben kann, der einzelne Wissenschaftler, die Forschergemeinschaft einer oder mehrerer Disziplinen oder aber die Politiker.

Der einzelne Wissenschaftler trägt, wie wir feststellten, zuerst die Verantwortung für die Wahrheit seiner Sache und für die Aufklärung über sie. Was die Auswirkungen seiner Arbeit auf die Gestaltung der menschlichen Lebenswelt angeht, hat man Grundlagenforschung von, häufig durch Aufträge initiiert, Anwendungsforschung zu unterscheiden. Für Forschungsaufträge mit für ihn selbst absehbaren Folgewirkungen kann er unmittelbar Verantwortung übernehmen; bei einem Forschungsverzicht muß er sich freilich bewußt sein, daß er auch damit eine politische Entscheidung trifft²⁵. Bei Grundlagenforschungen dagegen sind in der Regel die technischen und sozialen, aber auch die wissenschaftlichen Folgerungen so schwer abzusehen und andererseits ist das wissenschaftliche Aufklärungsinteresse so stark, daß sich generelle Lösungen kaum finden lassen: so führten in den letzten Jahren englische und amerikanische Intelligenz-Forscher ihre Arbeiten, obwohl sie den Rassismus zu schüren drohten und darum auf handgreifliche politische Widerstände stießen, dennoch fort; dagegen beschlossen die wichtigsten Vertreter der Gen-Forschung Anfang 1975 einen zweijährigen freiwilligen Verzicht auf anthropologisch bedenkliche Versuche – eine in der Geschichte der Wissenschaft noch einmalige Selbstbeschränkung der Grundlagenforschung²⁶.

Der letzte Vorgang zeigt, daß effektive Maßnahmen zur Wissenschaftssteuerung erst vom Gesamtverband der Wissenschaftler einer Disziplin ausgehen können; auch die Atomforscher hatten sich ja zusammengeschlossen. blieb es hier freilich noch bei einer einzelnen Aktion, so wollte eine Gruppe von Biologen in einem Bergedorfer Gespräch, von dem W. Schulz berichtet (a. a. O. 659 f.), auch zum Gegenstand ihrer Disziplin machen, „wie nach unserer Meinung die Gesellschaft auszusehen hat und welche Normen aufzustellen sind. Weil die Normen unmittelbar durch die Wissenschaftler manipulierbar geworden sind, dürfen wir sie nicht außerhalb der Wissenschaft, beispielsweise in einer Religion, etablieren“. Damit aber überschreitet eine Naturwissenschaft offenbar die Grenzen ihrer Kompetenz. Denn will sie in wissenschaftsethischen und wissenschaftspolitischen Fragen größere Autorität beanspruchen als andere Institutionen, so kann sie allein Wissenschaftlichkeit ihrer Aussagen dazu legitimieren.

Nun haben aber in der Tat, worauf wiederum W. Schulz aufmerksam macht (a. a. O. 637–639, 642), Soziologie, Verhaltensforschung und Psychologie immer mehr ethische Fragen zu wissenschaftlichen Problemen „umfunktioniert“ (etwa Phänomene des religiösen Glaubens oder der Bewältigung von Aggressionen); andererseits ist eine Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftswissenschaft dabei, eine Theorie zur Grundlegung wissenschaftspolitischer Entscheidungen zu

²⁵ Hierher gehört etwa die „Erklärung der 18 Atomwissenschaftler vom 12. April 1957“ gegen die atomare Rüstung der Bundeswehr, abgedruckt in: C. F. v. Weizsäcker, Die Verantwortung der Wissenschaft im Atomzeitalter (Göttingen 1957) 50–52.

²⁶ Vgl. D. E. Zimmer in: Die Zeit Nr. 42 vom 11. Okt. 74, 17 f. (Intelligenz-Forschung) und G. Haaf in: Die Zeit Nr. 29 vom 9. Juli 1976, 46 (Gen-Forschung).

entwickeln²⁷. Nach dieser „Theorie der Wissenschaftsalternativen“ (I, 19) soll der von Kuhn herausgestellte blind-kausale „Wissenschaftsdarwinismus“ durch eine Folge rational zu entscheidender Alternativen ersetzt und so die Wissenschaftsgeschichte bewußt übernommen, „finalisiert“ werden (I, 39 f.). Da aber Alternativen in Grundlagenentscheidungen einer Wissenschaft noch schwer zu übersehen sind und in der laufenden Grundlagenforschung die forschungslogischen Eigenregulative am stärksten wirken und unangetastet bleiben müssen, konzentriert sich die Wissenschaftssteuerung auf die Begründung von Wissenschaften – die Wissenschaftsforschung selbst etwa stellt weitgehend eine finalisierte Wissenschaft dar –, hauptsächlich aber auf die Anwendungsforschung. Sie soll dann nicht mehr wie bisher von diffusen partikulären oder privaten Interessen (Lobbies) ausgehen, sondern von (Habermas') „rational erzeugtem Konsensus der Gesellschaft“ (II, 143).

Damit überträgt das Starnberger Programm die Verantwortung für die Wissenschaftsplanung einer wissenschaftlich kommunizierenden Gesellschaft, womit sie sowohl die gesamtgesellschaftliche Willensbildung berücksichtigt als auch die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaftspolitik gewährleistet sieht. Mag nun aber auch „die Staatsform der Demokratie“, wie K.-O. Apel 1970 formulierte (a. a. O. 194), „als der Versuch angesehen werden, fundamentale Spielregeln der im Bereich der Wissenschaft mit einigem Erfolg institutionalisierten unbegrenzten kritischen Kommunikationsgemeinschaft auch im Medium der Politik zu realisieren“, so bleibt das doch vorläufig Utopie, und die Verantwortung fällt an die Wissenschaft zurück. Ihre Beschäftigung mit den ethischen Problemen läuft nach Schulz (a. a. O. 662) aber wiederum Gefahr, diese so weit zu neutralisieren, daß sich „die Möglichkeit einer *Aufhebung der Ethik überhaupt* an(bahnt). Die radikalste Konsequenz wäre die Ausschaltung jeder Eigenverantwortung zugunsten reiner Manipulation.“ Übernimmt also die Wissenschaft allein die Verantwortung für ihre Auswirkungen auf die Gesellschaft, so würde sie selbst immer weniger ethischen Entscheidungen unterworfen, eine Tendenz, die auf dem Wege zur Starnberger Utopie vielleicht durch kritische Theorie gebrochen, vielleicht aber auch durch Sozialtechnologie verstärkt werden könnte. Betrachtet man aber mit dem Wissenschaftler und Wissenschaftspolitiker R. Jochimsen die Wissenschaft volkswirtschaftlich, nämlich als „instrumentale Gemeininvestition zum Zwecke der Erzeugung gesellschaftlicher Güter“ – wobei die Güter ebenso „Erkenntnis, Aufklärung und Selbstverständnis sowie individuelle und soziale Wohlfahrt“ umfassen (a. a. O. 21), so läßt sich daraus auch ein Recht der Gesamtgesellschaft zur Verantwortung über die Wissenschaftssteuerung ableiten, das sie über die Organe der repräsentativen Demokratie auch wahrnehmen kann. Im Hinblick auf die Eigenart des Wissenschaftsprozesses wird sie dabei freilich, wofür Jochimsen ausdrücklich plädiert, die großen Forschungsförderungsorganisationen einschalten, so daß sich Vertreter der Wissenschaft und Politik in die Verantwortung teilen.

Damit kommen wir abschließend auf Ulmers Ansatz zurück, der die Rolle der Politik für die Wissenschaft nun nicht volkswirtschaftlich, sondern philosophisch begründet. Er geht wie alle zeitgenössische Philosophie davon aus, daß sich mit dem Deutschen Idealismus der metaphysische Vernunftbegriff auflöst, d. h. daß man darauf verzichtet, die absolute Wahrheit erkennen und systematisch deduzieren zu können²⁸. Er unterscheidet aber, während analytische Philosophie wie kritische Theorie, zwar mit Modifizierungen des Apriori, an einer einheitlichen Vernunft festhalten und damit an die Metaphysik gebunden bleiben, von der wissenschaftlichen Vernunft eine politische, pädagogische und individuelle, „die ihre eigene Struktur und ihre eigene Produktivität haben.“²⁹ Denn der Mensch erfaßt das Ganze der vielfältigen Lebensverhältnisse ja anders, wenn er sie auf sein individuelles Wohl hin ausrichtet, als wenn er sie wissenschaftlich untersucht; ebenso stellt ihre pädagogische Ordnung für eine Allgemeinbildung

²⁷ G. Böhme, W. van den Daele, W. Krohn, Alternativen in der Wissenschaft, in: Zeitschr. f. Soziologie 1 (1972) (wiederabgedr. u. zitiert nach W. Pohrt (Hrsg.), Wissenschaftspolitik – von wem, für wen, wie? Prioritäten in der Forschungsplanung, München o. J. (1973) (Reihe Hanser 134) 17–44; zitiert als I). – Diess., Die Finalisierung der Wissenschaft, in: Zeitschr. f. Soziologie 2 (1973) 128–144 (zitiert als II).

²⁸ Ulmer, Wissenschaft, Vernunft und Humanität, 500 f.

²⁹ A. a. O. 501. Vgl. zum Folgenden: Philosophie . . . § 2–5. 7–32, insbes. 27.

und ihre Beziehung auf die Lebensführung der Gesellschaft im ganzen, die Politik, ein je eigenständiges Wissen vom Ganzen unserer Lebensverhältnisse dar, das die Wissenschaften übergreift und das Ulmer darum Weisheit (individuelle, pädagogische, politische, schließlich philosophische) nennt. Denn den Wissenschaften kommt es zu, die einzelnen Lebensverhältnisse durch ihre Forschung zu sichern und so dem Menschen seinen Handlungsspielraum, seine freie Weltstellung zu eröffnen. „Aber für das, was die Menschen aus ihrem größeren Handlungsspielraum und ihrer Freiheit machen, kann sie als Wissenschaft nicht mehr verantwortlich sein“³⁰; die Ergebnisse der Wissenschaft zum Wohle der Gesellschaft im ganzen einzusetzen, kann nur Aufgabe der dafür eigens ausgebildeten politischen Weltweisheit sein. So kann der Wissenschaftler unter bestimmten politischen Umständen zwar durch einen Forschungsverzicht eine hohe politische Verantwortung übernehmen – dies freilich wie jeder andere an führender Stelle auch; seine spezifische Verantwortung bleibt aber die „für die Bewahrung der wissenschaftlichen Freiheit und Wahrheit. Die Verantwortung für den Gebrauch, den die Gesellschaft davon macht, ist eine politische, und als solche fällt sie nicht allein dem Wissenschaftler zu, sondern an dieser haben alle Mitglieder der Gesellschaft teil“ (a. a. O. 45).

Werner Stegmaier (Stuttgart)

Zur philosophischen Beurteilung der Marxschen Theorie

Klaus Hartmann, *Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften*, De Gruyter, Berlin 1970. XII, 593 S.

Dick Howard, *The Development of the Marxian Dialectic*, Southern Illinois University Press 1972. XIII, 205 S.

Thomas Meyer, *Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts*, Scriptor Verlag, Kronberg Ts. 1973, 353 S.

Gerhard Pfafferoth, *Karl Marx und das Problem der Wirklichkeit. Eine Studie zum Methodenpluralismus seines Werkes*, A. Henn Verlag, Wuppertal 1975, 277 S.

Klaus Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx. Mit einem Vorwort von Iring Fetscher*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1970, 4. Auflage 1973, 266 S.

Das breite Interesse, das dem Werk von Karl Marx in den letzten zehn oder zwanzig Jahren entgegengebracht wurde, und das intensive Studium, das ihm zuteil geworden ist, hat zu nicht unbeträchtlichen Veränderungen sowohl in der Beurteilung seiner theoretischen Bedeutsamkeit wie hinsichtlich des Einflusses der in ihm niedergelegten Gedanken geführt. Die Literatur zu Marx und erst recht die von Marx inspirierte Literatur ist heute, in jedem Sinn des Wortes, unübersehbar. Unübersehbar ist auch der Einfluß Marxschen oder marxistischen Denkens in nahezu allen Bereichen der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zweifellos hat dieser Einfluß und haben die diversen Neomarxismen, die er mit sich brachte, außer zu mitunter grotesken Fehleinschätzungen und schwer erträglichen Vergrößerungen auch zu Einsichten verholfen, deren forschungspraktische Fruchtbarkeit zu Tage liegt. Und da die innovative Kraft, die eine Richtung des Denkens der einzelwissenschaftlichen Forschung mitzuteilen vermag, ein wichtiges Indiz ihres Wertes darstellt, kann man über das Werk von Marx, soweit es solche Kraft besitzt, nur positiv urteilen. Damit ist freilich nicht über das Werk selbst geurteilt, sondern über seine Folgen, und auch nicht über alle, sondern nur über einen Bruchteil dieser Folgen.

Die Philosophie kann sich bei ihrer Prüfung des Marxschen Werkes allerdings nicht mit dem ‚pragmatischen‘ Kriterium wissenschaftsgeschichtlicher Effekte als Prüfungsmaßstab begnügen. Ihre Aufgabe muß es vielmehr sein, dieses Werk als solches und das heißt vornehmlich: es als Theorie zu prüfen. Eine solche philosophische Prüfung muß (a) eine Analyse der *Theoriestruk-*

³⁰ Wissenschaft und Ethik, 43.

zur bieten, d. h. den Theorietyp, die Methode der Begründung, die Systemkonzeption klären, und sie muß (b) zu einem Urteil über die *Gültigkeit* der Theorie kommen. Die philosophische Marx-Literatur der letzten Jahre hat sich bemüht, teils der ersten dieser Aufgaben, teils beiden zu entsprechen. Sie ist dabei (ad a) zu der Einsicht gelangt, daß die Marxsche Theorie in ihrer begründungstheoretischen Methodik und in ihrer systemtheoretischen Struktur eine ganz einzigartige und philosophisch außerordentlich subtile Theorie darstellt. Sie hat dennoch (ad b) Zweifel an der Gültigkeit der Theorie als ganzer und einzelner ihrer Stücke nicht unterdrücken können, und sie ist aufgrund solcher Zweifel, die sowohl die interne Konsistenz der Theorie wie ihre Haltbarkeit angesichts konkurrierender Vorschläge betreffen, zu erheblicher Kritik gelangt.

Hier soll nun versucht werden, anhand von fünf Büchern, die der im angegebenen Sinn philosophischen Marx-Literatur zuzurechnen sind, einen Überblick über die wichtigsten Einsichten in die Struktur der Marxschen Theorie und über die entscheidenden Zweifel an ihrer Gültigkeit zu gewinnen. Dabei gehe ich so vor, daß ich unter drei Problemtiteln die jeweils einschlägigen Thesen und Argumente der Autoren zusammenstelle. Als Leitfaden der Darstellung kann Klaus Hartmanns Buch *Die Marxsche Theorie* (= MT) dienen, weil es als einziges die Marxsche Theorie umfassend in allen relevanten Entwicklungsphasen und Theoriestücken abhandelt. Als Folie zur Beurteilung der andern Bücher kann es ebenfalls dienen, weil die Analyse, Rekonstruktion und Kritik, die es bietet, in ihrem philosophischen Niveau unübertroffen ist.

I. Verwirklichung der Philosophie (Praxis und Proletariat)

Der erste Problemkomplex von philosophischem Interesse kristallisiert sich um Marx' Programm einer Verwirklichung der Philosophie. In den *Heften zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* äußert Marx den Gedanken, er befinde sich an einem ‚Knotenpunkt‘ der Philosophiegeschichte. Die Philosophie habe sich in Gestalt der Hegelschen Philosophie zur Totalität vollendet, sie stehe jedoch als nur abstrakt-totale ihrem Anderen, der Wirklichkeit, unveröhnt gegenüber (vgl. MEW Ergänzungsband 1. Teil, 214 ff.; ich zitiere nach der Ausgabe Marx-Engels-Werke des Dietz Verlages = MEW). In den *Anmerkungen zur Doktordissertation* fordert Marx nun die dialektische Versöhnung der nur abstrakt-totalen Philosophie mit der Welt, das „Philosophisch-Werden der Welt“ und das „Weltlich-Werden der Philosophie“ (ebd. 329). Und da diese Versöhnung innerphilosophisch offenbar nicht möglich ist – die Philosophie hat sich ja, so lautet die Voraussetzung, vollendet –, kann sie nur außerhalb der Theorie, also nur *praktisch* herbeigeführt werden. Über die genaue Struktur der Marxschen Begründung der praktischen Verwirklichung der Philosophie bestehen kontroverse Auffassungen. Diese sind zu skizzieren.

(1) Klaus Hartmann gibt in seinem Buch, das er als „transzendente Reflexion auf eine transzendente Theorie“ verstanden wissen will (MT 7)¹, folgende Rekonstruktion des Marxschen Arguments: Marx behandelt abstrakt-totale Philosophie und ihr Anderes, die Wirklichkeit, als dialektische Opposita, die in einer nicht-theoretischen Progression in eine entsprechend nicht-theoretische Totalität einzugehen haben (MT 15 f.). Die geforderte Vermittlung muß demnach in einem *praktischen* Vollzug zustande kommen. Die Gestalt, in der Philosophie selbst praktisch wirken kann, ist *Kritik* (MT 18 f.). Sofern die Notwendigkeit der ‚überphilosophischen‘ (MT 20 ff.) Verwirklichung der Philosophie durch ein dialektisches Argument gesichert sein soll, handelt es sich bei Marx' Ansatz um einen ‚Algorithmus‘ (MT 27 ff.). Damit verfügt Marx über ein strenges, nach dem Modell dialektischer Logik gedachtes „Argument für Praxis“ (MT 38), dank dem sich das Realisationsdesiderat nicht als beliebige Option darstellt. Aufgrund des ‚algorithmischen‘ Ansatzes kann das Zustandekommen der Verwirklichung als von der

¹ Eine nähere Erläuterung seines Begriffs von ‚transzendental‘ und seiner fundamentalphilosophischen Position überhaupt gibt Hartmann im einleitenden Aufsatz des von ihm herausgegebenen Bandes *Die ontologische Option* (Berlin 1976).

Wirkung der Kritik-Praxis unabhängig erscheinen; die Kritik erschöpft sich nicht in ethischem Appell, der die Wirklichkeit bloß mit einem gesollten Paradigma konfrontiert (MT 32). – Die entscheidende Schwäche des Arguments ist, daß Marx Hegelsche, für eine dialektische Kategorienlehre legitimierte Denkmittel außerhalb einer solchen, eben ‚überphilosophisch‘, anwendet. Während Hegels Kategorienlehre nur die prinzipielle Rationalität des Wirklichen, nur eine „prinzipielle Seinsimplikation“ (MT 26) präsупponiert, will Marx einerseits die Einheit von Denken (Philosophie) und Wirklichkeit *realistisch* verstanden wissen – damit überdehnt er das Kategorialitätstheorem –, andererseits aber diese realistisch gemeinte Totalität wie eine kategoriale behandeln (MT 23 ff.). Marx leih also dialektische (bei Hegel nur für philosophische Denkimmanenz ausgewiesene) Mittel aus, um ein Argument für die Rationalität eben der überphilosophischen ‚Realtotalität‘ zu gewinnen, durch die die Geltungsautonomie der Philosophie im Namen ihrer Verwirklichung gerade dementiert wird. Darin liegt (a) der „Kategorienfehler“, daß „kategorial-dialektisches Denken dort angewandt wird, wo es nicht gerechtfertigt ist“ (MT 27), und (b) die Paradoxie, daß für die praktische Verwirklichung und damit auch Überwindung der Philosophie ein philosophisches Argument geführt wird. Wenn also Hartmanns Rekonstruktion der Realisationsthese ergibt, daß Marx über ein Argument für Praxis verfügt, so ergibt seine Kritik, daß dieses Argument gleichwohl an einem Kategorienfehler und an einer Paradoxie leidet und deshalb nicht haltbar ist.

Eine bedeutsame Konkretisierung erfährt der Marxsche Ansatz in der Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*. Hier designiert Marx den realen Träger, der die praktisch-überphilosophische Verwirklichung der Philosophie zustande bringen soll: das Proletariat (vgl. MEW 1, 390 f.). Hartmann versteht die These vom Proletariat als „eine theoretisch geleitete These“ (MT 87). Er meint damit, daß das Proletariat sich gerade wegen seiner extremen ‚Philosophieferne‘ als Träger der Vermittlung anbiete; die dialektische Opposition von Philosophie und realistisch verstandener Wirklichkeit, die nach Ausgleich drängt, ist in der von Philosophie und Proletariat sozusagen auf die Spitze getrieben. – Marx' weitere These von der Universalität des Proletariats, wonach es, obwohl faktisch nur eine Klasse, also partikular, zu universeller Mission berufen ist, kritisiert Hartmann als nur dem schon anlässlich der *Dissertation* monierten Kategorienfehler sich ergebende methodologische Verquickung von realistisch-anthropologischem und dialektisch-kategorialem Denken: dem anthropologisch partikularen Proletariat wird dialektisch-formal Universalität zgedacht, damit es in der Realität trotz seiner faktischen Partikularität als legitimer Vollstrecker der Verwirklichung der Philosophie auftreten kann (MT 88 ff.). Aus der Einführung des Proletariats ergibt sich nach Hartmann für Marx die Alternative zwischen dem ‚positiven‘ Weg einer schrittweisen Beseitigung des Proletariats („Revisionismus“) und dem ‚negativen‘ Weg der Verelendung bis zum revolutionären Umschlag (MT 90 f.). Die Folgen dieser Alternative werden bei der Behandlung der Ökonomiekritik und der Emanzipationstheorie noch deutlich werden.

(2) Dick Howards Buch *The Development of the Marxian Dialectic* (= DMD) bietet eine Darstellung wichtiger Marxscher Schriften von der *Dissertation* bis zu den *Pariser Manuskripten*. Howard will den Gedanken von der Verwirklichung der Philosophie als Lösung des Theorie/Praxis-Problems deuten und, wie einige bekenntnishafte Stellen zeigen, auch verteidigen. Er erkennt, daß Marx mit der Realisationsthese „a philosophical argument for philosophy's selfannihilation“ (DMD 22) geben wollte, stört sich an der Paradoxie eines solchen Arguments jedoch nicht. In seiner Interpretation kommt er zu dem Ergebnis, daß Marx in den Schriften von der *Dissertation* bis *Zur Judenfrage* eine materialistische Begründung der Realisationsthese noch nicht gelungen sei. In diesen Schriften fungiere die Philosophie letztlich doch nur in idealistischer Sollensdifferenz als Paradigma der entsprechend bloß negativen Kritik der Wirklichkeit, so sehr Marx auch hier schon eine ethisierende Lösung nicht wünsche (DMD 22 f., 46, 78, 92 f., 111 f.). Eine materialistische, d. h. auch die ‚objektive‘ Seite einkalkulierende Lösung des Theorie/Praxis-Problems gelinge Marx erst in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* mit der Einführung des Proletariats: das Proletariat sei „the mediating principle in terms of which philosophy can be made worldly and the world made philosophical“ (DMD 128). Howard betont mit Nachdruck, daß Marx als Bedingung der Emanzipation

die *Bildung* des Proletariats fordert (vgl. MEW 1, 390). Er deutet diese Stelle – was wohl nicht ganz unproblematisch ist – so, daß Marx sich die Revolution als Folge der Entwicklung proletarischen Klassenbewußtseins gedacht habe (DMD 132). Den, in Hartmanns Sprache, ‚negativen‘ Weg, also die Revolution als ‚automatische‘ Folge kumulativer Verelendung des Proletariats, weist Howard als einen ‚Mythos‘, der mit Marx’ Position nichts zu tun habe, zurück.

In diesem Zusammenhang fällt auf, daß Howard das Proletariat aller deskriptiv-inhaltlichen Charakteristika (etwa daß die Proletarier „sweating, starving individual[s], brutalized by a Taylorized production process and exploited from morn to night“ oder „*lumpen* elements, dispossessed from the wealth of bourgeois society“ seien) entkleidet und nur eine hochabstrakte funktionale Bestimmung übrigbehält: „... the proletariat must be understood as the subject-object of history, and not an external force, breaking and destroying past developments“ (DMD 132). Mit dieser Auskunft macht Howard die Marxsche These vom Proletariat immun gegen Falsifikation. Wenn nämlich das Proletariat kein anderes Prädikat hat außer dem, Subjekt-Objekt der Geschichte zu sein, dann ist, was immer Subjekt-Objekt der Geschichte ist, das Proletariat: die These vom Proletariat ist sozusagen analytisch wahr. – Die endgültige Lösung des Theorie/Praxis-Problems und das Ziel der Geschichte (DMD 156 f.) sieht Howard im Kommunismus, da dieser „the birth of a new man, a new science and a new history“ (DMD 167) mit sich bringe. Eine nähere Analyse der kategorialen Struktur des Kommunismus findet sich, soweit ich sehe, nicht. Obwohl Howard auch mit kritischer Marx-Literatur durchaus vertraut ist, stellt er sich den Einwänden, die etwa von Hartmann vorgetragen worden sind, nicht. Er nennt wohl solche Einwände, vertröstet uns für ihre Beantwortung jedoch regelmäßig auf künftige Untersuchungen (vgl. DMD 173, 176, 194). Angesichts dieser Sachlage scheint mir nicht, daß die Gründe, die Howard für die Realisationsthese und die These vom Proletariat beizubringen vermag, den Nachweis der Vollständigkeit der Disjunktion gestatten, die er am Schluß nicht ohne Pathos verkündet: „*socialism or barbarism*“ (DMD 168). So kann man sich kaum des Eindrucks erwehren, daß Howard in seinem Versuch nachzuweisen, daß Marx für die Realisationsthese nicht bloß optiert (DMD 50 f.), über eine Formulierung seiner Option für Marx nicht weit hinauskommt.

(3) Thomas Meyer versteht sein von ausgezeichnetem Kenntnis der Primär- wie der Sekundärliteratur zeugendes Buch *Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie* (= ZME) als eine „*Untersuchung der Voraussetzungen, Funktion und Folgen der Arbeiterexklusivismusthese bei Marx*“ (ZME 6). Die Besonderheit der Marxschen Fassung der Realisationsthese sieht er darin, daß Marx von Anfang an (also auch schon vor seinen sozioökonomischen Studien) und im Unterschied zu den anderen Junghegelianern das Proletariat als *exklusiv*en Vollstrecker der Verwirklichung der Philosophie ansah (ZME 2 ff.). Meyers Buch gliedert sich in zwei Teile: der erste Teil enthält eine Analyse des ursprünglichen Ansatzes der Emanzipationstheorie beim jungen Marx (ZME 9–130); im zweiten Teil (den ich in Teil III dieser Besprechung referiere) untersucht Meyer die aus dem Konflikt von Emanzipationstheorie und Ökonomiekritik beim ‚reifen‘ Marx sich ergebenden ‚Strukturambivalenzen‘ (ZME 131–243).

Bezüglich des Problems der Verwirklichung der Philosophie ist Meyers Interpretationsthese die, daß das Realisations- und Praxisdesiderat Ausdruck einer „*Rückwendung zur Fichteschen Philosophie des Willens und der Tat*“ sei (ZME 12). Damit steht Meyer in scharfem Gegensatz zu Hartmanns Rekonstruktion des Marxschen Praxisarguments, derzufolge es als ‚überphilosophischer Algorithmus‘ erscheint (vgl. ZME 13 f., 18, 246 f., 250 f.). Diese Kontroverse in der Deutung kann hier natürlich nicht entschieden werden. Festzuhalten ist aber immerhin, daß wichtige Belege, die Meyer für seine Version anführt, durchaus nicht so eindeutig zu sein scheinen, wie er es möchte. So läßt sich Marx’ These, die Philosophie messe als Kritik „die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee“, sie stehe in einem „Reflexionsverhältnis“ zur Welt (MEW Ergänzungsband 1. Teil, 327 ff.), die Meyer für seine ‚Fichtische‘ Version reklamiert (vgl. ZME 19, 250 f.), durchaus auch mit Hartmann ‚Hegelsch‘ deuten: mit ‚Reflexionsverhältnis‘ kann nämlich eine im Sinn Hegels ‚wesenslogische‘ Struktur gemeint sein, und Marx verwendet den Terminus beispielsweise in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* in der Tat in dieser Bedeutung (vgl. MEW 1, 277); auch die Gegenüberstellung von Idee und (wohlgemerkt) *besonderer* Wirklichkeit läßt sich von Hegel her verstehen, denn dessen Kate-

gorialitätstheorem betrifft ja nur die prinzipielle Identität von Vernunft und Wirklichkeit; wenn Marx nun auch die *einzelne* Existenz und die *besondere* Wirklichkeit kritisch an der Norm des Wesens und an der Idee messen will, so kann man gerade darin, statt eine Rückkehr zu Fichteschen Denkfiguren, einen Ausdruck der von Hartmann kritisierten realistischen Überdehnung des Kategorialitätstheorems sehen. – Hinzuweisen ist noch auf die Implikationen der konträren Deutungen: während Marx nämlich in Hartmanns Version über ein, wie immer auch paradox-fehlerhaftes, Argument für Praxis verfügt, ist das Realisationsdesiderat in Meyers Version nur kulturkritisch motivierte Formulierung junghegelianischen Zeitgeistes (ZME 15, 19). Meyer hat gewiß recht, wenn er schreibt: „Wenn die Philosophie aber gerade zur Kritik steht, kann sie nicht die zureichende Prämisse für die Deduktion des Praxisdesiderates sein“ (ZME 14), nur kritisiert er damit nicht Hartmanns Deutung, sondern die Paradoxie eben des Marxschen Ansatzes – zumal ja junghegelianischer Zeitgeist nicht nur keine zureichende, sondern überhaupt keine *Prämisse* für die gewünschte Deduktion abgeben kann. Folglich kann Meyer die Paradoxie, die sich ergibt, wenn man das Praxisdesiderat als Argument rekonstruiert, nur um den Preis des Verzichts auf ein Argument vermeiden. Die Alternative lautet also: paradoxes Argument oder nichtparadoxe Option?

Den Modus der Verwirklichung der Philosophie denkt Marx, so Meyer, nach einem ‚rationalistischen Aufklärungsmodell‘, demzufolge der Träger der Verwirklichung, um zu ihr fähig zu sein, gewissen intellektuellen und moralischen ‚Adäquatheitsbedingungen‘ genügen muß (ZME 29, 31). Als Ziele des Realisationsdesiderats nennt Meyer die Selbstidentität des Menschen und die Identität von Individuum und Gattung (ZME 33). Bezüglich der Identität von Individuum und Gattung macht er auf interessante Parallelen in Fichtes *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* aufmerksam (ZME 34 f.).² Fichte äußert dort ähnliche Auffassungen wie Marx etwa in *Zur Judenfrage*, wo das Gattungsleben als „Selbstzweck, das individuelle lediglich [als] die Bedingung seiner Möglichkeit“ erscheint (ZME 39). Meyers entscheidende Interpretationsthese lautet, daß das doppelte Identitätspostulat „die moralisch-normative Generalprämisse“ der Marxschen Theorie darstelle (ZME 41). Allerdings soll Marx' Position einer die Norm bewußtmachenden Kritik nicht in abstraktem Moralisieren aufgehen, die Kritik soll vielmehr auf die konkrete soziopolitische Situation bezogen sein, sie muß also, wie man mit einem Kantischen Terminus sagen könnte, die Norm jeweils ‚schematisieren‘. In dieser Position besteht nach Meyer der Marxsche Standpunkt der Theorie/Praxis-Vermittlung (ZME 50 ff., 78).

Wie aber kommt es zur Arbeiterexklusivismusthese und wie wird sie begründet? In einer klugen und kenntnisreichen Darstellung arbeitet Meyer zunächst den Einfluß Franz von Baaders, Hegels und vor allem Lorenz von Steins auf die Marxsche Konzeption vom Proletariat heraus (ZME 55–72); darauf möchte ich jedoch nicht eingehen. Marx' Konzeption des Proletariats sieht Meyer durch zwei Thesen charakterisiert: die (kategoriale) Universalitätsthese und die (empirische) Degradationsthese. Die Universalitätsthese besagt, daß das Proletariat, wie wohl gesellschaftlich partikular, in der empanzipatorischen Verwirklichung der Philosophie legitimerweise eine universelle Mission übernehmen kann, ohne daß es nach Vollzug der Emanzipation zu erneuter Partikularisierung kommt. Meyer ist der Meinung, daß Marx in *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* eine über metaphorisches ‚Begriffsspiel‘ hinausgelangende Begründung der These nicht gelinge (ZME 79 ff.). Die Degradationsthese – unter Degradation versteht Meyer „individualgeschichtlichen Abstieg“ (ZME 277) – besagt, daß das Proletariat die Adäquatheitsbedingungen, denen der Träger der Verwirklichung genügen muß, erfüllt, da es sich ständig neu aus Individuen mit ‚mittelständischem Persönlichkeitshintergrund‘ rekrutiert, die infolge der durch Industrialisierung bedingten „Auflösung des Mittelstandes“ (MEW 1, 390 f.) ins Proletariat absinken und diesem die Fähigkeit zu ‚philosophiegerechtem autonomen Handeln‘ mitteilen oder erhalten (ZME 82 f.). Aufgrund der Degradationsthese kommt Meyer also zu einer Rekonstruktion der Gründe, die Marx zur Einführung des Proletariats bewegen, die derjenigen Hartmanns wieder gerade entgegengesetzt ist (vgl. seine Kritik: ZME 279 ff.). Er hält diese Gründe jedoch nicht für zwingend, da die Degradationsthese nur empirisch und nicht einmal als solche plausibel sei. – Im Anschluß an bereichernde Ausführungen

² Vgl. Fichtes Werke VII, ed. I. H. Fichte, 35 ff.

zu Marx' Entfremdungsbegriff und seinen ‚Quellen‘ (ZME 98–110), die ich hier übergehen muß, wendet Meyer sich erneut der Universalitätsthese zu. Zwar scheint sie auch im Rückgriff auf Ausführungen Bakunins (ZME 111 ff.) an Rationalität nicht zu gewinnen, doch möchte Meyer eine „aufklärerisch gewendete Variante“ (ZME 113) der These gelten lassen, wonach sie „ein lebenspraktisches Kalkül und nicht eine geschichtsmetaphysische Konstruktion“ darstelle (ZME 115). Meyer ist der Meinung, daß auch Marx selbst das Universalitätsargument „letztlich“ in diesem Sinn verstanden habe (ebd.), und er scheint es in dieser Version für akzeptabel zu halten (ZME 117 f.). Er kommt abschließend zu dem Ergebnis, daß die Arbeiterexklusivismusthese weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für die Verwirklichung der Philosophie sei, sondern daß sie die Funktion einer „Wahrscheinlichkeitsbedingung für die praktische Bereitstellung der Interessiertheit und Bereitschaft für die Transformation der philosophischen Forderungen und Einsichten in Handlungsnormen“ (ZME 129 f.) habe.

Meyer vertritt also eine sehr abgeschwächte Version der These vom Proletariat. Trotz der eindrucksvollen Belege, die er anführt, wird nicht jeder von der Deutungsadäquatheit dieser Version überzeugt sein, doch man kann sie ja auch als systematisierende Rekonstruktion verstehen und beurteilen: Die Degradationsthese ist nur empirisch und nicht einmal plausibel. Die Universalitätsthese ist, als Argument verstanden, defekt; wenn man sie im Sinn eines ‚lebenspraktischen Kalküls‘ versteht, ist sie vielleicht nicht mehr defekt, aber sicher auch kein Argument für die Verwirklichung der Philosophie mehr; sie ist dann in eine ‚Wahrscheinlichkeitsbedingung‘ zurückgenommen. In Hartmanns Version verfügt Marx für die These vom Proletariat über ein Argument, das allerdings an einem quid pro quo von anthropologischem und dialektischem Denken leidet. In Howards Version ist die These analytisch wahr, mithin trivial. In Meyers Version verfügt Marx über kein Argument. Die Alternative scheint der zu ähneln, zu der wir schon im Fall der Realisationsthese gelangten: fehlerhaftes Argument oder gar kein Argument?

II. Ökonomiekritik

Mit dem Proletariat hat Marx den realen Träger der praktisch-emanzipatorischen Verwirklichung der Philosophie benannt. Wie aber gelangt er von hier zur Ökonomiekritik? Antwort auf diese Frage bieten die *Pariser Manuskripte*. Deren spätere Veröffentlichung (1932) hat bekanntlich in der Marx-Rezeption eine ganz neue Ausrichtung in Gang gebracht. Man glaubte, einen ‚anthropologisch-humanistischen‘ Marx zu entdecken, der dem ‚reifen‘ Marx des *Kapital*, vor allem aber einem zur leninistisch-stalinistischen ‚Legitimationswissenschaft‘ deprivierten Marxismus entgegengehalten werden könnte. So gewiß nun die *Pariser Manuskripte* so etwas wie eine ‚Anthropologie‘ enthalten, so sehr müßten wir uns wundern, wenn sie sich darin erschöpften. Denn Anthropologie wäre ja, wenn schon nicht unmittelbar Philosophie, so doch jedenfalls *positive* Theorie; was aber würde dann aus dem Kritik- und aus dem Praxis-Gedanken? Wir können also erwarten, daß Marx versucht, Anthropologie mit dem Kritikansatz zu verknüpfen. Dieser Verknüpfung entspringt die Ökonomiekritik.

(1) Hartmann rekonstruiert die Anbahnung der Ökonomiekritik so: Schon im ‚Kategorienfehler‘ des Kritikansatzes liegt eine ‚anthropologische Wendung‘ (MT 40 ff.) beschlossen, die Marx in die Nähe einer Anthropologie à la Feuerbach führt. Mit solcher Anthropologie kann Marx sich jedoch nicht zufrieden geben, denn sie wäre trotz ihrer Frontstellung gegen die Spekulation jedenfalls immer noch positive Lehre. Sie wäre Philosophie, die ein Paradigma vom Wesen des Menschen aufstellt; das Realisationsdesiderat müßte dann eine ethisch-normative Fassung erhalten (MT 127 ff.). Dem Kritikansatz zufolge möchte Marx die Verwirklichung der Philosophie jedoch nicht durch ethischen Appell befördern, sondern er möchte sie ‚algorithmisch‘ gesichert wissen. Deshalb braucht er eine Theorie, in deren Gegenstand (a) „ein objektiver Algorithmus gezeigt werden“ und in der (b) der Träger der Verwirklichung, das Proletariat, „als Geschichtsobjekt und Geschichtssubjekt ausgewiesen und in seinem Prozeß begriffen werden kann“ (MT 135). Eine *ökonomische Kritiktheorie* kann diesen beiden Bedingungen genügen. Sie wäre ineins Kritik der ökonomischen Wirklichkeit und Kritik der nationalökonomischen Theorie, soweit und da diese der zu kritisierenden Wirklichkeit entspricht (MT 138 ff.). Die Kritiktheorie zehrt zwar von einem normativen anthropologischen Paradigma, denn ohne ein

solches fehlte der Kontrast, der Kritik erst greifen läßt, sie darf es jedoch nur implizit als ihre Basis und als ihr Resultat enthalten, denn andernfalls fiel sie in Anthropologie (Philosophie) zurück und gäbe ihren algorithmischen Ansatz preis (MT 142 ff., vgl. 254). Seinem Inhalt nach entspricht das Paradigma dem, was Meyer als Ziel des Realisationsdesiderats angibt (ZME 33): Selbstidentität des Individuums (statt ‚Entfremdung‘) und Identität von Individuum und Gattung (statt des ‚Atomismus‘ der bürgerlichen Gesellschaft). Die Ökonomiekritik selbst soll – im Unterschied zur positiven Einzelwissenschaft der Nationalökonomie, die ihre Bestimmungen ohne Erklärung bloß aufgreift – auch ‚erklären‘ und ‚begreifen‘, was sie kritisiert (vgl. MEW Ergänzungsband 1. Teil, 510 f.). Sie soll *transzendente* Theorie sein, die Erklärung zu geben versucht für (a) die kategoriale Struktur der zu kritisierenden kapitalistischen Ökonomie, (b) die algorithmisch gesicherte Notwendigkeit des Prozesses der Emanzipation und (c) die Möglichkeit einer aus dem Prozeß resultierenden, dem impliziten Paradigma entsprechenden, also affirmativen, gesellschaftlichen Totalität (MT 143). Soweit sie sich in der „Immanenz des Negativen“ (MT 154) hält, das sie erklären und kritisieren will, hat die ökonomische Kritiktheorie an der – wenn auch von ihr nicht begründeten, sondern nur ausgeliehenen – Rationalität transzendenter Theorie teil. Das Negative selbst aber vermag sie nicht herzuleiten, da sie sich dafür auf die anthropologische Basis berufen müßte, was sie, als Kritiktheorie, nicht kann. Systemtheoretisch ergibt sich daraus das Problem, daß die Marxsche Theorie, soweit sie als negativ-transzendente Ökonomiekritik Strenge besitzt, über den affirmativen Grund ihrer Gültigkeit nicht verfügt, daß sie, soweit sie realistisch das Paradigma denkt, nicht kritiktheoretische Strenge besitzt, und daß sie transzendente Kritiktheorie und paradigmatische Anthropologie nur um den Preis eines methodologischen Synkretismus vereinen kann (MT 187 ff.). Dies ist *das* Trilemma der Marxschen Theorie.

Aus Platzgründen muß ich Hartmanns nähere Analysen zum Inhalt der *Pariser Manuskripte* (MT 142–176) und die Einzelheiten der Theoriekritik (MT 176–192) ebenso übergehen wie die Ausführungen zum Problemkreis von Materialismus und Ideologiekritik anhand der *Deutschen Ideologie* (MT 193–238). Ich wende mich also direkt den fünf Hauptpunkten von Hartmanns Rekonstruktion und Kritik der Ökonomiekritik zu, kann freilich, wiederum aus Platzgründen, die Argumentation bestenfalls andeuten.

Methode: Im berühmten Methodenkapitel der *Einleitung zur Kritik der politischen Ökonomie* meint Marx, „daß die Kategorien der bürgerlichen Ökonomie eine Wahrheit für alle andren Gesellschaftsformen besitzen“ (MEW 13, 636). Deshalb sei die „Reihenfolge“ der „ökonomischen Kategorien“ in der Ökonomiekritik „bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben“ (ebd. 638). In der ökonomischen Kategorienlehre, die Marx wünscht, muß das „Konkrete“, da es Explikandum ist, „als Resultat, nicht als Ausgangspunkt“ fungieren; die „wissenschaftlich richtige Methode“, die nämlich, „vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen“, ist demnach kategoriale „Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens“ (ebd. 632). Diese methodische Disposition impliziert eine der Hegelschen Kategorienlehre eng verwandte Theoriestructur (MT 242 ff.). Innerhalb einer solchen Theoriestructur ist das konkrete Resultat der Rekonstruktion (oder ‚Reproduktion‘) durch ihren abstrakten Anfang prinzipiiert. Gerade wegen dieses Prinzipierungsverhältnisses muß das Resultat den Anfang ‚bewahrheiten‘, muß das Konkrete mithin affirmativer Geltungsgrund seiner Herleitung aus dem Abstrakten sein. Da nun aber Marx (anders als Hegel) nicht affirmative Kategorienlehre, sondern Kritiktheorie geben will, wird das abstrakte Prinzip, aus dem das Konkrete, die entwickelte kapitalistische Ökonomie, hergeleitet werden soll, damit es Prinzip eines zu kritisierenden Negativen sein kann, ein negatives Prinzip sein müssen (MT 248 ff.). Die gesamte ökonomiekritische Lehre von der Dysteleologie des Kapitals wird Funktion und Folge ihres Anfangs bei einem negativen Prinzip sein. Und umgekehrt: da das Konkrete wohl Grund, aber eben negativer, kritikwürdiger Grund seiner Herleitung ist, wird es als *Geltungsgrund* jedenfalls nicht in Frage kommen (MT 423 f.).

Prinzipindifferenz: Das erforderliche negative Prinzip und damit der Anfang der kritiktheoretischen ökonomischen Kategorienlehre ist die Ware, Um einen ‚Hebel der Kritik‘ zu haben, muß Marx zugleich Arbeit als implizites anthropologisch-positives „Ko-prinzip“ der ökonomisch negativen Ware einführen (MT 252). Die implizite anthropologische Basis dient sowohl zur vorstellend-realistischen Erklärung des ontologischen Status der Ökonomie insgesamt wie

zur „kritischen *Dijudikation*“ der ökonomischen Basis (der Ware); doch kann nur diese als immanentes Prinzip der transzendentalen „*Erklärung* der Ökonomie“ fungieren (MT 408). Diese ‚Prinzipindifferenz‘ schlägt, als Differenz eben in der Basis der Theorie, auf die durch sie prinzipiierten konkreteren Ebenen durch (MT 409–414). Sofern sich in ihr ein unausgewiesener Synkretismus von realistischer Anthropologie und transzendentaler Kritiktheorie versteckt, ist sie der prinzipientheoretische Hauptfehler der Ökonomiekritik.

Linearität: Das Problem der Linearität ist eine notorische Crux für jede dialektisch-transzendente Theorie von ontisch koexistierendem Realen. Es besagt, daß eine genealogisch erklärende Theorie die Simultaneität von kategorial differenten, ontisch aber koexistierenden Realgebilden, also etwa den Rückeinfluß kategorial konkreterer Gebilde auf abstraktere, nicht fassen kann. Das Problem ist bei Marx aufgrund der vorstellenden Komponente seiner Dialektik (MT 415 ff.) – derzufolge die kategoriale Progression, anders-als bei Hegel, zugleich als Realbewegung soll erscheinen oder diese für jene soll eintreten können – besonders gravierend, da sie zu einem quid pro quo von realistischer Vorstellung und kategorialer Dialektik, von Geschichte und systematischer Theorie verführt (MT 424 ff.). Ein Beispiel: In der Mehrwerttheorie setzt Marx das konstante Kapital, da es noch nicht erklärt ist, gleich Null, so daß die Mehrwerterschöpfung als Leistung ausschließlich des variablen Kapitals erscheint; unter Bedingungen kapitalistisch-industrieller Produktion muß das konstante Kapital jedoch immer schon vorausgesetzt werden; das transzendental nicht abgeleitete konstante Kapital wird dann später, aber eben genetisch-realistisch, durch die ‚ursprüngliche Akkumulation‘ erklärt; für die nicht gegebene kategoriale Ableitung tritt ein historisches Faktum ein (MT 318 ff., 426 ff.). – Das methodologische Problem der Linearität läßt Zweifel an der Möglichkeit überhaupt einer transzendental-erklärenden Ökonomietheorie aufkommen. Denn auch wenn der speziell Marxsche Fehler eines quid pro quo von genetischem und systematischem Denken vermieden und die Kritiktheorie in affirmative Kategorienlehre um- oder eingebaut würde, wäre schwer zu sehen, wie eine transzendente Erklärung ökonomischer Bestimmungen möglich sein soll, die deren Simultaneität nicht zu unterschlagen gezwungen ist, die also, was sie erklärt, durch die Erklärung nicht zugleich verfälscht. Auch Hartmann scheint sich in dieser Frage nicht sicher zu sein (vgl. MT 404).

Wesenslogik: Das Kapital erscheint in der Ökonomiekritik als objektives ‚Wesen‘ (im Sinn der Hegelschen Logik), das einerseits sein ohnmächtiges Oppositem, die arbeitenden Subjekte oder das Proletariat als ganzes, beherrscht, das aber andererseits aufgrund der in ihm gesetzten wesenslogischen Widersprüchlichkeit in einem diese sukzessiv verschärfenden Prozeß autodynamisch auf seine Zerstörung zutreibt (MT 455 ff.). Hartmann kritisiert die wesenslogische Deutung der Ökonomie als den kategorialen Fehler der Ökonomiekritik; diese begründe die Wesenskonzeption nicht, sondern setze „sie – im ‚nationalökonomischen Faktum‘, das sie damit erklären will – voraus“ (MT 458). Nicht nur ist die Wesenslogik der Ökonomiekritik nicht hergeleitet, die Negation der Negation (= die Zerstörung des Kapitals) führt auch zu keiner höheren ‚begriffslogischen‘ Synthese, sondern bedeutet den Rückfall in die nur ‚seinslogisch‘ zu denkende Assoziation kommunistischen Gattungslebens, in, methodologisch gewendet, Anthropologie (MT 188, 457, 484).

Kritiktheorie: Der systemtheoretische, alle andern Mängel beherrschende Kardinalfehler der Marxschen Ökonomiekritik ist ihre kritiktheoretische Struktur. Infolge dieser Struktur kann sie den Grund ihrer Geltung, der als *Geltungsgrund* strukturell affirmativ sein müßte und dessen sie bedürfte, um sich rational legitimieren zu können, nicht fassen (MT 460 ff.). Und da sie das nicht kann, ist sie nicht nur „Theorie von etwas Utopischem, sondern Utopie eines Theorietyps“ (MT 585). In ihrer Berechtigung ausgewiesene Kritik läßt sich nur vom Boden strukturell affirmativer Theorie aus führen. Diese ist wegen ihrer begründungstheoretisch unerläßlichen Affirmativität noch längst nicht ‚Rechtfertigungsideo-logie‘³.

³ Einwände gegen Hartmanns Kritik der Ökonomiekritik (insbesondere der Warenanalyse und der Arbeitswertlehre), die sich auf dessen Reflexionsniveau erfreulicherweise einlassen, hat Hans-Georg Backhaus in dem Aufsatz *Materialien zur Rekonstruktion der Marxschen Werttheorie 2* (in: Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 3 [Frankfurt a. M. 1975] 122–159,

(2) Klaus Reichelt versucht im Hauptteil seines Buches *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx* (= SKM) eine Analyse des Theorieansatzes und der Theiestruktur der Ökonomiekritik anhand der Progression von ‚Ware‘ über ‚Geld‘ zu ‚Kapital‘. Er geht dabei – im Gegenzug gegen eine rein positiv-wissenschaftliche Deutung oder Kritik der Ökonomiekritik – von der Überzeugung aus, daß die Hegelsche Philosophie „überraschende Parallelitäten mit dem Marxschen System aufweist und teilweise unmittelbar methodisches Vorbild für Marx ist“ (SKM 77). Eine solche Vorbildfunktion glaubt Reichelt vor allem in drei Punkten konstatieren zu können: (a) Marx übernimmt für die Ökonomiekritik das Hegelsche Kategorialitätstheorem, also den Standpunkt prinzipieller Identität von Begriff und Realität (SKM 76 f.). (b) Marx' Verhältnis zur klassischen Ökonomietheorie (Smith, Ricardo) entspricht in etwa Hegels Verhältnis zu Kants Kategorienlehre (und zur neuzeitlichen Naturwissenschaft): Marx wie Hegel sind auf das durch die klassische Ökonomietheorie bzw. durch die Philosophie Kants (und die Wissenschaften) schon theoretisch aufbereitete Kategorienmaterial einerseits angewiesen, andererseits monieren beide an ihren Vorgängern, daß sie dieses Material nur angegriffen und daß sie es nicht in einen Ableitungszusammenhang gebracht hätten. Marx' Ökonomiekritik ist mithin als der Versuch zu lesen, die nationalökonomischen Kategorien in einer ‚dialektischen Darstellung‘ herzuleiten (SKM 16, 93, 155, 173 f.). Da nun aber die Nationalökonomie und die ihr korrespondierende Wirklichkeit Gegenstand der *Kritik* sind, und da das Kritisierte der Kritik zufolge verschwinden wird, ist deren dialektisch-materialistische Methode „Methode auf Widerruf“ (SKM 81, 264, vgl. 230), die nur dort Geltung hat, „wo sich ein Allgemeines auf Kosten eines Individuellen durchsetzt“ (SKM 81). (c) Das sich auf Kosten des Individuellen durchsetzende Allgemeine ist das Kapital. Der Kapitalbegriff, so Reichelts These, ist strukturell affin oder sogar identisch mit Hegels Geistbegriff. Beide sind charakterisiert durch Subjektivität und Prozessualität (SKM 76 ff., 134, 248 f., 255). – Weitere Ausführungen von philosophischem Interesse – die in den Einzelheiten lehrreichen Analysen Reichelts zu den ökonomietheoretischen Fragen lasse ich aus – betreffen das Verhältnis von ‚logischer‘ und ‚historischer‘ Methode (SKM 126 ff.). Reichelt lehnt sich an die Auffassung an, die Engels in seiner Besprechung von *Zur Kritik der politischen Ökonomie* vertritt. Engels meint, die logische Entwicklung sei die richtige, sie gebe aber zugleich – sozusagen in idealtypischer Reinheit – die historische wieder (vgl. MEW 13, 474 f.). Entsprechend glaubt Reichelt, daß logische und historische Entwicklung zwar zu unterscheiden, also nicht identisch (SKM 133, 165, 227), andererseits aber doch parallel oder kongruent seien (SKM 136, 166, 255). Er spricht von einer „eigenartigen Verschlingung von historisch-beschreibender und immanent-genetischer Methode“ (SKM 166). Eine wirkliche Durchleuchtung der ‚Eigenart‘ dieser ‚Verschlingung‘ gelingt ihm jedoch, soweit ich sehe, nicht. Insofern wird sich auf Reichelts Ausführungen wohl die Kritik anwenden lassen, die Hartmann gegen J. Zelenýs Versuch, die Methode der Ökonomiekritik als einheitlich ‚strukturell-genetische‘ zu deuten, vorgebracht hat (vgl. MT 452 ff.).

Kritik scheint vor allem Reichelts Behauptung einer strukturellen Affinität oder Identität von Marx' Kapitalbegriff und Hegels Geistbegriff und die in ihr sich manifestierende Fehldeutung beider Begriffe zu verdienen: (a) Die zwei oder drei Charakteristika, die Reichelt für seine Behauptung vorbringt (Subjektivität, Prozessualität und als drittes vielleicht: ‚Allgemeines, das sich auf Kosten des Individuellen durchsetzt‘), sind viel zu abstrakt, um als Beleg für die Affinität so konkreter und hochkomplexer Begriffe wie Kapital und Geist ausreichen zu können. Reichelt wird selbst Opfer dieser Abstraktion, wenn er an einer anderen Stelle auch noch eine

bes. 147 ff., 152 ff., 156 f.) vorgebracht. Ein Urteil über diese Einwände scheint mir noch nicht möglich, da ihre Gültigkeit wesentlich von der Rationalität der von Backhaus in Aussicht gestellten, bisher (März 1976) aber noch nicht gelieferten Rekonstruktion der Wertlehre abhängt (die schon erschienenen Beiträge enthalten nicht positive Rekonstruktion, sondern Kritik anderer Deutungen). – Hartmanns Haupteinwand, seine Kritik an der begründungstheoretischen Unzulänglichkeit der Kritiktheorie, wird auch dann nicht tangiert, wenn man meint, die Ökonomiekritik sei ähnlich wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* tiefenstrukturell durch eine kategoriale Logik organisiert. Das zeigt der Beitrag von Johannes Heinrichs, *Marx in Hegelscher Sicht* (in: *Theologie und Philosophie* 49 [1974] 1–36, bes. 28 ff.).

Affinität von Geist und Marx'schem Gattungswesen feststellen zu können glaubt (SKM 41). Dann bestünde also eine Strukturverwandtschaft von Geist und Kapital und Gattungswesen! (b) Nach den Analysen, die Hartmann und andere Autoren⁴ gegeben haben, kann wohl kein Zweifel mehr daran sein, daß das Kapital *wesenslogische* Struktur hat. Wenn es Hegels Geistbegriff affin wäre, müßte es jedoch *begriffslogisch* prinzipiiert sein. (c) Hegel versteht unter Geist keineswegs ein sich auf Kosten des Individuellen durchsetzendes Allgemeines. Die Allgemeinheit, die der Geist besitzt, ist vielmehr „ein gegenseitiges Anerkennen“⁵ der Individuen. Und selbst wo Geist wie im Fall des *objektiven* Geistes wesenslogisch-antagonistische Charakteristika haben und dann vielleicht auch einmal als sich durchsetzendes Allgemeines erscheinen kann, sind diese der begriffslogisch-affirmativen Prinzipiierung *subordiniert*. Seine Subjektivität besteht nicht darin, daß er sich Anderem imponiert, sondern darin, daß er im ‚Anerkennen‘ des Anderen bei sich ist.

(3) Gerhard Pfafferotts Buch *Karl Marx und das Problem der Wirklichkeit* (= MPW) bietet eine „an der analytischen Wissenschaftstheorie orientierte“ (MPW 237) Untersuchung zum, wie der Untertitel sagt, „Methodenpluralismus“ des Marx'schen Werkes. Pfafferott geht von der These aus, daß Marx eine kategoriale oder ‚dialektisch-totalisierende‘ Theorie der Wirklichkeit nicht für möglich gehalten (MPW 22 ff.) und deshalb eine ‚dimensionalisierende‘ Behandlung der Wirklichkeit versucht habe (MPW 25 f.). Einer jeden der dabei verwandten Methoden korrespondierend ein reduziertes ‚Wirklichkeitskonstrukt‘, das als ebenso partiales wie vorläufiges ‚Explikat‘ des ohne es unbestimmten Wirklichkeitsbegriffs fungiere (MPW 26 f.). ‚Operationalität‘, d. h. die beobachtungssprachliche Verifizierbarkeit theoriesprachlich formulierter Einsichten, soll sowohl Kriterium der Berechtigung des jeweiligen Wirklichkeitskonstrukts (MPW 26 f.) wie das „einigende Band“ der „pluralistischen Methodenpraxis“ sein (MPW 236). Das „Prinzip der Praktikabilität“, wonach die Theorie bloßer „Gebrauchswert“ und nur durch „Nutzen und Anwendbarkeit in der Praxis“ legitimiert sei (MPW 35), soll dem Marx'schen Werk seine Einheit verleihen; auch die Theorie/Praxis-Vermittlung sei so zu verstehen (MPW 237). – Im Anschluß an den „Entwurf eines Verfahrens für eine wortschatzstatistische Untersuchung von ‚Wirklichkeit‘ und ‚wirklich‘“ (MPW 45–52), den man, zumal er im Buch nicht ‚operationalisiert‘ wird und weiter keine Funktion übernimmt, wohl am besten mit höflichem Schweigen übergeht, unterscheidet Pfafferott vier Methoden und korrelative Wirklichkeitskonstrukte: eine ‚antithetisch-reversibel verfahrenende Methode‘ in den Frühschriften (MPW 53–94), eine ‚strukturelle Methode‘, die für die Theorie der *Deutschen Ideologie* maßgeblich sein soll (MPW 95 bis 148) und, mit Bezug auf die Ökonomiekritik, eine ‚dialektische‘ (MPW 149–212) und eine ‚modelltheoretische‘ Methode (MPW 213–235). Ich möchte nur auf die beiden letzten kurz eingehen: Von der dialektischen Methode heißt es zunächst, sie sei ‚historischer Natur‘ (MPW 157 ff.). Dann gerät aber die „rein historische Betrachtungsweise . . . in Schwierigkeiten“ (MPW 163), bis sich ergibt, daß „der historische Aspekt . . . stets der logischen Behandlung untergeordnet“ ist (MPW 165). Das dieser Methode, die vor allem in der Arbeitswertlehre zur Anwendung kommt, entsprechende „reduktionalistische Wirklichkeitsobjekt“ ist die „kapitalistische Produktionsweise“ (MPW 205). Da die im Konstrukt verwandten Begriffe ‚operationalisierbar‘ sind, genügt die dialektische Methode den eingangs postulierten Bedingungen (MPW 206). Die modelltheoretische Methode sieht Pfafferott beispielsweise darin am Werk, daß im *Kapital* die Analyse ausschließlich auf der sozioökonomischen Ebene geführt wird, der Staat, die politische Ebene, also abgeblendet bleibt (MPW 225). Sie bewirkt eine noch stärkere Vereinfachung und Operationalisierbarkeit des korrelativen ‚Wirklichkeitskonstrukts‘ als die anderen Methoden (MPW 236 f.).

⁴ Vgl. Rüdiger Bubner, *Logik und Kapital* (in: ders., *Dialektik und Wissenschaft* [Frankfurt a. M. 1973] 44–88) und Hans-Jürgen Krahl, *Bemerkungen zum Verhältnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik* (in: Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, ed. Oskar Negt [Frankfurt a. M. 1970] 137–150).

⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, 471. Hegel spricht an dieser Stelle vom absoluten Geist.

Kritik provoziert Pfafferotts Buch sicher in mancher Hinsicht. Nach allem, was wir zu Marx' Idee einer Theorie/Praxis-Vermittlung gehört haben, wäre es wirklich erstaunlich, wenn sie sich in der pragmatischen Forderung nach ‚Praktikabilität‘ der Theorie erschöpfte. Auch die Frage nach der Einheit der unterschiedenen methodischen Ansätze schneidet Pfafferott kurzentschlossen mit einer pragmatischen Antwort ab, wenn er erklärt, die Einheit der ‚pluralistischen Methodenpraxis‘ bestehe in der ‚Operationalität‘. Mehr soll sich dazu nicht sagen lassen? Man wüßte doch gern, worin die Einheit nicht nur der Methodenpraxis, sondern die der Methodologie selbst ihren Grund hat. Vielleicht wieder in der Praktikabilität? Zweifel melden sich auch angesichts der Generalprämisse der Interpretation, wonach Marx selbst aus kategorialer Skepsis zu positivistischer ‚Dimensionalisierung‘ der Wirklichkeit übergegangen sei. Wie stünde es dann mit einer Stelle wie der, die Reichelt als Beleg für seine These, Marx habe Hegels Kategorialitätstheorem beibehalten (SKM 76), anführt: „In solcher allgemeinen Untersuchung wird überhaupt immer vorausgesetzt, daß die wirklichen Verhältnisse ihrem Begriff entsprechen, oder was dasselbe, werden die wirklichen Verhältnisse nur dargestellt, soweit sie ihren eignen allgemeinen Typus ausdrücken“ (MEW 25, 152)? Die transzendental-kritiktheoretische Gesamtstruktur der Ökonomiekritik vermag Pfafferott, da sie sich der Zerstückelung in nur in puncto Operationalität konvergierende Partialmethoden nicht fügt, nicht zu fassen. Und um zu erklären, warum Marx den Staat in der Ökonomiekritik außer acht läßt, muß man nicht eine ‚modelltheoretische‘ Methode bemühen; der Staat ist in Marx' Selbstverständnis vielmehr deshalb zu vernachlässigen, weil er, wie man schon in *Manifest* nachlesen kann, „nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisie verwaltet“, ist (MEW 4, 464), weil, mit andern Worten, die politische Ebene durch und durch von der sozioökonomischen beherrscht wird. – Trotz dieser und weiterer Schwächen bietet das Buch im Detail fruchtbare Ansätze insbesondere für die Aufklärung der sachtheoretischen (positiv-wissenschaftlichen) Elemente der Marxschen Theorie. Es ist deshalb heranzuziehen etwa für die Frage nach dem Verhältnis von makrostrukturell-transzendentalen und mikrostrukturell-einzelwissenschaftlichen (deskriptiven) Theorieelementen in der Ökonomiekritik. Und mit Bezug auf diese – auch systematisch relevante – Frage bietet die Ökonomiekritik angesichts ihres für eine transzendente Theorie außerordentlichen sachtheoretischen Details gewiß reiches Material für methodologische ‚Fallstudien‘.

III. Emanzipation und Kommunismus

Schon der junge Marx sieht im Proletariat den realen Träger, das Subjekt der geforderten praktischen Verwirklichung der Philosophie. In der Ökonomiekritik tritt das Proletariat dann aber thematisch zurück, und es erscheint als bloßes Objekt des Kapitals. Wir müssen nun noch einen Blick darauf werfen, wie Marx die Realisationstheese mit der Ökonomiekritik zusammenbringt.

(1) Meyer schwächt im ersten Teil seiner Interpretation die These vom Proletariat zu einem ‚lebenspraktischen Kalkül‘ und zu einer ‚Wahrscheinlichkeitsbedingung‘ ab. Dabei ist er entschieden der Meinung, daß auch Marx selbst Emanzipation ausschließlich als subjektiv-praktische Leistung des Proletariats angesehen habe. Im zweiten Teil seines Buches versucht Meyer nun zu zeigen, wie sich das unter dem Einfluß von Marx' sozioökonomischen Studien und Analysen ab 1844/45 ändert und wie es aufgrund dieser Änderung zu einer ‚Strukturambivalenz‘ im Werk des ‚reifen‘ Marx kommt: Sozioökonomische Analysen belehren Marx darüber, daß das Proletariat faktisch den für den Träger der Emanzipation aufgestellten ‚Adäquatheitsbedingungen‘ nicht genügt (ZME 131–145). Das ‚quasiphysische‘ Ideologiemodell (etwa der *Deutschen Ideologie*) muß Zweifel an der Möglichkeit autonomer proletarischer Praxis noch verstärken (ZME 146 ff.). Es besteht also ein Zwiespalt zwischen der emanzipatorischen Mission des Proletariats, die es aber nur ausfüllen kann, wenn es bestimmten Bedingungen genügt, und seiner faktischen deprivierten Verfassung, die es von der Möglichkeit, diesen Bedingungen zu entsprechen, gerade abschneidet. Meyer diskutiert nun verschiedene Vorschläge (von Tillich, Lukács, Lenin), diesen Zwiespalt zu überbrücken, und er weist überzeugend nach, daß keiner dieser Vorschläge mit Marx' eigenen Prämissen vereinbart werden kann (ZME 167–194). Seine

weitere These ist, daß Marx sich aufgrund des offensichtlichen Konflikts zwischen dem ursprünglichen Emanzipationstheorem und den sozioökonomischen Analysen zu kategorialen Korrekturen gezwungen gesehen habe, die einerseits eine modifizierte Beibehaltung des frühen Praxis-Ansatzes, andererseits eine objektivistisch-geschichtsmetaphysische Wendung, und damit insgesamt eine tiefgehende ‚Strukturambivalenz‘ im Denken des reifen Marx mit sich brachten (ZME 195 f.). Diese Strukturambivalenz manifestiert sich im Begriff des Proletariats, im Ideologiebegriff, im Wissenschaftsbegriff, im Staatsbegriff und im Emanzipationsmodell (ZME 197 bis 237). Meyer kommt abschließend zu dem Ergebnis, daß der Zwiespalt zwischen subjektiv-praktischer und objektiv-geschichtsmetaphysischer Verwirklichung der Philosophie, der sich in einer jeden dieser Kategorien nachweisen läßt, „auch nicht durch eine Überkategorie des Systems selbst befriedigend aufgelöst werden kann“ (ZME 239, vgl. 238 ff.).

(2) Der von Meyer herausgearbeiteten Ambivalenz von subjektiver und objektiver Verwirklichung der Philosophie entspricht bei Hartmann in etwa die Alternative von ‚positivem‘ und ‚negativem‘ Weg. Ich möchte nun, statt Hartmanns Ausführungen zu dieser Alternative nachzuzeichnen, versuchen, seine Kritik an Marx‘ sozioökonomischer Zielkonzeption, dem Kommunismus, zusammenzufassen. Damit wäre auch thematisch eine gewisse Abrundung erreicht. – Marx sieht bekanntlich das Ziel und Resultat der über welchen Weg auch immer ablaufenden Emanzipation in einer, wie es im *Manifest* heißt, „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW 4, 482). Diese kommunistische Assoziation läßt sich innerhalb der Kritiktheorie natürlich nicht klarmachen (MT 479 ff.). Man kann aber dem Resultat der Emanzipation gleichwohl seinen Platz in einer ‚Gesamtdialektik‘ zuweisen, die folgende Makrostruktur hat: Gattungslieben (seinslogische Unmittelbarkeit; paradigmatische Anthropologie) – kapitalistische Ökonomie (wesenslogische Differenz; transzendente Kritiktheorie) – kommunistische Assoziation. Die Zielkonzeption der kommunistischen Assoziation, die als affirmativ gemeinte Totalität systemtheoretisch begriffslagige Struktur haben müßte, ist de facto nur explizite Setzung des unmittelbaren Gattungsliebens und hat wie dieses seinslogische Struktur, ist also kategorial außerordentlich arm (MT 480 ff.). Da „alle Bestimmtheit nur der Kritiktheorie angehört“ (MT 517), kann von der nachrevolutionären Positivität des Kommunismus nur ‚vorstellend‘ die Rede sein. Soweit Marx selbst jene ‚Gesamtdialektik‘ andeutet oder gar entfaltet, gibt er den kritiktheoretischen Ansatz preis und kehrt zur Philosophie zurück (MT 482 ff.).

Unter Bedingungen einer kommunistischen Ökonomie auf industriellem Produktionsniveau wäre ‚Ausbeutung‘ der Arbeiter ebenso unumgänglich wie sie es unter kapitalistischen Bedingungen sein mag: für Investitionen und andere Maßnahmen, die zur Aufrechterhaltung der Produktivität erforderlich sind, ist in jedem Fall ein ‚Mehrwert‘ zu erarbeiten – auch wenn die Produktionsmittel vergesellschaftet sind und der Mehrwert unter gesellschaftlicher Kontrolle eingestrichen wird. Ökonomisch hätte der Kommunismus also kaum einen Vorzug, so daß die für ihn vorgebrachten Gründe nur politisch-ethischer Art sein können (MT 320 ff., 522 f.). Gerade die (politisch-ethisch vielleicht wünschenswerte) gesellschaftliche Kontrolle der Ökonomie stößt aber auf die ‚anthropologische Schranke‘ der Asozialität des Interesses an Gebrauchswerten und ist deshalb, will man sie gegen diese Schranke durchsetzen, anders als repressiv gar nicht denkbar (MT 524 ff.). – Die kritiktheoretische Unbestimmtheit des Kommunismus schlägt sich im Fall seiner politischen Positivität darin nieder, daß die Strukturen, die er aufweist, nur von dem, was er bekämpft, her verständlich zu machen sind, daß sie also nur als für die Repression kapitalistischer Reste unerläßlich legitimiert werden können (MT 536 f.). Da der Kommunismus nur unter der Bedingung, kein Opposium mehr zu haben, also nur in internationalistischer Realtotalität erreichbar wäre, diese aber empirisch höchst unwahrscheinlich ist, stellt er „eine Utopie, die die Unmöglichkeit der Verwirklichung . . . in sich eingebaut hat“, dar (MT 540). In dem Maße wie der ‚Übergang‘ zum Kommunismus immerwährt, ist die für ihn legitimierte Repression festgeschrieben. Es kommt also, statt zur seinslogisch zu denkenden Assoziation, erneut zu einem wesenslogischen Verhältnis, zur Herrschaft partikularer Gruppen⁶. Hartmann

⁶ Deshalb kann man auch zweifeln, ob diejenigen, die glauben, Marx vor dem Marxismus

rekurriert für diese Kritik auf einschlägige Analysen, die Sartre in *Critique de la raison dialectique* gegeben hat (MT 542 ff.). Im übrigen wäre, wenn man von der Unerreichbarkeit des Kommunismus einmal absieht, auch die Zielkonzeption der Assoziation selbst als eine seinslogische Reduktion von Sozialität zu kritisieren, die Freiheit, indem sie das individuelle Leben im Gattungslieben aufgehen lassen will (so in den *Pariser Manuskripten*: cf. MEW Ergänzungsband 1. Teil, 538 f.), auslöscht, statt sie zu ermöglichen (vgl. MT 168–176). Der begriffologisch explikable Reichtum sozialer und politischer Strukturen, wie Hegel ihn entfaltet, wird von Marx in unterschiedsloses Gattungslieben nivelliert.

IV. Schluß

Soweit die besprochenen Bücher neben Darstellung und Interpretation auch eine argumentative Rekonstruktion und Kritik der Gesamtheorie oder einzelner Theoriestücke bieten – und das ist zumindest bei den Büchern von Hartmann und Meyer der Fall –, können wir die Hauptpunkte dieser Rekonstruktion und Kritik etwa so zusammenfassen: (a) Die Realisationsthese ist ein paradoxes Argument (Hartmann) oder eine nicht-paradoxe Option (Meyer). (b) Die These vom Proletariat ist ein falsches Argument (Hartmann) oder analytisch wahr, mithin trivial (Howard) oder kein Argument, sondern ein ‚lebenspraktisches Kalkül‘ bzw. eine ‚Wahrscheinlichkeitsbedingung‘ (Meyer). (c) Die Ökonomiekritik hat die beiden Hauptmängel der kritiktheoretischen Struktur, wodurch die begründungstheoretisch unerläßliche Affirmativität zunichte wird und die resultierende Dysteleologie der kapitalistischen Ökonomie als Funktion des abstrakten Ansatzes bei einem negativen Prinzip erscheint, und der Vermischung von realistischen und kategorialen Denken, wodurch es zu einem quid pro quo von genetisch-vorstellender und systematischer Theorie kommt (Hartmann). (d) Die Emanzipationstheorie leidet an einer tiefstehenden Strukturambivalenz, die zu gegensätzlichen Lösungen zentraler Probleme führt, ohne daß diese Gegensätzlichkeit durch die Marx zur Verfügung stehenden theoretischen Mittel zu beheben wäre (Meyer). (e) Der Kommunismus als Ziel ist eine seinslogische Reduktion von Sozialität, in das seine Nichterreichbarkeit und damit wesenslogische Repression als Dauer-Übergang eingebaut ist (Hartmann).

Das philosophische Urteil über die Marxsche Theorie fällt also aufs Ganze gesehen kritisch aus. Es lautet, daß zentrale Argumente unhaltbar sind, daß wichtige Theoriestücke an immanenten Widersprüchen leiden oder hinter anderswo erreichte Lösungen zurückfallen und daß die Gesamtheorie strukturell utopisch ist. Es sagt aber auch, daß viele dieser Argumente und Theoriestücke von außergewöhnlichem Raffinement sind und daß die Gesamtheorie ein hochkomplexes und philosophisch interessantes Gebilde darstellt, das zudem eine Fülle richtiger deskriptiver Einsichten enthält, die hier nur deshalb nicht zur Sprache kommen konnten, weil sie philosophisch neutral sind. Künftige Sozialphilosophie wird beileibe nicht nur daran zu messen sein, ob es ihr gelingt, die Mängel der Marxschen Theorie zu vermeiden, sie wird vor allem, wenn vielleicht auch überwiegend negativ, von Marx lernen und darauf bedacht sein müssen, das von ihm erreichte Niveau nicht zu unterbieten.

Reinhold Aschenberg (Tübingen)

und insbesondere vor der politisch-ökonomischen Positivität sich ‚sozialistisch‘ nennender Staaten in Schutz nehmen zu können, so ohne weiteres im Recht sind. Der bislang letzte große Versuch in dieser Richtung liegt vor bei Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme* (Paris 1974).

Fritz J. Raddatz, *Karl Marx. Eine politische Biographie*, Hoffmann und Campe, Hamburg 1975, 539 S.

Werner Sombart hat die Erfahrung formuliert, die so mancher hat machen müssen, als er – das bekannte strahlende Bild des „großen Arbeiterführers“ vor Augen¹ – begann, den 1913 veröffentlichten Briefwechsel zwischen Marx und Engels zu lesen. Da schienen sich die altvertrauten Züge im verehrten Bild des Vaters der proletarischen Bewegung eigenartig zu verwandeln. Das schon erstarrte Denkmal wurde wieder lebendig, und es zeigte dem zur Bewunderung bereiten Auge, was es nicht erwartet hatte: statt des ehrlichen Revolutionärs den taktierenden Intriganten, statt des Lehrers der Emanzipation den herrschsüchtigen Diktator, statt des Verkünders einer neuen Solidarität den gehässigen, haßverzerrten, seine Freundschaften mit unschöner Regelmäßigkeit brechenden Egomane, kurz: einen „Zerrissenen“, der im großen Welttheater nicht eine liebenswerte Rolle von Nestroy, sondern eher die traurige Figur eines Mannes spielt, dessen Leben seine Ideale in jedem Akt desavouiert. „... bei der Lektüre dieser Briefe“, schrieb der ernüchterte, enttäuschte Sombart, „kann einen doch ein Grausen überkommen... c' est dégoûtant – nach Inhalt und Form. Es ist wahrhaft grauenhaft, welche durch und durch zerfressene Seele in *Marx* gehaust hat.“²

Seit der Briefwechsel (der in der Ausgabe von Bebel und Bernstein sogar noch geschönt war!) den ganz anderen Marx enthüllte, haben die Versuche nicht aufgehört, das Denkmal vom Sockel zu stoßen. Zwar sind die Vertreter des „Marxpfaffentums“³ auch heute nicht ausgestorben, aber mit der Zeit ist die Reihe derer angewachsen, die vor dem Monument weder Kränze niederlegen noch Weihrauch verbrennen wollen, sei es weil sie enttäuschte ehemalige Verehrer sind (wie Sombart), sei es weil sie Lust verspüren an der Entmythologisierung einer Legende (wie Schwarzschild⁴), sei es weil sie mit Hilfe Adlerscher Individualpsychologie (wie Rühle⁵) oder einiger Faustregeln der Psychoanalyse (wie Künzli⁶) die unbewussten Triebfedern im Leben und Handeln dieses komplizierten Charakters aufdecken wollen, sei es weil man letztlich darauf hoffte, das stürzende Denkmal werde ein wenig von seiner Theorie unter den eigenen Trümmern begraben. Wenn der große Götze stürzt, so denkt man, reißt er mit sich ein wenig von seiner Theorie und vielleicht sogar die kleineren Standbilder all jener Nebengötter, die in seinem Namen auch für sich Verehrung beanspruchen.

Fritz J. Raddatz, der als Herausgeber von Mehring und Tucholsky sowie als guter Kenner der DDR-Literatur bekannt ist, ist der bisher letzte in der Reihe der Marx-Biographen, der den revolutionären Heiligen-Legenden die vita des unheiligen Marx gegenüberstellen will. Etwas von Sombart, Schwarzschild, Rühle und Künzli in einem, versucht er, aus der Bewältigung eigener Erfahrungen in der DDR, aus der Freude an Entmythologisierung und Psychologisierung die Ingredienzien für den Explosionsstoff zu bereiten, mit dem er die Feier vor dem Denkmal des proletarischen Heros zu stören gedenkt. Was dabei, aus der Mischung der brisanten Elemente, entstanden ist, ist ein schillerndes Buch, das den Leser anzieht und verwirrt, ein Buch, das Bewunderung, aber auch Ärger und Abscheu hervorruft, ein Buch jedenfalls, dem man schwer mit abgeklärter Ruhe begegnen kann.

Wie nicht anders zu erwarten, hat die Biographie zunächst dort Anstoß erregt, wo man die

¹ Typisch die Lobeshymne, mit welcher man den Helden auf dem Waschzettel der Mehring-Biographie heute noch feiert: „der geniale Denker und leidenschaftliche politische Kämpfer, der hervorragende Wissenschaftler und glänzende Publizist, aber auch der aufopferungsvolle Freund und Kampfgefährte, der liebende Gatte und der Vater, der seinen Kindern Vorbild, Lehrer und begehrter Spielgefährte ist...“ usf. Mehrings Biographie ist freilich unvergleichlich realistischer als diese DDR-Byzantinismen. F. Mehring, *Karl Marx. Geschichte seines Lebens* (Berlin 1974).

² W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus. Erster Band. Die Lehre* (Jena 1924) 70.

³ Mehring, a. a. O. 8.

⁴ L. Schwarzschild, *Der rote Preuße. Leben und Legende von Karl Marx* (Stuttgart 1954).

⁵ O. Rühle, *Karl Marx. Leben und Werk* (Hellerau bei Dresden 1928).

⁶ A. Künzli, *Karl Marx. Eine Psychographie* (Wien/Frankfurt/Zürich 1966).

Marx-Denkmäler streng bewacht. So hat der DDR-Philosoph Harich sogleich (in einer gewiß brillant-giftigen Rezension) gegen den Denkmalschänder vorzugehen versucht⁷, zunächst sachliche Argumente quasi als Wurfgeschosse benutzend, dann aber auch tief ins Arsenal stalinistischer Literaturkritik greifend, um die Pfeile unbeweisbarer Behauptungen und Verdächtigungen auf den Ketzler niederprasseln zu lassen: R. plagiiere von Rühle, er leiste sich einen historischen Schnitzer nach dem anderen, seine Absicht sei es nur, sich bei der bundesrepublikanischen Rechten zu empfehlen. Getroffen hat Harich seinen Gegner mit diesen Vorwürfen kaum; der Plagiatsvorwurf läßt sich in keiner Weise halten⁸, die Zahl der – unleugbaren – historischen Fehlleistungen ist begrenzt. Zählen wir die von Harich und Golo Mann⁹ gefundenen Fehler, so ergeben sich drei: 1. kann Lassalle 1843 kaum „zu Hegel nach Berlin“ (258) gegangen sein, es sei denn, wie Harich ganz richtig bemerkt, auf den „Dorotheenstädtischen Friedhof“; 2. war Trier 1815 tatsächlich noch nicht „Hauptstadt“ der „Rheinprovinz“ (18), was wieder Harich historisch richtigstellt; und 3. vermengt R., was Golo Mann nicht entgangen ist, Aussagen über Wilhelm I. mit solchen über Wilhelm II. (402 f.). Schnitzer dieser Art begegnen dem Leser dieser Biographie nicht gerade selten. Denn 4. gründete Arnold Ruge 1838 nicht die „Deutschen“ (531), sondern die „Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“, die erst ab 1. Juli 1841 in „Deutsche Jahrbücher . . .“ umgetauft wurden; 5. werden nicht nur Wilhelm I. und II., sondern auch Marx und Hegel vertauscht, soll es doch Marx „in seinen ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘“ darum gegangen sein, Staat und Gesellschaft zu versöhnen (389), und 6. wird, als R. den berühmten Satz „Die Religion ist das Opium des Volkes“ kommentiert, von ihm kühn behauptet: „So hatte bisher noch niemand argumentiert – so hatte auch noch niemand formuliert“ (61), eine These, die in doppelter Hinsicht falsch sein dürfte; denn so „argumentiert“ und zum Teil auch „formuliert“ hatten vor Marx Arnold Ruge, Bruno Bauer und Moses Hefß, vielleicht sogar schon Hegel¹⁰.

Freilich, so ärgerlich solche Schnitzer sind, sie haben eher den Charakter von Flüchtigkeitsfehlern als von schwerwiegenden Entgleisungen. Fehler dieser Art kommen in den besten Büchern vor; sie rechtfertigen weder den Wirbel, der um diese Veröffentlichung bisher veranstaltet wurde, noch liefern sie einen Maßstab für die Frage, ob wir hier eine der guten Marx-Biographien oder eines der kurzlebigen Pamphlete vor uns haben, die nach einigen Monaten auf dem Müll aktualistischer Kampfliteratur zu landen pflegen. Hier wird sich eine Antwort erst finden lassen, wenn geklärt ist, ob andere historische und theoretische Analysen den Leser für die Ausrutscher entschädigen, ob – was letztlich entscheidend ist – dieses Buch seinem eigenen Anspruch gerecht wird, eine „Karl-Marx-Biographie neuen Typs“ (Waschzettel), eine „politische Biographie“ zu sein (d. h. wohl – auch wenn R. das Wort „politisch“ nie definiert – eine

⁷ W. Harich, Marx mit Mixed Pickles, in: Der Spiegel Nr. 17, 29. Jg. (April 1975) 152–155.

⁸ Darauf hat schon zu Recht Günter Grass aufmerksam gemacht, G. Grass, Exekution eines Autors?, in: Der Spiegel Nr. 20, 29. Jg. (Mai 1975) 158–161.

⁹ G. Mann, Marxismus heute – mehr Glauben als Wissenschaft? Bemerkungen zu der unstrittenen Biographie von Fritz J. Raddatz, in: Die Zeit Nr. 23 (30. Mai 1975) 12.

¹⁰ Hegel vergleicht einmal die Wirkung der „indischen Religion“ mit der des „Opiums“, G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, Jubiläumsausgabe Bd. XI, 226. Man kann jedoch zweifeln, ob diese etwas abgelegene Passage die Fundstelle für die linkshegelianische Verwendung der Formel darstellt (Dies versucht zu zeigen E. Benz, Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, VII. Jg., Heft 1 [1955] 247–270). Es wäre schon eigenartig, wenn die Linkshegelianer ihre Kritik am Christentum aus Hegels Darstellung der nicht-christlichen Religionen entnommen hätten. Wie dem auch sei, die typisch linkshegelianische, Religionskritik und politische Emanzipation verbindende Verwendung des Vergleichs läßt sich vor Marx nachweisen, z. B. bei A. Ruge, Der christliche Staat und unsere Zeit, in: Hallische Jahrbücher Bd. 4, Nr. 135, 7. Juni 1841, 538; B. Bauer, Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (Zürich/Winterthur 1842) 212 f.; M. Hess, Die eine und ganze Freiheit (1843), in: D. Horster (Hrsg.), Ökonomische Schriften (Darmstadt 1972) 53. Siehe, außer Benz, D. McLellan, Die Junghegelianer und Karl Marx (München 1974) 93 f.

Lebensbeschreibung, die uns die Theorie durch die Praxis und die Praxis durch die Theorie besser verstehen läßt).

R. läßt den Leser ein, mit dem Menschen Marx Bekanntschaft zu schließen, wie er in dieser Plastizität nur für Familie und Freunde lebendig gewesen ist. Vom vielversprechenden Anfang des Buches „Die Taufe fand im Hause statt“ bis zu den letzten Überschriften wie „Privatier am Kamin bei Sherry und Büchern“ oder „Die Menschheit ist um einen Kopf kürzer“ wird der Leser oft genug gefesselt von der stilistisch meist brillanten und schwungvollen Darstellung dieses geübten Autors. Wer sich für Marx' exzentrische äußere Erscheinung (vom Monokel bis zu den Maßanzügen), wer sich für seine Essensgewohnheiten (von seiner Vorliebe für mixed pickles bis zu seinem faible für schwere Weine), wer sich für Charakterdetails (von Marx' Unverhältnis zum Geld bis zur Verleugnung seines unehelichen Sohnes) interessiert, der wird vom Kneipen und Randalieren des Studenten bis zum Kaviar- und Champagnerkonsum des älteren Herrn seinen mal pikanten, mal skandalösen Intimbericht hier finden. Da werden durchaus „Widersprüche“ sichtbar zwischen dem Juden und Antisemiten, der sich nicht scheut, vom Geld jüdischer Verwandter zu leben, zwischen dem Propheten des Proletariats und dem Verächter des Volkes, zwischen dem humanistischen Philosophen und dem inhumanen, unzuverlässigen „Freund“ und „Mitkämpfer“, dessen endlose Reihe gebrochener Freundschaften (Heine, Herwegh, Ruge, Bruno Bauer, Proudhon, Heß, Freiligrath, Bakunin, Lassalle, Liebknecht...) wie ein Trauerzug sein Leben begleitet, zwischen dem Revolutionär und seinem durch und durch bürgerlichen Habitus, dessen schon manchmal groteske Seiten der Verf. genüßlich ausbreitet. Aber so sehr R. den Leser diesmal durch ein gründlich recherchiertes, reiches und buntes Marx-Porträt für den Ärger über die kleinen Fehlleistungen „entschädigt“, so bemerkenswert die aufgedeckten Gegensätze für eine Charakter-Studie des Menschen Marx auch sein mögen, vom ersten Kapitel des Buches an befremdet, wieviel Platz der Verf. den intimen Anekdoten einzuräumen bereit ist. Was sonst mit gutem Grund in Fußnoten steht, erscheint hier im Text, und was viele der Erwähnung in Fußnoten nicht für würdig erachten, hier darf es so manche Seiten füllen¹¹. Nicht nur befremdet, sondern verärgert wird der beunruhigte Leser aber, wenn er sich, der Histörchen überdrüssig, der kräftigeren Kost der theoretischen Thesen zuwendet. Da stößt man auf Schritt und Tritt auf Interpretationen, die offensichtlich im Schnellverfahren zubereitet wurden.

(1) Verzerrt wiedergegeben sind die Bilder der anderen Linkshegelianer neben Marx. So ist es nur die halbe Wahrheit zu behaupten, die Linkshegelianer hätten sich „vor allem mit der Religionskritik“ (43) beschäftigt, haben sie doch (wenigstens ab 1839) genauso viel politische Theorie und „praktische“ Kritik entworfen, ganz zu schweigen von der doppelsinnigen, zugleich anti-religiösen wie indirekt-politischen kritischen Theorie, für die R. kein rechtes Verständnis durchblicken läßt. Marx erscheint zu sehr als ein gigantischer Einzelkämpfer, der sich von Hegel löst, und zu wenig als Mit-Hegelianer, dessen Ansichten sich bis ca. 1844/45 weitgehend aus dem gemeinsamen Quell linker Hegelkritik speisen¹².

¹¹ Man mag entschuldigen, daß mit dem Marx-Biographen manchmal der Literaturkenner durchgeht; sieben Seiten über Heine (67–75), neun über Freiligrath (160–169), was Mehring immerhin auf zwei Seiten bewältigte, meinetwegen, aber dann auch noch Zitate aus den Gedichten von Engels und Marx (34–36) und sogar ein Vergleich des unvollendeten Kapitals mit Schlegels Lucinde (363)! Eine scherzhafte Konversation zwischen der Gräfin Hatzfeld und Marx ist R. eine halbe Seite wert (280), Weihnachtsvorbereitungen im Hause Engels nehmen schon eine dreiviertel Seite ein (225), ein Brief an den künftigen Schwiegersonn Lafargue darf ein-einhalb (193/94), das Leben des Privatiers Marx in Karlsbad gar wieder sieben Seiten (402–409) beanspruchen, eine Liste aufgebauschter Lappalien, die sich verlängern ließe.

¹² R. interpretiert nicht direkt falsch, aber stets ungenau. Strauß nur als Exeget der „historischen Person“ Jesu (44), nicht als Hegelianer, der auch durch den „Begriff“ die Wahrheit des Evangeliums erweisen wollte, die Emanzipationsphilosophie nur in der Formel „Religionskritik = Kritik des Bestehenden“ (61), nicht in ihrem Raster „transzendenter Gott, exclusive Versöhnung Gottes mit dem Menschen in Christo, Hegelsche Theo-Logik“ hier, „von einem Ursprung unbehindertes Machen der Geschichte, Vergöttlichung der Menschengattung und prak-

(2) Tauchen die Linkshegelianer nur zur Hälfte aus ihrem unverdienten Dunkel, Hegels Physiognomie wird im Gewitter Raddatzscher Interpretationsblitze nur als Schreckensbild erkennbar. So heißt es doch tatsächlich, „Für Hegel war Materie, Realität nur illusorisch . . .“ (103), so heißt es ein anderes Mal, mit dem Marxschen Gattungsuniversalismus sei „die gesellschaftliche Ordnung – kurz: der Staat – die übergeordnete Kategorie; notfalls im leninistischen Prinzip, die wahre Repräsentanz dieser gesellschaftlichen Ordnung, die Partei. Und eben das ist sehr nahe dem Hegelschen Staatsideal“ (389). Von Hegel, der vor Marx den Nationalökonomien die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft nachschrieb, zu behaupten, ihm sei (welche Gleichsetzung!) „Materie, Realität“ „illusorisch“ gewesen, und dann noch dessen Staat in buntkariertem Durcheinander von Marxscher Gattungslehre und Marxchem Staat (was immer das ist) mit Lenins (Staat?) Kaderpartei zu vergleichen, das haben vor R. bisher wohl nur Leninisten striktester Observanz gewagt.

(3) Ein Vergleich zwischen Lenin und Hegel fällt dem Autor offensichtlich nicht schwer, weil er als tertium comparationis einen Marx entdeckt hat, der selber schon Leninist gewesen sein muß. Denn schon Marx hat nach Meinung des Verf. eine „Kaderpartei“ empfohlen (137, 264, 306). Aber so sehr Marx als „Vater“ gewisse Züge mit dem „Sohn“ Lenin teilt¹³, beide sind sich keineswegs zum Verwechseln ähnlich. Viele Indizien sprechen dafür, daß sich Marx weder eine dirigistische noch auf Kader eingeschränkte Partei wünschte¹⁴.

(4) Schon der ganz junge Marx hat nach R. einen „historischen Determinismus“ (25) vertreten, was der Verf. nicht aus dem Historischen Materialismus, sondern bereits aus dem berühmten Brief des Siebzehnjährigen an den Vater herauslesen will. Verblüfft hier die beneidenswerte Intuition, so erstaunt später die Einfachheit der nachgelieferten Begründung. Denn schon im Aufsatz über die Judenfrage leite Marx „allen Überbau monokausal von der Basis ab“ (63).

tische Kritik“ dort, das alles bleibt in solcher Kürze zu undifferenziert. Bruno Bauer wird mit der Bemerkung abqualifiziert, „Das Geschwafel vom Gegensatz Geist und Masse . . .“ (86), ein „Geschwafel“, das sich immerhin als realistischer erwies als der Marxsche Traum vom Proletariat als dem Träger der allgemein-menschlichen Erlösung; R. hält sich an das durch Marx und Engels geprägte Zerrbild des angeblich nur lächerlichen „kritischen Kritikers“, nicht an das realitätsnähere Porträt, wie es die Studien von Barnikol, Stuke und Koch sowie die verdienstvollen Bemühungen von Saß haben sichtbar werden lassen; siehe E. Barnikol, Bruno Bauer. Studien und Materialien. Aus dem Nachlaß ausgewählt und zusammengestellt von P. Reimer und H.-M. Saß (Assen 1972); H. Stuke, Philosophie der Tat. Studien zur ‚Verwirklichung der Philosophie‘ bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten (Stuttgart 1964) 123–187; L. Koch, Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement. Bruno Bauers ‚Kritische Kritik‘ (Stuttgart 1971); H.-M. Saß, Bruno Bauer. Feldzüge der reinen Kritik. Nachwort (Frankfurt a. M. 1968) 224–276.

¹³ So muß man R. wohl zustimmen, wenn er schon Marx den „Nützlichkeitspragmatismus“ vorerexzerieren sieht, „der jede Taktik und jeden Pakt erlaubt“ (137).

¹⁴ Es ist sicher schwierig, aus den verstreuten Äußerungen von Marx überhaupt so etwas wie eine konsistente Theorie der Partei zu rekonstruieren; dennoch scheint die Ablehnung der blanquistischen Diktatur einer Minderheit genauso erkennbar wie die Differenz zum Lenin von „Was tun?“; Marx dürfte eine Massenpartei der Elitenpartei vorgezogen haben; revolutionäre Kraft hatte für ihn eher die Arbeiterklasse in ihrer Gesamtheit als deren Organisation. Das Kommunistische Manifest bestreitet noch die Besonderheit der proletarischen Partei „gegenüber den anderen Arbeiterparteien“ (K. Marx/F. Engels, Manifest der kommunistischen Partei, in: MEW Bd. 4, 474); Marx nennt die Bildung der Partei einmal „naturwüchsig“ (K. Marx an F. Freiligrath, 29. 02. 1860, in: MEW Bd. 30, 490); der geheimen Kommunistengesellschaft war er nach seinen eigenen Worten nur unter der Bedingung beigetreten, „daß alles aus den Statuten entfernt würde, was dem Autoritätsglauben förderlich“ (K. Marx an W. Bloch, 10. 11. 1877, in: MEW Bd. 34, 308). Weitere Zitate für den Gegensatz Blanqui/Lenin – Marx bei B. D. Wolfe, Marx und die Marxisten. 100 Jahre Theorie und Praxis einer Doktrin (Frankfurt a. M./Berlin 1968) 174–195; D. McLellan, The Thought of Karl Marx (London/Basingstoke 1971) 167–178.

Ohne sich mit den Ansichten der Revisionisten oder mit Deborin oder Bucharin zu belasten, wird (wenn schon, dann) der falsche (nämlich der frühe) Marx zum mechanischen Materialisten gestempelt, eine Simplifizierung, die R. selber nicht durchhält, wenn er später die „materielle Gewalt“ entdeckt, die erst entsteht, „wenn die *Theorie* von den Massen ergriffen wurde . . .“ (391).

(5) Die inkonsequente Deutung des Historischen Materialismus zieht zwangsläufig eine widersprüchliche Interpretation des Theorie-Praxis-Problems nach sich. Erstaunlich, was R. dem Linkshegelianer Marx alles zutraut! So habe Marx gewollt, „daß jede Wissenschaft um ihrer selbst willen betrieben würde, daß man sich bei keiner wissenschaftlichen Forschung um ihre eventuelle Konsequenz kümmern dürfte“ (105). Demnach hat Marx seit seiner Dissertation nicht alles daran gesetzt, das Ende der reinen, selbstgenügsamen Theorie sowie deren Praktischwerden zu verkünden, er hat vielmehr wie sein Lehrer Hegel die Konzeption der klassischen θεωρία bewahrt. Dieser zum Vaterhaus der klassischen Theorie heimgekehrte verlorene Sohn muß sich aber auch den Vorwurf gefallen lassen, dem eigenen „Praxispostulat immer wieder ausgewichen (zu sein). Seine Praxis hieß Theorie“ (ebd., ähnlich 144, 344), eine Anklage, die R. wiederum nicht daran hindert, die Wirksamkeit des Kommunistischen Manifests (angeblich „eine stärkere Wirkung . . . als alle Gebete, Gebote und Gesetze je zuvor“, 128), die praktische Absicht des Marxschen Journalismus (das Ziel der Rheinischen Zeitung sei es gewesen, „Ereignisse zu bewirken“, 140), die geradezu hektische politische Aktivität seines „Theoretikers“, seinen „politischen Instinkt“ (120) sowie seine „eminente politische Begabung“ (123) zu feiern. Marx wollte Politik, heißt es in Umkehrung der früheren These, „nicht bedenken, sondern machen“ (141), kein Wunder, war er doch als „genialer Politiker ein Anti-Metternich, ein roter Bismarck“ (142).

Für R. liest sich freilich alles anders. Lauthals verkündete Praxis und dennoch betriebene Theorie, mechanischer Materialismus und gleichzeitiges Vertrauen auf die Macht der Ideen, dirigistische Kaderpolitik und emanzipatorische Kritik, die Schattenseiten des Marxschen Charakters und die großen Worte der Theorie, das alles gilt dem Autor nicht als möglicher Widerspruch der eigenen Interpretation, den es, gemäß dem hermeneutischen „Vorgriff der Vollkommenheit“, zunächst einmal am Text auszugleichen gilt, es bedeutet ihm den Triumph des Lesers über die Lektüre, gewissermaßen das Ertappen des Delinquenten auf frischer Tat. R. wollte wohl „eigentlich“ (was der Klappentext verspricht, aber der Fortgang des Buches nicht hält) der Frage nachgehen, „birgt der Versuch, Menschen zu erlösen und zu führen, nicht die Gefahr, Menschen zu dirigieren und zu brechen? Ist der Entwurf einer Utopie gleichzeitig Irrweg zur Illusion?“, eine neue-alte Frage, die man im Falle Marx mit guten Gründen bejahen kann. Aber unser Autor demonstriert seine These nicht, wie es etwa im Geist des Kritischen Rationalismus möglich wäre, durch einen Aufweis der dogmatischen Elemente der Marxschen Theorie, er stützt sich auf die diktatorischen Allüren des Menschen Marx oder auf Interpretationen, die eher einen Leninisten als den komplexen Vater des Marxismus erkennen lassen. Nicht daß eine solche Biographie sinnlos wäre! R.'s Buch hat seine Berechtigung als Pendant zu den marxistischen Ikonen, denen es (freilich genauso tendenziell) einen Spiegel vorhält, aus dem uns ein gar nicht verehrungswürdiger Marx entgegenblickt. Es läßt sich auch nicht mit dem einfachen Einwand abtun, Leben und Werk hätten gar nichts miteinander zu schaffen. Nicht nur bei „existentiellen“ Philosophen wie Sokrates oder Kierkegaard, deren Leben und Sterben in Athen bzw. im Umkreis Kopenhagens und der dänischen Kirche sich schwer von ihren „theoretischen“ Ansichten trennen läßt, auch bei einem Denker wie Marx könnte das gedoppelte, biographisch-politische Vorgehen fruchtbar sein, wenn – ja wenn – der Verf. sich die saure Arbeit der Theoriekritik nicht zu sehr von der Lust an der Lebensbeschreibung ver-süßen ließe. Zuviel von den bunten Anekdoten, zuwenig von der grauen Theorie. Das bekannte Bonmot, daß es für die Wahrheit der Verdrängungsgesetze keine Rolle spielt, ob Archimedes sie im Bade fand, läßt sich sicher nicht einfach auf die Sozialwissenschaften übertragen, wo die „Daten“ durch die Theorie, aber auch durch die Subjekte, die „Gegenstand“ der Untersuchung sind, quasi doppelt vermittelt werden. Dennoch droht die Gefahr der genetic fallacy hier nicht weniger als in anderen Disziplinen. Wenn Widersprüche im Reden und Handeln des Menschen Marx den Verdacht keimen lassen, hier liege ein Schlüssel für ein besseres Verständnis politisch verhängnisvoller Konsequenzen seiner Theorie, dann muß dieser (heuristisch sicher fruchtbare)

Argwohn an der Theorie aufgezeigt werden können, ohne daß er selbst zum Beweisstück avanciert; sonst wird die Lebensbeschreibung nur ein Surrogat der Theoriekritik, eine Mäkelei am Charakter, die wohl genügt, das Denkmal des Menschen Marx zu stürzen, die jedoch weder die Theorie mit sich reißt noch, wie es erhofft wurde, die kleineren Standbilder der Nebengötter und Erben. „... une biographie monumentale de Karl Marx reste à écrire“¹⁵, dieses Wort von Rubel gilt demnach gestern wie heute. Wer Marx kennenlernen will, wird auch in Zukunft zu Büchern greifen müssen wie der klassischen Darstellung von Mehring, der vorbildlichen „biographie intellectuelle“ von Rubel oder dem akademisch genauen Buch von Hartmann¹⁶, das die Reflexion auf den Selbstwert einer Theorie vor Augen führt, die R. nicht vollziehen wollte. „Eine Biographie neuen Typs“? Hoffen wir nicht, daß sie Schule macht, denn dann wird uns noch manches bevorstehen, statt des Sokrates der Dialoge der „Herumtreiber auf den Märkten“, statt des Rousseau des *contrat social* der „treulose Gatte und herzlose Familienvater“, statt des Kant der Kritik der „Mann nach der Uhr“. Dabei hätte der renommierte Verf. Erudition, Sprachkraft, Fleiß und Kenntnisse genug besessen, uns weniger Geschichten und mehr Theorie zu bieten. Schade!

Henning Ottmann (München)

Roland Simon-Schaefer u. Walther Ch. Zimmerli, Theorie zwischen Kritik und Praxis. Jürgen Habermas und die Frankfurter Schule (= problemata Bd. 37), Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, 186 S.

Es gibt in der (west-)deutschen Philosophie z. Z. sicherlich wenige Diskussionssituationen von einiger Allgemeinheit und Aktualität, in der J. Habermas nicht irgendwie präsent wäre – sei es als jemand, auf den man sich beruft, sei es als jemand, von dem man sich distanziert. Die Vielfalt der Möglichkeiten, sich mit der Habermasschen Konzeption auseinanderzusetzen, dokumentiert ein weiteres Mal¹ die vorliegende Sammlung von Aufsätzen aus den – wohlgespitzten – Federn von R. Simon-Schaefer und W. Zimmerli. Im gemeinsamen Vorwort betonen die Autoren, daß ihre Essays „nicht den Status gelehrter Sekundärliteratur“ haben, „sondern ... kritische Beiträge zur gegenwärtigen Theoriediskussion sein“ wollen (11), wobei freilich die „textanalytische Rekonstruktion der zumal von Habermas entwickelten Positionen der Kritischen Theorie“ (12) einen großen Teil der Darstellung ausmacht. Eine besondere Note erhält das Buch dadurch, daß es von zwei Autoren nicht miteinander, sondern gegeneinander geschrieben worden ist: Simon-Schaefer sympathisiert mit dem Kritischen Rationalismus und beruft sich des öfteren auf Popper und Albert; Zimmerli dagegen hat eine „rationale Synthese von Dialektik und Philosophischer Hermeneutik“ (13) im Blick und verweist daher vor allem auf Hegel und Gadamer (daneben allerdings auch in bemerkenswertem Ausmaß auf sich selbst). Aus diesem Umstand ergeben sich interessante Konstellationen: viele Argumente, die Simon-Schaefer gegen Habermas ins Feld führt, treffen zumindest implizit auch die Position von Zimmerli, und umgekehrt muß aus dessen Sicht der Standpunkt von Simon-Schaefer als durchweg fragwürdig gelten. In einem Punkte sind sich die Verfasser allerdings weitgehend einig: in ihrer Einstellung zu Habermas überwiegt deutlich das kritische und teilweise (besonders bei Simon-Schaefer) eindeutig ablehnende Moment. Dennoch braucht Habermas – wie ihm souverän (um nicht zu sagen: gönnerisch) bescheinigt wird – die Hoffnung nicht aufzugeben, daß er – zumal im Gefolge der „Abkoppelung der [Kritischen] Theorie von der [Frankfurter] Schule“ (12) – doch noch auf den rechten Weg kommt. Ansätze dazu scheint Zimmerli etwa in der Stuttgarter Hegel-Preis-Rede

¹⁵ M. Rubel, Karl Marx. Essai De Biographie Intellectuelle (Paris 1971) Avertissement.

¹⁶ K. Hartmann, Die Marxsche Theorie (Berlin 1970).

¹ Vgl. bisher vor allem den 1974 von W. Dallmayr herausgegebenen Sammelband: *Materialien zu Habermas' ‚Erkenntnis und Interesse‘*.

zu sehen (vgl. 75), Simon-Schaefer vor allem in den „Legitimationsproblemen“ (vgl. 94, 181)². Im folgenden gehe ich (im Gegensatz zur teilweise alternierenden Reihenfolge, in der die Beiträge abgedruckt sind) jeweils geschlossen zunächst auf die Aufsätze von Zimmerli, sodann auf die von Simon-Schaefer ein.

In seinem ersten Beitrag „Aufklärung und/oder Philosophie“ geht Zimmerli von der Feststellung aus, daß „Aufklärung“ „einer der zentralen Grund- und Leitbegriffe der Philosophie unserer Tage“ ist (18). Dieser Begriff wird freilich äquivok verwandt, im Popperschen Rationalismus z. B. anders als bei Adorno und Horkheimer (24 ff.). Habermas versucht zwar zunehmend, sich von Adorno abzusetzen (21 ff.); seine eigene Konzeption jedoch, derzufolge Philosophie heute nur noch als Kritik, d. h. als universelle Aufklärung mit (im Gegensatz zu Adorno) systematischen Ansätzen möglich sei, bleibt letztlich ihrerseits elitär, esoterisch und folgenlos – so jedenfalls Zimmerli (33), der als Alternative sogleich ein eigenes Programm andeutet (33 ff.). Dieses läuft auf die Feststellung hinaus, daß die Philosophie „eine stärkere Bindung an ihre Basis, die konkreten Interessen der Menschen, eingehen“ müsse (38); neben die Fachphilosophie müsse eine Populärphilosophie treten, die den verlorengegangenen Bezug zum konkreten Leben wiederherzustellen habe. Diese Forderung ist sicherlich in höchstem Maße bedenkenswert. Andererseits bleibt sie solange unverbindlich, wie ihre Erfüllung auf sich warten läßt. Zimmerlis eigene Ausführungen sind ja durchaus selbst fachphilosophisch und zumindest in *dem* Sinne, in dem er dies Habermas vorhält, gleichfalls esoterisch. („Notorisch hohe Komplexität der Diktion“, die Zimmerli Habermas an anderer Stelle [97] nicht nur bescheinigt, sondern wohl auch zum Vorwurf macht, charakterisiert ja durchaus auch seinen eigenen Stil.) Ferner dürfte die postulierte Popularisierung auch beträchtliche Gefahren mit sich bringen, z. B. die, daß Philosophie in größerem Maße, als ihr gut tut, zur Sache von Mode und (Bücher-)Markt wird.

In seinem zweiten Beitrag („Von der Emanzipation durch Reflexion zur Identität zukünftiger Gesellschaften – oder: Jürgen Habermas und sein Weg durch Hegel“) macht Zimmerli den interessanten und – wie man vorweg sagen darf – recht ergiebigen Versuch, die Entwicklung der Habermasschen Theorie am Leitfaden seiner diversen Hegel-Interpretationen bzw. -Rezeptionen zu verfolgen. Zimmerlis These: Habermas' sukzessive Versuche, für die Klärung oder auch Absicherung der eigenen Intentionen Hegel einzusetzen³, enden jeweils aporetisch; vor allem aber fällt die Kritik an Hegel in vielen Fällen auf Habermas und damit dieser selbst insgesamt hinter Hegel zurück (63); die Habermassche Theorie krankt an zu wenig Dialektik, an einem „Dialektik-Vakuum“ (ebd.). Über den Dialektik-Begriff, den Zimmerli hier zugrunde legt, informiert am besten sein Nachwort: Dialektik ist „systematisierte Reflexion von iterierender ... Defizienzerfahrung erklärenden und beschreibenden Bewußtseins gegenüber einer von ihm nicht mehr zu erfassenden, d. h. von ihm als ‚kontingent‘ apostrophierten Realität“ (168). Dem bis hin zu „Erkenntnis und Interesse“ verfehlten Niveau einer solchen Dialektik – so nun der weitere Gedankengang im Habermas-Hegel-Aufsatz – nähert sich Habermas erst *nach* der (übrigens mehrfach, vgl. 21 und 41 f., konstatierten) Wende seines Denkens (um 1969); in der Hegel-Preis-Rede von 1974 wird das Identitätsproblem als der eigentliche Antrieb der Hegelschen Philosophie herausgestellt. Freilich gilt auch hier, daß eine inhaltliche Lösung dieses Problems, so wie es sich heute stellt, kaum noch an Hegel anknüpfen kann. Habermas entwickelt daher eigene Vorstellungen, die Zimmerli auf den letzten Seiten dieses Beitrags kritisch analysiert, wobei er den Vernunftanspruch einer Konzeption, die so etwas wie ‚Identität auf Probe‘ propagiert, grundsätzlich in Zweifel zieht (74 f.). Zimmerlis Fazit: Obwohl Habermas inzwischen einen erfolgversprechenden Weg eingeschlagen hat, bleibt auch die gegenwärtig von ihm vertretene Position besonders hinsichtlich des Theorie-Praxis-Problems inakzeptabel. Habermas

² Vgl. J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? In: J. H. u. D. Henrich, Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegelpreises, 1974; Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1973.

³ Zimmerli bezieht sich nacheinander auf folgende Texte von Habermas: Hegels Kritik der Französischen Revolution (in: Theorie und Praxis); Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels ‚Jenenser Philosophie des Geistes‘ (in: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘); Erkenntnis und Interesse, Teil I.

muß sich und – Zimmerli scheut sich nicht vor Prophezeiungen – wird sich auch in Zukunft noch weiterentwickeln; entsprechend sind auch in seinem Verhältnis zu Hegel weitere Modifikationen zu erwarten (75).

Die Titelfrage des dritten Essays von Zimmerli lautet: „Ist die kommunikationstheoretische Wende ein Ausweg aus dem ‚Hermeneutikstreit‘?“ Der Verfasser referiert, analysiert und rekonstruiert ausführlich die von Habermas und Gadamer im Hermeneutikstreit vorgebrachten Argumente⁴. Dabei versucht er zu zeigen, daß Habermas' Einwände gegen Gadamer nur die traditionelle Hermeneutik (im Sinne von: Kunst und Theorie der Interpretation) treffen, nicht aber die philosophische Hermeneutik, d. h. die Theorie universeller Sprachlichkeit, die Gadamer im Auge hat (116). Insbesondere irrt sich Habermas, wenn er glaubt, jenem eigentümlichen Zirkel, der für die Dimension des Hermeneutischen konstitutiv ist, seinerseits entrinnen zu können; denn: „Nur dann . . . ist das [kommunikationstheoretisch abgeleitete] Prinzip ‚Antizipation möglicher Wahrheit und richtigen Lebens‘ wahr, wenn es auf einem wahren Konsensus beruht, der seinerseits dieses Prinzip voraussetzt“ (119). Hier ist dann der Punkt, wo Zimmerli ein weiteres Mal den Vorwurf erhebt, die Habermassche Position leide unter einem Mangel an Selbstreflexion (120). Es fragt sich indessen, ob Zimmerli hier nicht ein Defizit moniert, das man schlechthin bei jedem Theorieansatz monieren könnte; es gibt nämlich vermutlich *keine* Theorie, die zu einer wirklich restlosen Selbstreflexion – im Sinne einer Total-Thematisierung ihrer Voraussetzungen und Implikate – in der Lage ist. In gewisser Weise (und sicherlich unfreiwillig) demonstriert Zimmerli dies selbst auf den letzten beiden Seiten seines Essays (120 ff.); hier will er die philosophische Hermeneutik Gadamers, die er sich weitgehend zu eigen macht, der postulierten Selbstreflexion unterziehen. Diese Hermeneutik – heißt es – ist zwar auch defizient, sie gesteht sich dies aber ein; und dann: „Sie selbst beansprucht ja gerade Universalität nicht im generellen Sinne, sondern im Sinne *universeller Partikularität*“ (121). Dem Rezensenten ist es nicht gelungen, sich klarzumachen, was mit diesem Satz – und einigen weiteren – genau gemeint sein könnte. Daß dann schließlich, nach Zimmerlis Vorstellungen, „das hermeneutische Denken . . . zum Denken gegen die Hermeneutik“ werden soll, und zwar „auf dem Wege zu einer Theorie, die nicht mehr nur durch Kritik mit der Praxis vermittelt ist“ (122), scheint mir zwar ein durchaus diskutables Postulat zu sein – zugleich aber auch eines, das mit den Argumentationsmitteln derjenigen Position, die Zimmerli in der Auseinandersetzung mit Habermas artikuliert, *allein* nicht plausibel gemacht werden kann. Im übrigen beschränkt sich Zimmerli auf diejenigen kommunikationstheoretischen Ansätze bei Habermas, wie sie in dem Aufsatz über den „Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ vorliegen. Auf die späteren Arbeiten – etwa auf die „Vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz“⁵ – geht er nicht ein. Es ist klar, daß dadurch – auch dadurch – die Ergebnisse seines Essays erheblich relativiert werden (woran Zimmerlis Versprechen, eine Auseinandersetzung mit jenen Texten in einer späteren Veröffentlichung nachzuholen, nichts ändert).

Die Beiträge von R. Simon-Schaefer unterscheiden sich nicht nur hinsichtlich der theoretischen Position, sondern auch im Stil von denjenigen Zimmerlis; Simon-Schaefer spricht eine klare und unpräzise Sprache und scheut sich vielfach auch nicht vor Vereinfachungen (im Gegensatz zu Zimmerli, der die Dinge oft noch komplizierter macht, als sie bei Habermas ohnehin schon sind). Im ersten Beitrag äußert sich Simon-Schaefer zum Thema „Karl Marx und die Frankfurter Schule“. Fazit: mit der Kritischen Theorie liegt eine Denkrichtung vor, „die zwar beansprucht, in der Nachfolge von Marx zu stehen bzw. noch über ihn hinauszugehen, die sich aber in Wirklichkeit erheblich vom Marxschen Denken unterscheidet und . . . hinter Marx ‚zurückfällt‘“ (77). Im folgenden werden die wichtigsten Komplexe der Marxschen Theorie gestreift; diese – so das Resümee – sei zwar heute in vielen Punkten überholt, müsse aber dennoch als anspruchsvolle und ernstzunehmende Theorie gelten, besonders weil sie philosophische, ökonomische, soziologische und historische Perspektiven miteinander verbunden habe (88 f.). Dagegen sei die Kritische Theorie zu einer bloßen Entfremdungstheorie degeneriert (89). Erst in allerletzter Zeit sei mit dem Habermasschen Bemühen um eine Theorie der sozialen Evolution eine

⁴ Vgl. die verschiedenen Beiträge in: K.-O. Apel u. a., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 1971.

⁵ In: J. Habermas und N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, 1971.

Wende vollzogen worden, in deren Gefolge eine Wiederannäherung an das Marxsche theoretische Niveau möglich werden könne. Simon-Schaefer's Feststellungen treffen sicherlich weite Bereiche der von der Frankfurter Schule (besonders von Adorno) vertretenen Theorie. Für eine Auseinandersetzung mit dem Thema „Habermas und Marx“ hätte man sich allerdings zumindest ein partielles Eingehen auf die ausgiebigen Habermasschen Äußerungen zum Stand der marxistischen Theorie gewünscht⁶; solches hat Simon-Schaefer sich leider erspart.

Mit einem der zentralen Punkte der Habermasschen Konzeption setzt sich Simon-Schaefer unter dem Titel „Erkenntnisinteressen und Wissenschaftstypen“ auseinander. Die Argumente, die er hier vorbringt, liegen im wesentlichen auf der Linie der bekannten Kritik von Hans Albert⁷ und kommen wie diese zu dem Ergebnis, daß „die Zuordnung von Interessen und Denkmethode nicht in der Weise vorgenommen werden kann, wie es Habermas möchte“ (131). Hier kann ich Simon-Schaefer durchaus zustimmen, obwohl ich andererseits nicht sicher bin, ob mit der Kritik an den Habermasschen Schematisierungen auch schon die prinzipielle Frage nach so etwas wie einem Nexus zwischen Erkenntnis und Interesse negativ entschieden ist. Sehr bedenkenswert finde ich jedenfalls die subtilen Zusatzüberlegungen, die Habermas im Nachwort zur Neuauflage von „Erkenntnis und Interesse“ (1973) angestellt hat, besonders was die Unterscheidung zwischen Objektivität (von Erfahrungen) und Wahrheit (von Aussagen) betrifft. Aber darauf ist Simon-Schaefer leider gleichfalls nicht eingegangen (obwohl er dieses Nachwort kennt).

Der nächste Beitrag („Wissenschaftstheorie, Wissenschaftssoziologie und Gesellschaftstheorie“) kreist zwar nicht ausschließlich, aber doch schwerpunktmäßig um das Wertfreiheitsproblem und generell um die Frage nach dem Verhältnis von Tatsachen und Werten (Entscheidungen, Normen). Hier wird die bekannte Position des Kritischen Rationalismus erläutert und gegen Habermas ausgespielt. (Übrigens stellt Simon-Schaefer dabei interessanterweise fest, daß der Dialektische Materialismus dem Kritischen Rationalismus viel näher steht als der Frankfurter Schule, vgl. 142.) Das abschließende Urteil: die Habermassche „Soziologisierung der Erkenntnistheorie“ ist nicht nur wissenschaftstheoretisch unhaltbar; darüber hinaus läuft „das Konzept, Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie zu denken, ... auf eine praxislose Theorie hinaus...“ (145).

„Theorie ohne Praxis“ ist dann auch der Titel des letzten Beitrags. Hier argumentiert Simon-Schaefer u. a. so: das Praxisdefizit, durch welches die Kritische Theorie – ihrem eigenen emphatischen Selbstverständnis zum Trotz – gekennzeichnet ist, beruht letztlich auf der Weigerung einzusehen, „daß Emanzipation, Herstellung einer herrschaftsfreien Gesellschaft usw. in erster Linie technische Aufgaben sind“ (160). Die Habermassche Alternative dazu, die am Phänomen des hermeneutischen Verstehens orientiert ist, krankt nicht nur an einer vorschnellen Identifizierung von Verstehen und Konsensusbildung (wie Simon-Schaefer völlig zurecht einwendet, vgl. 161), sondern auch an der Illusion, der herrschaftsfreie Diskurs könne das System der Politik ersetzen. Dazu ist allerdings die Gegenfrage zu stellen, ob Habermas dergleichen denn wirklich intendiert.

Einen kleinen Titel-Gag zum Abschluß können sich die Verfasser nicht verkneifen und schreiben „Statt eines Nachwortes: zwei“. Zimmerli erläutert seinen Dialektik-Begriff und hebt ihn von zwei anderen Auffassungen, derjenigen von R. Bubner sowie derjenigen seines Schreibpartners Simon-Schaefer ab⁸. Dieser wiederum resümiert noch einmal seine Einwände gegen

⁶ Vgl. i. e. L.: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, sowie: Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, beide in: Theorie und Praxis (verschiedene Ausgaben seit 1963).

⁷ Vgl. von Albert, Der Mythos der totalen Vernunft, sowie: Im Rücken des Positivismus? beide in: Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1969; ferner auch die in den oben (Anm. 1) erwähnten Sammelband aufgenommenen Beiträge von N. Lobkowitz („Interesse und Objektivität“) und L. Krüger („Überlegungen zum Verhältnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen“).

⁸ R. Bubner, Dialektik und Wissenschaft, 1973; R. Simon-Schaefer, Dialektik. Kritik eines Wortgebrauchs, 1973.

die Frankfurter Schule: Gesellschaftskritik ja, aber nicht auf dem Umweg über Wissenschaftskritik (177); eine kritische, Veränderung intendierende Theorie der Gesellschaft macht keineswegs einen neuen Typus von Wissenschaft nötig.

Mit Blick auf die Kritik an seiner Konzeption hat Habermas bei Gelegenheit festgestellt: „... nur exponierte Stellungen machen diskursive Angriffe und Verteidigungen, d. h. substantielle Argumentation möglich.“⁹ Die Beiträge von Simon-Schaefer und Zimmerli bewegen sich ohne Zweifel auf dieser Ebene der substantiellen Argumentation. In vielen Fällen werden die zentralen – und das heißt meist auch: die heiklen – Punkte des Habermasschen Ansatzes getroffen. Ob dieser dadurch bereits in toto als unhaltbar erwiesen ist, muß allerdings offen bleiben. Dies auch deshalb, weil die beiden Autoren einer Stellungnahme zur Kontroverse zwischen Luhmann und Habermas konsequent ausgewichen sind. Warum? Nur aus Platz- oder Zeitmangel? Oder vielleicht auch deshalb, weil sie, vor der Alternative ‚Rationalität versus Funktionalität‘, u. U. diverse Argumente von Jürgen Habermas in einem größeren Maße hätten akzeptieren müssen, als es sich mit ihren doch sehr prinzipiellen Reserven gegenüber dessen Position vertragen hätte? Solche Fragen und Bedenken ändern jedoch nichts an der Feststellung, daß die vorliegende Sammlung ein (weiterer) einschlägiger Beitrag zur Diskussion über die Kritische Theorie und insbesondere über die Konzeption von Habermas ist. Freilich – ein bißchen mehr Defizienzreflexion in eigener Sache wäre bei Zimmerli genauso wenig kontraindiziert wie ein bißchen mehr Fallibilitätsbewußtsein bei Simon-Schaefer. *Winfried Franzen (Giessen)*

Peter Kampits, Sartre und die Frage nach dem Anderen. Eine sozialontologische Untersuchung, Oldenbourg Verlag, Wien 1975, 304 S.

Peter Kampits entfaltet im ersten Zugriff dieser sozialontologischen Untersuchung die „phänomenologisch-ontologische Fragestellung“, den Ort „der Frage nach dem Anderen innerhalb der Grundstellung der Ontologie Sartres“. Entlang der phänomenologischen Untersuchungen Sartres in *L'Être et le Néant* geht es um die Distanzierung, die Sartre zu anderen Theorien vornimmt, den „Weg von meinem Für-Andere-Sein zum Sein des Anderen“, dann den „Konflikt als Wesen des Für-Andere-Seins“. Die Seinsbeziehung zum Anderen wird dann noch einmal unter Bezug auf die Bedeutung des Leibes für das Für-Andere-Sein erörtert. Sodann geht Kampits auf die beiden „Wir“-Konstrukte als „Modifikation des Für-Andere-Seins“ ein, um das Kapitel mit Reflexionen über die bei Sartre aufscheinenden „ethischen Implikationen des Für-Andere-Seins“ zu beschließen (23–239). Kurz und knapp gerät die Ausdeutung der soziologisch angereicherten „Theorie der praktischen Ensemble“ (Bd. I der *Critique de la Raison Dialectique*). Die Frage nach dem Anderen werde durch die Zuwendung zum Marxismus entscheidend modifiziert. Der Weg zur wechselseitigen Anerkennung über die Materie als vermittelnde Instanz und die Vermittlung des Dritten habe die Modifikation des Konfliktes zur Folge. Etwas abrupt bricht die Untersuchung mit Marginalien zur Gruppentheorie der *Critique de la Raison Dialectique* ab: die „groupe en fusion“ als die von Sartre her „einzige Form der freien gegenseitigen Anerkennung“ bildet den Schluß des zweiten Kapitels (240–292).

Am Anfang und am Ende dieser sozialontologischen Untersuchung unterrichtet der Verfasser seine Leser über die Vor-Entscheidungen und Vor-Urteile, unter denen diese Arbeit geschrieben wurde. Das „dialogische Denken“ gibt die Kriterien für diese Analyse der Sartreschen Sozialontologie ab, trotz aller Bedenken, die der Verfasser unterwegs äußert, ist ihm offenbar mit diesem Denken die Gewißheit gegeben, „den Anderen tatsächlich in seiner Wahrheit und Wirklichkeit“ (20) zu erfassen. Das bedeutet konkret – und weist sich als gravierender Mangel dieser bisher umfassendsten Darstellung der Sozialontologie Sartres aus –, daß Kampits aufgrund dieser Vorentscheidung und seiner „Überzeugung“ (21) die Wende des Sartreschen Denkens vom „Versuch einer ontologischen Phänomenologie“ (*Das Sein und das Nichts*, 1943) zum großangelegten, sozialwissenschaftlich und sozialphilosophisch durchgeführten Entwurf einer „Theo-

⁹ Vorwort zur Neuausgabe (1971) von „Theorie und Praxis“, 21.

rie des ensembles pratiques“ (*Critique de la Raison Dialectique*, 1960) in seiner Untersuchung gar nicht zum Tragen kommen lassen kann. Denn nicht nur modifiziere Sartre – nach Kampits – in der *Critique* ... „die Weise, in der der Andere gedacht ist“, sondern mit dem Übergang in den „Bereich des Gesellschaftlichen“ – so Kampits – sei „die Frageintention dieser Arbeit im Grunde verlassen“: „Während innerhalb der phänomenologisch-ontologischen Fragestellung mit Bedacht eng an den Fragegang Sartres und damit an die entsprechenden Texte angeschlossen wurde, wird der Bereich der gesellschaftlichen Praxis nur insoweit skizzenhaft und damit notwendig kursorisch dargestellt, als er für ein sozialontologisches Fragen relevant bleibt. Damit möge nicht zuletzt auch die Überzeugung des Verfassers angedeutet sein, daß die Anglegenheit des Menschen auf den Mitmenschen, auf den Anderen, in angemessener Weise nur in einem ontologischen Fragen entfaltet werden kann, das allein (!) den Boden für die praktische Verwirklichung des Menschseins bereiten kann.“ Diese praktische Verwirklichung des Menschseins geschehe „wesenhaft im Zusammensein mit dem Anderen und sicher auch mit den Anderen im weiteren Sinne“. Kampits schließt diese apodiktischen Bemerkungen in seiner „Einleitung“ mit dem global formulierten und ideologieträchtig wirkenden Satz: „Wird sie (die praktische Verwirklichung des Menschseins) ausschließlich zu einer Sache der gesellschaftlichen Praxis – wie immer diese auch näher bestimmt sein mag, dann läuft der Mensch Gefahr, gerade wieder seines sich wesentlich im Gegenüber zum Anderen verwirklichenden Selbstseins verlustig zu gehen.“ (21)

Durch diese Vorentscheidung sowie durch die Verdachtsvermutung, der Sartre der *Critique de la Raison Dialectique* sei dem „Marxismus“ erlegen, wird die entscheidende Neuerung dieses großen zweiten philosophischen Werkes Sartres nicht zureichend rezipiert, dessen Pointe gerade in der Korrektur marxistischer Dogmatik, parteikommunistischer Orthodoxie und Orthopraxis liegt. Die seinerzeit (1960!) bewundernswürdige Leistung dieser Korrekturarbeit, die in dem Essay *Matérialisme et Révolution* (1946) und im Existentialismus-Essay vorbereitet wurden; – konzertierte Kampits zu Beginn seiner Untersuchung noch andeutungsweise: Wenn sich in der *Critique* ... auch „gleichsam die ‚existentielle Praxis‘ durch die Einbeziehung von materiellen und historischen Umständen wandelt, geht sie doch nicht in der ‚gesellschaftlichen Praxis‘ auf, ja diese ist vielmehr in dieser fundiert.“ (19) –, diese Konzession geht im zweiten Abschnitt der Arbeit („Die Weiterführung der phänomenologisch-ontologischen Fragestellung in den Bereich des Gesellschaftlich-Praktischen“, 240–291) unter dem an keiner Stelle wirklich begründeten oder belegten Marxismus-Verdacht unter. Obwohl Kampits solche Verdachtsformeln an mehreren Stellen verwendet, begnügt er sich damit, der Frage, was unter diesem Verdacht wirklich zu verstehen sei, mit der lapidaren Formel zu begegnen: „Daß eine genaue Auseinandersetzung mit der ‚Critique‘ beim Denken von Marx selbst ansetzen müßte und sich vor der Aufgabe sähe, die in Anbetracht der modischen Aktualität des Themas unübersehbar gewordenen Literatur mitzuberücksichtigen, versteht sich von selbst.“ Nur: „Eine derartige Auseinandersetzung aber kann in diesem Rahmen nicht gegeben werden.“ (257)

So läßt diese ganze Untersuchung den Leser unzufrieden zurück. Kampits steht auf dem Boden der sogenannten Dialog-Philosophie, ohne daß er diesen Boden hinreichend verdeutlicht. Es sei – wird einleitend betont – eines der „unbestreitbarsten Verdienste des sogenannten dialogischen Denkens, darauf verwiesen zu haben, daß der Andere ursprünglich weder als öffentlicher Anderer noch als privater begegnet, sondern daß die ursprüngliche Beziehung zu ihm diesen beiden Bereichen voraus- und zugrundeliegt“. Milde einschränkend heißt es zwar, das „dialogische Denken neige mitunter zu Einseitigkeiten und einer bestimmten Radikalität“ –, ohne daß in irgendeiner Weise diese leise Kritik ausgeführt wird. Mit Verweis auf Eugen Rosenstock-Huussy wird dann darauf verwiesen, daß der Bezug zur Gesellschaft keineswegs bei allen sogenannten Dialogikern „in negativer und abwertender Weise akzentuiert“ werde. Doch diese reservatio gleich wieder auflösend, verweist Kampits „mit Recht“ darauf, „daß der Bereich des Sozialen in der Dialogik als sekundär und ankünftig, ja bisweilen als Bedrohung und Verstellung der eigentlichen zwischenmenschlichen Beziehung gesehen wird“ (15). Zum Schluß des Buches heißt es wieder nur andeutungsweise (mit mehreren, z. T. sich widersprechenden Wenss und Gleichwohls: es sei im „Zusammenhang“ der Arbeit „verführt, die Theorie Sartres direkt mit einer anderen konfrontieren zu wollen, da eine solche überdies hier nur angedeutet werden könnte“. ‚Gleichwohl‘ geschieht aber diese ‚Andeutung‘: „Gleichwohl läßt sich zumin-

dest darauf verweisen, daß ein den Anderen in seinem ursprünglichen Bezug zu mir fassendes Denken einer grundsätzlich anderen Ausgangsstellung bedürfte.“ Kampits erklärt, er wolle „hier“ keine Stellungnahme zugunsten eines personal-dialogischen Denkens abgeben. Doch: „unbeschadet der ihm zweifellos anhaftenden Probleme und Fragwürdigkeiten scheint dieses in seiner Intention und Ausgangsstellung besser der Wirklichkeit des Anderen zu entsprechen“ (297). – Nun will Kampits mit einer solchen Prämisse einem Denken beikommen, das ausbezogen ist, den Bereich des Sozialen, der Gesellschaft, der Dimensionen der Soziabilität und der Politik allererst zu entdecken. Zugleich deklariert sich Kampits vom Anfang und Ende seiner Untersuchung her als Gegner eines Marxismus, den er nicht darstellt. Kampits entschlüsselt hierbei nicht, welchen Marxismus er meint, was aber notwendig ist, da doch die Interpretationen und die Schulen der Interpretation des Marxismus mittlerweile zahlreich sind (zu Jürgen Habermas' verdienstvoller Aufschlüsselung aus dem Jahre 1957 „Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus“ in: „Theorie und Praxis“ sind inzwischen weitere gekommen). So dunkel wie die spärlichen Andeutungen zur Dialog-Philosophie bleiben auch die dünnen Bemerkungen, die eine Ahnung von Kampits' Marx- und Marxismus-Verständnis geben sollen. Als „entscheidendes Wesensmerkmal“ dieser Philosophie hält der Autor wiederholt (und manchmal in Zitatform: zitiert bei Hans Horst Schrey, Dialogisches Denken) die „Alleinherrschaft der Kategorie Gesellschaft“ fest, die der Verfasser meint auch Sartre entgegenhalten zu müssen und zu können.

Dies ist das Verblüffende der Kampits-Studie. Da der Verfasser sich vorgenommen hat, das marxistische Urgestein in Sartres *Critique* nur festzustellen, entgeht ihm die Tatsache, daß Sartres politische Philosophie im allgemeinen und die *Critique* im besonderen Studien auch in der Nachfolge einer philosophischen Denkrichtung sind, die von Karl Marx und seinen Schülern geradezu totgeschwiegen und denunziert wurde: des Anarchismus der französisch-utopischen Tradition. Daß die Institutionen und besonders der Staat im Aufbau der *Critique* gänzlich fehlen (worauf Georges Gurvitch in seiner vorzüglichen Studie *Soziologie und Dialektik* aufmerksam gemacht hat), entgeht dem Blick Kampits' wohl auch deshalb, weil er diesen Aspekt der Sozialphilosophie Sartres für nebensächlich hält. Nach der Lektüre von Kampits' Buch hat es den Anschein, als ob Sartre in seiner Gruppenhierarchie von der Serie bis zu den Institutionen kontinuierlich voranschreitet. Am Schluß der kurzen Analyse der *Critique* bei Kampits heißt es: der „Weg der Gruppe“ läuft über ihre „Stabilisierung, Organisation und Verfestigung, der schließlich zu ihrer historischen Verwirklichung als Staat führte, und darin mannigfache dialektische Entfremdungsprozesse einschließt.“ Dieser Satz behauptet in Bezug auf die *Critique* etwas durchaus Falsches: Staat und Bürokratie sind für Sartre Versteinerungsformen, Ausdruck der *pratico-inertie*, die es zu überwinden gilt. Deshalb sind der Revolution lange Exkurse, dem Staat aber kein Kapitel in Sartres *Critique de la Raison Dialectique* gewidmet.

Des weitgefächerten, auf den Ebenen verschiedener Methodik und diverser Medien sich äußernden Sartreschen opus müßte sich eine interdisziplinäre Studie annehmen. Dabei müßte der strenge Phänomenologe und Ontologe, der Descartes- und Marx-Kenner Hand in Hand arbeiten mit dem Soziologen, der die Entwicklung der französischen wie internationalen Soziologie beherrscht, und der damit die *Critique* rezensieren könnte. Der Philosoph – dies das Ideal – müßte, einem Beispiel Walter Benjamins folgend, Sartres Philosophie nicht nur in dessen genuin philosophischen Werken, sondern auch in dessen literarischen Publikationen verfolgen und gleichermaßen ernstnehmen – einem Verfahren sich damit überlassen, das in der akademischen Zunft immer noch als zumindest abseitig, wenn nicht kurios gilt. Wieviel Schwierigkeiten ein solches Unternehmen bereiten kann, belegt aus der Vergangenheit der gescheiterte Versuch Jakob Taubes', in der Suhrkamp-Reihe „Theorie-Diskussion“ einen Band über die Rezeption und Reflexion von Sartres *Critique* in der Bundesrepublik herauszubringen. Angekündigt zu Beginn der 70er Jahre, erschien dieser Band seither nicht.

Was bisher im deutschsprachigen Raum zu Jean-Paul Sartre publiziert wurde, reproduziert oft nur die unterschiedlichen ideologischen Schulen. Manches kann sich sehen lassen, erfüllt aber zumeist nicht die analytische Synthese aus philosophischen und literarischen Werken und publizistischen Aussagen Sartres. Am weitesten in diese Richtung vorgestoßen scheint mir bisher Günter Albrecht Zehm mit seiner Arbeit *Historische Vernunft und direkte Aktion – Eine Studie zur Politik und Philosophie bei Jean-Paul Sartre* (Stuttgart 1964), die sämtliche Publikationen

Sartres in gekonnter, sich an den stilistischen Duktus Ernst Blochs anlehrender Manier kritisch resümiert und die Themen politischer Philosophie bei Sartre zusammenfaßt. Den intensivsten Zugang zum Werk Sartres dürften zwei Essayisten und Publizisten haben, denen ein Buchentwurf zum Werk und der Person Sartres, die ihre verstreut vorliegenden Aufsätze auf neuer Ebene zusammenfassen würde, noch nicht gelungen ist: Jean Améry – dessen Interpretation des dreibändigen *L'Idiot de la Famille*, der umfangreichen Flaubert-Studie Sartres, bisher die einzige zureichende Auseinandersetzung mit dem großen Spätwerk Sartres darstellt – und François Bondy – dessen *Mercur*-Aufsatz von 1967 *Jean-Paul Sartre und die Politik* eine knappe, glänzend geschriebene Darstellung der Themen der Sartreschen politischen Philosophie und Praxis bis 1967 enthält. Klaus Hartmanns detailbesessene und kenntnisreiche Studien – *Grundzüge der Ontologie Sartres im Verhältnis zu Hegels Logik* (Berlin 1963) und *Sartres Sozialphilosophie* (Berlin 1966) – beschränken sich darauf, Sartres ontologisch-phänomenologisches Frühwerk wie sein sozialontologisches Spätwerk von einem bestimmten Standpunkt der Transzendentalphilosophie zu durchleuchten, lassen sich damit aber nicht voll auf den denkerischen Ansatz Sartres ein. Weiter geht in dieser Richtung, obwohl auch von einer bestimmten, in diesem Fall der marxistischen Position her argumentierend, Wolfgang Fritz Haug in seiner Studie *Die Konstruktion des Absurden*, indem er das Frühwerk Sartres zuerst in den zeitgeschichtlichen Kontext einordnet und dann analysiert. Rupert Neudecke (Forsbach)

E. P. Meijering, God Being History. Studies in Patristic Philosophy, Verlag North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford. American Elsevier Publishing Company, Inc., New York 1975, X u. 185 S.

Unter geschichtlichem Aspekt konzentrieren sich die Abhandlungen Meijerings zu „patristischer Philosophie“ hauptsächlich auf Irenaeus, Arius, Athanasius, Gregor von Nazianz und auf Cyrillus von Alexandrien. Als durchgängige Sachfragen analysieren sie bestimmte Probleme der Trinitätsspekulation, der Christologie, der Kosmologie und des Verhältnisses Gottes zur Geschichte (Bezug von Ewigkeit zu Zeit). Durch all diese Fragen hindurch sucht Meijering das Verhältnis der genannten theologischen Konzeptionen zur Philosophie der Zeit und dies heißt speziell zum Platonismus deutlich zu machen. Implizit und explizit („Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie“) setzt er sich dabei mit einer These H. Dörries auseinander, die die „platonischen Grunddogmen“ den christlichen Grunddogmen als unversöhnlichen Gegensatz entgegenstellt. Hierdurch freilich, wenn beide, Platonismus und christliche Theologie, im Sinne von „Konfessionen“ gefaßt werden, wird der geläufige Begriff eines „christlichen Platonismus“ notwendigerweise zu einem hölzernen Eisen. Die These als solche kann hier nicht diskutiert werden. Die kritischen Modifikationen Meijerings sichern allerdings die zuvor schon einleuchtende Überzeugung, daß die Übernahme griechischer Philosophie in die christliche Theologie nicht als ein rein *formaler* Akt gedacht werden könne oder daß sie ein *rein sprachliches* Problem sei, das die *Sache* sowohl als übernommene, als auch im Übernehmenden unberührt lasse. Eine adäquate Beschreibung des Vorgangs der Rezeption und Umformung setzt voraus, daß die philosophischen Implikationen in den Theologumena als solche erkannt werden und daß gerade dadurch ihr für Theologie *konstitutiver* Charakter evident gemacht wird. Die Frage stellt sich immer wieder: In welcher Weise und in welchem Maße bestimmt die philosophische Reflexion auf den Gegenstand des Glaubens oder der Theologie auch die *Sache* der Theologie oder des Glaubens selbst wesentlich?

Die subtile *Ambivalenz* des Verhältnisses von griechischer Metaphysik und christlicher Theologie macht Meijering unter anderem am Beispiel des Athanasius klar: Trotz wörtlicher Übernahme platonischer Texte durch Athanasius ist eine totale sachliche Übereinstimmung zwischen ihm und Platon nicht gegeben. Daraus kann jedoch nicht auf eine totale Konfrontation von Platonismus und frühchristlicher Theologie geschlossen werden, d. h. die Differenzen zwischen griechischer Metaphysik und christlicher Theologie sind nicht auf die – freilich nicht zu leugnenden – Differenzen eines „platonischen“ und „christlichen Bekenntnisses“ zu reduzieren.

Vielmehr ist zu bedenken, daß die philosophisch sachlichen Implikationen in Theologumena auf die für Theologie notwendige Abgrenzung gegenüber dem Platonismus irritierend wirken, daß also Theologie unter Umständen intensiver vom Platonismus bestimmt bleibt, als es das eigene Selbstverständnis aus konfessorischen Gründen je zu konzedieren imstande wäre. – Auch bei Irenaeus steht einer klaren Ablehnung einiger platonischer Philosopheme, die dem christlichen Bekenntnis widersprechen, eine Rezeption bestimmter Gedanken gegenüber, die essentiell sind für die platonische Kosmologie: Der Gott, der die Welt wirkt oder „schafft“, ist gut, hält nicht „mißgünstig“ an seiner eigenen Seinsfülle fest. (Vgl. hierzu die für den platonischen Demiurgen charakteristische Stelle im Timaios 29 e 2, oft für den ‚creator‘ in Anspruch genommen.) – Irenaeus verteidigt den freien Willen Gottes, in dem dieser die Welt geschaffen und die Heilsgeschichte initiiert hat (omnis dispositio salutis quae circa hominem fuit, secundum placitum fiebat Patris), durch eine Polemik gegen die stoische Philosophie und die Gnostiker. Obgleich der göttliche Wille vom menschlichen Willen aufgrund der in ihm wirksamen *Identität* von Wollen und Denken differiert, besteht dennoch nach Irenaeus die ‚*similitudo*‘ zwischen Gott und Mensch (Gen. 1, 26) gerade im freien Willen des Menschen. Diesen Grundgedanken führt Meijering in der Abhandlung „Die ‚physische Erlösung‘ in der Theologie des Irenaeus“ anhand einer Auseinandersetzung mit Harnacks negativer Einschätzung der „physischen Erlösung“, d. h. des Handelns Gottes an der menschlichen Natur, präzisierend fort. – Verbindung und Differenz von Platonismus und christlicher Theologie macht Meijering auch in dem Abschnitt „God Cosmos History“ überzeugend deutlich. Darin konfrontiert er die Polemik des Irenaeus mit der Plotins gegen die Gnostiker: Ohne daß zwischen beiden ein nachweisbarer geschichtlicher Zusammenhang bestünde, sind sie dennoch beide von demselben Problem betroffen, der Widerlegung nämlich der pessimistischen Kosmologie der Gnosis. Die Plotin und Irenaeus gemeinsamen Intentionen – trotz der Differenz, die z. B. den „Plan“ betreffen, den der (christlich gedachte) Schöpfer von der zu schaffenden Welt hat – formuliert Meijering folgendermaßen: „Both want to emphasize that in the eternal God plan and action must coincide, both want to exclude the element of arbitrariness from the Divine, both maintain that the world will never be deserted by the Divine and both stress that the world is a beautiful and harmonious entity, in other words that this is a good creation“ (56). Eine Differenz des Irenaeus zu Plotin besteht ganz evident in dem Begriff von *Geschichte*. Für Plotin würde ein Eingriff Gottes in die Geschichte eine Veränderung in Gott selbst implizieren: das Universum war immer schon vollkommen (πάντα γὰρ εἶχεν: Plot. II 9, 17, 54) und bedarf deshalb nicht erst einer „heilenden“ Erfüllung. Diesem kosmologischen Grundsatz gegenüber expliziert Irenaeus den Bezug Gottes zur Geschichte als Inkarnations- und Offenbarungs-gesehen. Hieraus entsteht für ihn jedoch die Frage, wie ein derartiger Eingriff in Geschichte mit dem göttlichen Wesenszug der „Unwandelbarkeit“ kompatibel sein könne. Aus dem Festhalten am Begriff des unwandelbaren Gottes ergibt sich für Geschichte, daß sie nichts absolut Neues sein könne, denn das, was Gott Neues aus freiem Entschluß in der Geschichte (Inkarnation) tut, ist eng verbunden mit dem, was er zuvor „tat“, d. h. was er *ist* und *bleibt* trotz Schöpfung und Erlösung; die Erlösung wird so zur konsequenten Fortsetzung der Schöpfung: Omnia enim nova aderant, Verbo nove disponente carnalem adventum, uti eum hominem qui extra Deum abierat, ascriberet Deo: propter quod et nove Deum colere docebantur, sed non alium Deum (adversus haereses 3, 11, 2).

Aufschlussreich für den differenzierten Begriff von Platonismus, mit dem sich christliche Theologie auseinanderzusetzen hatte, ist auch Meijerings Versuch, die arianische Formel: ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός auf ihre „platonischen Voraussetzungen“ hin zu analysieren. Er verweist dabei insbesondere auf Attikos' Lehre, daß die Welt einen zeitlichen Anfang habe, oder, wie Albinos sie negativ hypothetisch formuliert: . . . ὡς ὄντος ποτὲ χρόνου ἐν ᾧ οὐκ ἦν ὁ κόσμος (Isag. 169, 28 Hermann). Proklos hat diese von Platon (Tim. 38 b) abweichende Auffassung des Attikos als unbrauchbar zu widerlegen versucht, andererseits opponiert Athanasius von platonischen Voraussetzungen her gegen Arius, indem er die *Ewigkeit Gottes* – wenn auch in zeitlichen Termini: „immer“ – „jetzt“ – „dauernd“ – intensiv herausarbeitet: in Gott nämlich kann kein Progreß gedacht werden (wie Arius nahelegt), so daß er als Einheit zu sein anfinge und als Dreiheit sich selbst vollendete. Diese nicht-progressive Vollendetheit Gottes entspricht dem absoluten, dem zeitfreien Nus Plotins.

Das Theologumenon „Trinität“ ist im Laufe seiner geschichtlichen Explikation wohl am intensivsten von philosophischen Gedankenelementen und auch von philosophischer Methode bestimmt. Das Theologische wird dabei bisweilen nahezu gänzlich in Philosophie aufgehoben – Marius Victorinus und Hegel sind hierfür die herausragenden Paradigmata. Philosophische und theologische Aporien und die Durchdringung des Trinitätsbegriffs mit philosophischer Argumentation zeigt Meijering anhand von Athanasius, Gregor von Nazianz und Cyrillus von Alexandrien auf: Bei Athanasius steht der antiarianisch konzipierte, gegen Theogonie und gestufte Gottheit gerichtete Gedanke im Mittelpunkt, der ewige Vater sei Ursprung des ewigen Sohnes; bei Gregor von Nazianz versucht Meijering die gegenüber der Konzeption des Athanasius logisch schwächere Position evident zu machen, die sich aus der Gleichwertigkeit der Behauptung, der Vater sei dem Sohne „homousios“ und der Behauptung, der Vater sei „mehr“ als der Sohn als Aporie ergibt. Im Zusammenhang mit Cyrills Trinitätslehre interpretiert Meijering dessen These, die Platoniker hätten bereits eine Konzeption von Trinität entwickelt, die der christlichen sehr nahe komme; als wesentliche Differenz freilich stellt Cyrill die für die Neuplatoniker nicht denkbare Homousie heraus. Die philosophischen Bedingungen des Cyrillischen Trinitätsbegriffs analysiert Meijering anhand der aus Numenius, Plotin und Porphyrios stammenden Zitate. Die Analyse der Zitate aus Numenius z. B. ist wiederum geeignet zu zeigen, daß das Verhältnis christlicher Theologie zum Platonismus als ein äußerst subtiler Prozeß der Akzeption und der Selbstabgrenzung zu begreifen ist, daß also nicht Widerspruch und Ausschluß dominieren, um die Orthodoxie zu wahren. Die Akzeption Plotins geht bei Cyrill so weit, daß er behauptet, Inkarnation sogar sei nicht inkompatibel mit dem Denken Plotins. Eine derartige Überzeugung hat allerdings wesentliche Konsequenzen für Cyrills Christologie: Sie beginnt nicht mit Jesus von Nazareth, sondern mit einem vorgefaßten philosophisch-theologischen Schema, in das hinein Jesus von Nazareth sich fügen mußte (vgl. Meijering 126).

Die Sammlung der Abhandlungen wird eingeleitet durch einen materialreichen, kundigen Forschungsbericht zum Thema „Platonismus und Kirchenväter“, beschlossen wird sie durch eine Überlegung zur „Relevanz“ oder Legitimität geschichtlicher Studien im Bereich der philosophischen Theologie. Meijering stellt die Frage, inwieweit bestimmte theologische Aussagen der Patristik für gegenwärtige Theologie bedeutsam oder gar verpflichtend sein könnten. Eine der Grundaussagen patristischer Philosophie oder Theologie: die Unveränderlichkeit Gottes, könne nicht, so meint Meijering mit Recht, durch einen totalen Begriff von Geschichtlichkeit destruiert werden, dem die seiende „Gegenwart“ Gottes nichts, dessen „Zukunft“ jedoch alles gilt. Freilich war es für patristische Theologie bereits eine Schwierigkeit, den Zwiespalt, der sich durch die Übernahme des Begriffes Unveränderlichkeit aus der griechischen Philosophie als eines wesentlichen Elementes des christlichen Gottesbegriffs zum Alten Testament hin nicht weniger wie zum Neuen ergab, sinnvoll auszugleichen. Die im Zusammenhang mit Irenaeus bereits ange-deutete Frage war zu lösen: Wie kann die Unveränderlichkeit Gottes mit dessen Eingreifen in die Geschichte kompatibel gedacht werden? Steht der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes im Sinne einer „Apathie“ dem geschichtlichen Handeln Gottes gar im Wege? Die aus den geschichtlichen Studien erwachsende Überzeugung Meijerings ist es, daß auch gegenwärtige Theologie an dem Begriff der Unveränderlichkeit Gottes in modifizierter Form festhalten müsse. Die Konstanz in Gottes Erkennen, Wollen und Handeln kann in der Lösung der genannten Schwierigkeit (Einheit des unveränderlichen, zeitfreien Gottes mit dessen geschichtlichem Handeln) nicht durch eine radikale Theologie der Zukunft oder der Revolution, also nicht durch einen geradezu postulatorischen und utopischen Begriff von Gott substituiert werden, der immer wieder Neues tut und *durch* sein Handeln in Geschichte allererst er selbst *wird*. Sowohl für Patristik als auch für Platonismus kann gesagt werden, daß die Konzeption der ‚incommutabilitas‘ Gottes Neues nicht absolut ausschließt: Dadurch, daß Gott als das überfließende, an ihm teilgebende Leben verstanden wird, kann er durch den Menschen in neuem Ausmaße erkannt und geschichtlich erfahren werden. Der modifizierten, d. h. von Geschichte nicht abgeschnittenen ‚incommutabilitas‘ Gottes entspricht auch eine relative Invarianz der menschlichen Natur: Gegenseitiges Vertrauen zum Beispiel kann nur auf gemeinsame Identität sich bauen; dasselbe gilt für die Verantwortlichkeit und Freiheit des Menschen.

Einschränkungen bei der Rezeptionsmöglichkeit von patristischen Fragestellungen durch gegenwärtige Theologie macht Meijering in der Frage nach der Verbundenheit von Offenbarungs-

geschehen und Kosmologie, ferner in dem heutigen Konflikt der historischen Erforschung des Neuen Testaments mit einem durch philosophische Kategorien bestimmten Inkarnations- und Trinitätsbegriff und in dem Begriff einer Eschatologie, die auf einem „kosmischen Drama“ gründet, in dem die Welt zu ihrem Ziel kommen soll. – Gegenüber einem sachlich durchaus möglichen Festhalten an einer Theologie der ‚creatio‘, die den „Anfang“ von Gottes Handeln dokumentiert, ist aber auch zu insistieren auf der theologisch vertretbaren, die Geschichtlichkeit nicht absolut setzenden Konzeption, gemäß der Gottes „Zukunft“ einen Überschuß über Gegenwart und Vergangenheit in sich enthält. Die eschatologisch verstandene „Zukunft Gottes“ destruiert das Vergangene nicht, sondern bewahrt die Kontinuität der durch ‚creatio‘ anfangenden Geschichte auf ein Ziel hin.

Den Antworten Meijerings auf die Frage nach der Relevanz oder Legitimität historischer Studien für gegenwärtige Theologie wären zwei Aspekte hinzuzufügen:

1. Ebenso wenig wie Philosophie kann Theologie sich durch pure Dezsision von ihrer eigenen Geschichte abschneiden; sie bleibt auch in einer möglichen, aber nicht sinnvollen Negation durch sie bestimmt. Diese ihre geschichtliche Bestimmtheit zu eruieren und damit Tradition als Korrektiv auch gegenwärtig in sich wirksam werden zu lassen, ist eine ihrer wesentlichen Aufgaben.

2. Gerade durch Reflexion auf ihre eigene Geschichte, speziell auf ihre patristische Ursprungsgeschichte, hat sich gegenwärtige Theologie der Frage zu stellen, ob durch die Aufnahme von wesentlichen Philosophemen in die frühchristliche Theologie diese in ihr „aufgehoben“, d. h. wirkungslos gemacht worden sind, oder ob nicht der aufgenommene philosophische Begriff als *philosophische Sache* in dem durch Verschmelzung der Denkhorizonte konstituierten *Neuen* durchaus weiterwirkt, wenn er auch in einen unterschiedlichen Kontext gerückt wurde. Die Erkenntnis, daß die Übernahme von Philosophemen in Theologie kein bloß *formaler* Akt ist, sondern einschneidende Konsequenzen für den Gegenstand der Theologie selbst hat, könnte Theologie, sofern sie auf ihre *eigene* Sache bedacht ist und auf sie vertraut, gerade in der Gegenwart skeptisch machen gegenüber eilfertiger und blinder, d. h. extremer und modischer Adaptionssucht an bestimmte Philosophien, die en vogue zu sein scheinen. „Schnelle Urteile“ bedenken offensichtlich nicht die Tatsache, „daß die Füße derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Türe stehen“ (Act. Ap. 5, 9 und Hegel, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes).

Werner Beierwaltes (Freiburg i. Br.)

Heiner Craemer, *Der skeptische Zweifel und seine Widerlegung* (= *Fermenta philosophica*), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, 188 S.

In der neuen Reihe ‚Fermenta philosophica‘ versucht der Karl Alber Verlag, Autoren zu Wort kommen zu lassen, die nicht zu einer bestimmten philosophischen Schule gehören. Als erstes Buch in dieser Reihe erschien genannte Abhandlung. – Zunächst weckt der Titel Assoziationen an den bekannten Einwand, der skeptische Zweifel sei selbstwidersprüchlich, mithin von Anfang an widerlegt. Schnell jedoch stößt man auf die Behauptung Cr., man kenne „die feineren und raffinierteren Formen des skeptischen Zweifels eben nicht“ (13), weil man sich immer mit dem Einwand ‚Zirkel-Schluß‘ zufriedengegeben habe. Zudem habe die Konzentration auf dieses eine Argument dazu geführt, daß man den Skeptiker als jemanden betrachtet, der „von außen auf unser Denken zu(kommt)“ (12), ein „Irrationalitätenhändler“ (33), ein von Eigensinn oder Resignation geprägter Mensch, der einsichtslos bei seinem „selbstwidersprüchlichen Zweifel beharrt“. (28) Dieser gängigen Meinung wird entgegengestellt: „Den geborenen Skeptiker gibt es nicht“ (29) und nichts habe „mehr Dummheit und Dunkelheit über das ganze Skepsis-Thema verbreitet als diese Fabel vom Skeptiker als dem, der ‚von außen‘ kommt“. (32) Diese Einstellung sei aufzugeben, da „die Möglichkeit zum skeptischen Zweifeln in unserem Denken vorgegeben sein muß“. (29) Der skeptische Zweifel ist demnach kein Fremdprodukt, sondern eine Abwandlung des „dogmatischen Zweifels . . . zum skeptischen Zweifel“. (31) Deshalb sucht Cr. nach Momenten, die einen dogmatischen Zweifel (der ursprünglich nicht selbstwidersprüchlich ist) zum skeptischen Zweifel *werden* lassen. Gefragt wird dann genauer nach dem Grund für den „abschließenden Argumentationsschritt beim skeptischen Gedankengang,

durch den die Ausnahmslosigkeit des skeptischen Infragestellens erreicht werden muß.“ (40) Hierbei stößt Cr. auf den „Sinn-Verborgeneits-Gedanken“, d. h. auf die Einsicht des Dogmatikers: „Der Sinn unseres Erkennens ist uns verborgen.“ (73) Dieser Gedanke dient ihm als Begründung dafür, daß die Skepsis-Widerlegung mit dem Einwand ‚Zirkel-Schluß‘ unzureichend ist. Überdauert nämlich der Sinn-Verborgeneits-Gedanke diese Skepsis-Widerlegung – wie Cr. zeigt –, dann bleibt die Möglichkeit, zur Ausformung der skeptischen These von der „Leugnung unseres Erkenntnisanspruches und der Sinn-Bestimmung unserer Vernunft“ (41) weiterzugehen. – Die Sinn-Verborgeneits-Problem des Dogmatikers *und* des Skeptikers. Daher ist sie für Cr. *ein* Argument, um den Wandel vom dogmatischen Zweifel zum skeptischen Zweifel verständlich zu machen. Damit ist das Problem, das Werden des skeptischen Zweifels zu begreifen, noch nicht gelöst. Anzugeben ist noch ein Grund, der die Sinn-Verborgeneits über den Sinn-Verborgeneits-Gedanken hinaus zur skeptischen These erweitert. In diesem Zusammenhang spricht Cr. von einem *Entschluß* (79). Fragt man allerdings, wie dieser Entschluß des näheren aussieht, dann erhält man nur die in meinen Augen unbefriedigende Antwort: „durch simples sich-nicht-Entschließen“ (38). Der Gesichtspunkt ‚Entschluß‘ ermöglicht es Cr. dennoch, bisher undurchschaute Formen der Halbskepsis aufzudecken. Sie entstehen, wenn der Entschluß für den Sinn der Vernunft vollzogen und wenn *gleichzeitig* am Sinn-Verborgeneits-Gedanken festgehalten wird. Das zwingt nach Cr. zur Einführung von Ersatz-Sinn-Bestimmungen (z. B. ‚Lebenserhaltung‘, ‚Brauchbarkeit‘ usw.), die ihrerseits ein „Schweigen über die Sinn-Problematik“ (85) zur Folge hat. Cr. nennt dies „Verborgenen Skeptizismus“, weil ein solches „Schweigen“ sonst „nur noch beim skeptischen Gedanken zu finden war“. (85) – Die Ausführungen über den „Verborgenen Skeptizismus“ sind mit das Beste, was das Buch neben der Analyse des skeptischen Denkens zu bieten hat. Sie leiden nur darunter, daß sie „idealtypisch“ (87) gehalten sind und somit für einen mit dem Problem nicht vertrauten Leser schwer zu erkennen ist, gegen wen und was sich die Argumente richten.

Die eigentliche Schwäche der Argumentation steckt in dem Begriff „sich-nicht-Entschließen“. Es mag den Zustand der Entschlußlosigkeit geben, aber die Skepsis erfordert mehr als das. Der Entwurf der spezifisch skeptischen Argumentation, das Bemühen des Skeptikers, „unsere Erkenntnismöglichkeit *aus Gründen*“ (27) zu bestreiten, sein *Ziel* der „Paralisierung des vorliegenden Grund-Entschlusses“ für die Vernunft (82), all das ist nur auf Basis eines Beschlusses verstehbar. Den spart Cr. aus, weil er meint, „eine nüchterne, nur klare Gründe wertende Betrachtung“ reiche aus (82). Infolgedessen reflektiert er auch nicht weiter über die Gründe und Motive eines solchen Beschlusses. Hier bleibt eine Leerstelle, die die Meinung ‚der Skeptiker wird geboren‘, sei ‚Irrationalitätenhändler‘, wieder zuläßt. Cr.s Anspruch, argumentativ zu zeigen, der Skeptiker komme *nicht* „von außen“, bleibt deshalb meiner Meinung nach unerfüllt. Eine Auseinandersetzung mit Bartleys: *Die Flucht ins Engagement* hätte ihm diese Schwäche wohl vor Augen geführt.

Die Analyse des skeptischen Denkens ist für Cr. nicht Selbstzweck; sie dient ihm zur Vorbereitung der Skepsis-Widerlegung. Hierunter versteht Cr. keine Argumentation, die den skeptischen Zweifel unmöglich macht, sondern das Entwerfen eines *radikalen Zweifels*, „der, ohne in purer Negation zu enden, den skeptischen Einwand an Schärfe noch überbietet. . .“ (15) Er soll „die Bezweiflung unseres Satzes vom aususchließenden Widerspruch (einschließen), ohne sogenannten Selbstwiderspruch. . .“ (127) Ein solcher Zweifel ist nach Cr. möglich, wenn er noch hinter die Geltung der logischen Prinzipien zurückgreift, wie sie vom Dogmatiker vorausgesetzt und vom Skeptiker nur geleugnet wird. Diesen beiden ist nach Cr. gemeinsam, daß sie die von ihm entwickelte Differenz zwischen „durch uns gedachtes Prinzip samt Geltung“ und „Prinzip und Geltung schlechthin“ nicht sehen (68). Setzt man diese Differenz an, dann kann man nach Cr. die logischen Prinzipien bezweifeln, sofern man diesem Zweifel die Hinsicht ‚Prinzipien, sofern durch uns ausgedacht‘ unterlegt; das bleibt ohne Selbstwiderspruch, weil für diesen Zweifel die logischen Prinzipien unter der Hinsicht ‚sofern nicht durch uns ausgedacht‘ *weiterhin* gelten. – Damit scheint die Widerlegung gelungen zu sein, da dieser Zweifel einerseits alle skeptischen Argumente berücksichtigen kann und andererseits die skeptische Erstarrung – das *nur* Leugnen – überwindet, mithin „produktiver Zweifel“ (156) ist, der „Entwurf und Ausdenkung abweichender, eben neuartiger Theoreme“ (155) hervorbringt.

So elegant diese Lösung sein mag, auch im radikalen Zweifel – wie Cr. ihn entwirft – steckt

ein Widerspruch. Sollen die logischen Prinzipien nämlich nur in der Sphäre des Gedachtseins bezweifelt werden, dann muß die Grenze dieser Sphäre zu der anderen Sphäre ‚Prinzipien, sofern nicht durch uns ausgedacht‘ gewußt sein. Andernfalls wäre die dem radikalen Zweifel zugrundegelegte Beschränkung auf die Hinsicht ‚Prinzipien, sofern durch uns ausgedacht‘ nicht möglich. Soll aber diese Grenze gewußt werden, dann müssen die Prinzipien *auch* ‚sofern nicht durch uns ausgedacht‘ gedacht sein. Folglich stellt sich bei dieser Grenzbestimmung die von Cr. bekämpfte Ineinsetzung von Prinzip ‚sofern durch uns ausgedacht‘ und ‚sofern nicht durch uns ausgedacht‘ wieder her. Dieser radikale Zweifel endet – wie der skeptische Zweifel – im Selbstwiderspruch. – Dennoch wäre es voreilig, Cr.s Versuch einfach als eine Variante des Skeptizismus abzutun. Über den radikalen Zweifel ist noch nicht abschließend geurteilt. Im Pankritischen Rationalismus ist der gleiche Gedanke zu finden. Auch Quine vertritt ihn in: *Philosophie der Logik* (Kap. 6 und 7). Hier scheint eine Problematik zu stecken, die keiner bisher bewältigt hat, die aber nicht einfach übergangen werden sollte.

Horst Bahn (Aachen)

Galvano della Volpe, Rousseau und Marx. Beiträge zur Dialektik geschichtlicher Strukturen (= *Philosophische Texte 1*), Luchterhand, Darmstadt und Neuwied 1975, 231 S.

Als erster Band der Reihe „Philosophische Texte“ des Verlages Luchterhand erschien eine Sammlung von Beiträgen des italienischen marxistischen Theoretikers Galvano della Volpe, der Professor für Geschichte der Philosophie in Messina und seit 1944 Mitglied der KPI war und 1968 verstarb. In der Tat waren seine scharfsichtigen und präzisen Analysen bisher im deutschen Sprachraum zu wenig bekannt. Hier kann nämlich authentisch geprüft werden, welche theoretischen Möglichkeiten das marxistisch-leninistische Denken hat, im Kontext der westeuropäischen Entwicklung weitergedacht zu werden. Ich betone: das marxistisch-leninistische Denken und nicht eine der inzwischen zahlreichen Varianten marxistischen Denkens oder der dem „Dritten Weg“ bzw. dem demokratischen Sozialismus nahestehenden Denkansätze.

Della Volpes Überlegungen kreisen um den Begriff einer sozialistischen Legalität. Damit ist der entscheidende Punkt getroffen, der in der Diskussion mit führenden Vertretern kommunistischer Parteien in Westeuropa ebenso wie in den Bemühungen um eine Entspannung des Ost-West-Verhältnisses (etwa in den Themenkreisen des sogenannten Korb III der KSZE) mit stets neue Aktualität beansprucht. In der sozialistischen Legalität ist nach della Volpe in gleicher Weise die Freiheit der menschlichen Möglichkeiten eines jeden Individuums – also in Funktion der Gleichheit – und die Gleichheit in Funktion der Freiheit im Sinne der Nichtbehinderung eines jeden Individuums seitens des Staates verwirklicht. Zweierlei ist beachtenswert: 1) Neben die für einen Marxisten selbstverständliche Auffassung von der Freiheit als Ermöglichung der Gleichheit tritt die liberal-demokratische Auffassung von der Freiheit als Freiheit vor unangemessenen Eingriffen der Staatsgewalt. 2) Bei der Verwirklichung der positiv bestimmten Freiheit geht es nicht um Nivellierung aller, sondern darum, allen die gleiche Möglichkeit zu geben, ihre Fähigkeiten zu aktualisieren.

Um diese Weiterführung des marxistischen Denkens im Sinne eines zugleich institutionengebundenen Denkens leisen zu können, erinnert della Volpe an das für die Genese der sozialistischen Legalität bislang weit unterschätzte Denken Rousseaus und an Äußerungen führender Rechtstheoretiker des Westens (z. B. Hans Kelsen über die rechtstheoretischen Grundlagen des sozialistischen Systems, die den Grundtenor der Analyse della Volpes unterstreichen).

Es ist zu kurz gegriffen, Rousseau nur in die Geschichte der bürgerlichen Revolution einordnen zu wollen. Es gibt bei ihm Denkansätze, die nach della Volpe genuin erst in der sozialistischen Revolution zum Tragen kommen können, die daher grundsätzlich über die anno 1789 leitenden Ideen und Kants Darstellung des bürgerlichen Freiheitsbegriffes hinausgehen. Entscheidend ist der „Begriff der Vernunftmäßigkeit einer Gleichheit, welche in einem allgemeinproportionalen Verhältnis von individuell-empirischen Ungleichheiten und staatsbürgerlichen und sozialen Wertunterschieden besteht“ (62).

Rousseau unterscheidet zwei Arten von Ungleichheit unter den Menschen: die natürliche und die politische Ungleichheit. Die politische Ungleichheit ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie die natürliche Ungleichheit auf die Ebene der politischen Bezüge adäquat transponiert. Dieser Gesichtspunkt ist von fundamentaler Bedeutung: Es wird nicht einfach ignoriert, daß es Ungleichheit gibt. Die soziale Stellung ist gewissermaßen als Abbild der natürlichen Verhältnisse konzipiert. In diesem Sinne hat Marx in der „Kritik des Gothaer Programmes“ die Rechtsgleichheit als die Anwendung des gleichen Maßstabes auf ungleiche Individuen bezeichnet und daher das „gleiche Recht“ als Verletzung der Gleichheit und Ungerechtigkeit bezeichnet. Es wird bei der Bewertung dieses Momentes der Ungleichheit im Kontext von generell auf Egalisierung angelegten Sozialtheorien darauf ankommen, präzise den Punkt der Ungleichheit zu bestimmen. In keinem Fall darf er in einen kontradiktorischen Gegensatz zur strengen Gleichheit des Naturzustandes abgedrängt werden: Dies würde bedeuten, daß das Moment der Ungleichheit eine unkontrollierbare Funktion in der Legalisierung von Machtstrukturen einnehmen würde. Eben dies wird durch eine möglichst präzise empirisch-phänomenologische Bestimmung der Ungleichheit erreicht, insofern sie der Ausgangspunkt dafür ist, Differenzierungen im sozialen System zu begründen. Eine solche Bestimmung leisten weder Rousseau noch Marx noch unser Autor. Sie ist ein Forschungsdesiderat, das sich auch aus der gegenwärtigen Alltagsdiskussion über das Legitimationsdefizit der Herrschaftsstrukturen ergibt. Das Unbestimmte der Ahnung, daß hier die Probleme liegen, die nicht nur Kelsen in seiner Analyse des Sowjetsystems und des liberalen Rechtsstaates scharf analysiert hat, führt dazu, die plausiblen Feststellungen della Volpe über die Zielsetzungen der sozialistischen Legalität zu begrüßen und doch mit skeptischer Distanz zu betrachten: Was bedeutet es, wenn della Volpe formuliert, daß sich der wissenschaftliche Sozialismus dem Problem einer allgemeinen und dennoch die Person vermittelnden Gleichheit stelle? Offensichtlich wird mit den Personen das Moment der Ungleichheit genannt. Die Person wird, wie später von della Volpe erläutert wird, von der Geschichte garantiert. Diese Garantie allein dürfte nicht ausreichen, wenn die Geschichte als Egalisierungsprozeß verstanden wird. Das Problem der Ungleichheit in der Gleichheit ist damit erneut gestellt und keineswegs befriedigend geklärt. Della Volpes Überlegungen sind jedoch ein bemerkenswerter Versuch, aus der Tatsache, daß die sozialistische Revolution nicht die klassenlose Gesellschaft, sondern den sozialistischen Staat gebracht hat, die staatstheoretischen Konsequenzen zu ziehen, die bereits Marx und Lenin angedeutet haben. Diese Konsequenzen bestehen in nichts Geringerem als darin, das liberale Erbe im Rechtswesen des sozialistischen Staates auch theoretisch zur Kenntnis zu nehmen. Aus der theoretischen Anerkennung werden notwendig praktische Konsequenzen folgen, die über die verbale Versicherung, daß der sozialistische Staat die durch die bürgerliche Revolution erworbenen Menschenrechte anerkenne, hinausgehen. Damit ist auch ein Beitrag zur geschichtlichen Legitimation der Einheitlichkeit der neuzeitlichen Emanzipationsbewegung geleistet: In der bürgerlichen Revolution ist nicht nur die Emanzipation der Bürgerklasse zu sehen. Die Skepsis, die ich andeutete, beruht darauf, daß mit der ausschließlichen Reduktion der Differenzierungsmomente in der Stellung der Menschen im sozialen Ganzen auf die Geschichte theoretisch nicht genügend der Mißbrauch verhütet wird, den der Geschichtsgang im Sinne einer gruppenegoistischen Parteilichkeit zu interpretieren.

Helmut Koblenberger (Wien)

Ernst Topitsch, Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie – Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung, Hoffmann und Campe, Hamburg 1975, 165 S.

„Es hat sich also gezeigt, daß die Erkenntnis- und Moralphilosophie des Königsberger Denkers auf einer Reihe von Voraussetzungen beruht, die weder dieser selbst noch seine bisherigen Interpreten bemerkt, klar herausgearbeitet und folgerichtig durchdacht haben.“ (156) Mit diesem Satz beginnt T. die Zusammenfassung seines Buches. Um anzudeuten, von welcher Art diese hier endlich bemerkten und folgerichtig durchdachten Voraussetzungen sind, zitiere ich weiter aus diesem Resümee: „Die Philosophie zumal des kritischen Werkes ist weitgehend durch die Zielsetzungen oder Funktionen der Welterklärung, Weltüberwindung und Handlungssteu-

erung bedingt, während die sonst in der traditionellen Metaphysik häufige Verklärung des sinnlichen Kosmos zumindest stark zurücktritt. Die aus der gegenseitigen Interferenz dieser drei Zielsetzungen resultierenden Schwierigkeiten werden durch die Widersprüche zwischen den verschiedenen grundlegenden Modellvorstellungen kompliziert und verschärft. Im Bereich der theoretischen Philosophie durchkreuzen einander das Affektionsmodell einer empirisch-realistischen, an der Alltagserfahrung und den Naturwissenschaften orientierten ‚Erkenntnisphysik‘ und das Produktionsmodell einer aus der Vorstellung des welterschöpfenden göttlichen Denkens hervorgegangenen ‚Erkenntnistheologie‘. (156 f.) Von den bisherigen Interpreten war geglaubt worden, daß es gute sachliche Gründe dafür gebe, daß unsere Erfahrung sowohl ein Moment der Rezeptivität wie eines der Spontaneität enthalten muß. So ist z. B. zu zeigen, daß das Nacheinandersein selbst kein sinnliches Datum sein kann, daß also die objektive Gültigkeit empirischer Zeiterfahrung darauf beruhen muß, daß in ihr Rezeptivität und Spontaneität zusammenkommen. T. dagegen bemerkt nun endlich, daß diese sachlichen Gründe hier keine Rolle spielen – er hat darum auch nicht nötig, sich auf sie einzulassen –, daß Kant vielmehr diese aus verschiedenen Quellen stammenden Modellvorstellungen aufgesammelt hat und sie dann nicht zusammenbringen kann. Die Gründe, die ihn in Wirklichkeit veranlaßt haben, gewisse Bestimmungen der realen Welt auf subjektive Spontaneität zurückzuführen (und sich also insoweit des theologischen Modells zu bedienen), sind wiederum von T. zum ersten Male bemerkt und folgerichtig durchdacht worden: „Jene Bestimmungen, die aufgrund der bekannten Wertgesichtspunkte der ‚höheren Wirklichkeit‘ nicht zugeschrieben werden und daher aus dieser nicht abgeleitet werden dürfen, aber für die ‚Erscheinungswelt‘ konstitutiv sind, können nur auf dem Wege des ‚Erscheinens‘ in die letztere hineingelangt sein. So muß Kant im Zusammenhang der Weltüberwindung den Ursprung der raum-zeitlichen und kausal-kategorialen Ordnung von der Objekt- auf die Subjektseite verlagern, indem er diese Ordnung für das Produkt spezifischer Formen unserer sinnlichen Anschauung und unseres Denkens erklärt.“ (159) Also nicht – wie man bisher wohl annahm –, daß Raum- und Zeitbestimmungen als solche keine sinnlichen Daten sein können, daß Kausalbeziehungen nicht einmal sinnlich angeschaut und also erst recht keine sinnlichen Daten sein können, so daß sich die Aufgabe stellt, die objektive Gültigkeit solcher Erfahrungen unter Beachtung jenes Umstandes zu erklären –, nicht dies ist es, was Kant zu seiner Kopernikanischen Wende bewogen hat; vielmehr war Kant auf Weltüberwindung aus und hat darum alles, was er für weniger wertvoll hielt (was hatte er nur gegen Raum, Zeit, Kausalität?), von der „wahren Welt“, den Dingen an sich entfernt. Dabei ist ihm allerdings entgangen, daß mit einer derart gereinigten wahren Welt hernach nicht viel anzufangen ist.

Vor allem auch die wahren Voraussetzungen der Kantischen Theorie der Kausalität sind erstmals von T. bemerkt worden: „Eine weitere Komplizierung ergibt sich daraus, daß Kant an dem gleichfalls aus archaischen Mythen stammenden Motiv des allumfassenden und unverbrüchlichen ‚Weltgesetzes‘ festhielt, und zwar in dessen verdoppelter Gestalt als allgemeingültiges und notwendiges ‚Naturgesetz‘ und als ebenso allgemeingültiges und absolutes ‚Sittengesetz‘.“ (157; vgl. auch 21 u. ö.) Hume hatte diese aus archaischen Quellen stammende strenge Notwendigkeit in Zweifel gezogen (51 u. ö.); Kant mit seinem „Notwendigkeits-Dogmatismus“ meinte demgegenüber, die archaischen Mythen reaktivieren zu müssen. Freilich, seine Aussagen über solche Derivate des mythischen Glaubens an ein universales Weltgesetz sind bloße Tautologien und Leerformeln (163); er kann nicht einmal sagen, was mit dieser angeblichen Notwendigkeit überhaupt gemeint ist (77).

Es kann nicht Aufgabe einer Rezension sein, diesen abenteuerlichen Irrfahrten gegenüber mit einer Elementarschule der Kant-Deutung zu beginnen, obwohl T. sie bitter nötig hätte. Es ist leicht, zu all diesen klar herausgearbeiteten und folgerichtig durchdachten Neuentdeckungen zu zeigen, daß sie mit ihrem Gegenstand – der Kantischen Philosophie und ihren Problemen – so gut wie nichts zu tun haben.

Zum Beispiel zur Kausalität: Die Notwendigkeit derselben besagt, daß Kausalurteile als Allaussagen objektiv gültig sind. Der Streit mit Hume geht nicht um die Quantifizierung – auch Hume war nicht gesonnen zu behaupten, daß Naturgesetze gelegentliche Ausnahmen zu lassen –, sondern um die objektive Gültigkeit der Kausalaussagen. Hume hatte bemerkt, daß die Kausalbeziehung kein Sinnesdatum und die objektive Gültigkeit von Kausalaussagen

folglich nicht durch Beobachtung auszumachen sein kann. Um überhaupt eine empirische Bedeutung von Kausalaussagen zu bekommen, hat er Kausalität dann psychologisiert. „The efficacy or energy of causes is neither placed in the causes themselves, nor in the deity, nor in the concurrence of these two principles, but belongs entirely to the soul.“ (Treatise of Human Nature, ed. Selby-Bigge, Oxford, 166.) Es sind psychische Mechanismen, nicht Informationen von den Dingen her, die zu Kausalaussagen führen. Dieser Konsequenz gegenüber, daß Kausalität zu etwas Innerseellichem wird, wollte Kant beweisen, daß Kausalität objektiv gültig ist, daß durch die Kausalsynthese etwas in den Objekten selbst und nicht nur assoziativ in unserer Seele verbunden ist. Und er wollte dies beweisen, ohne sich über die richtigen Einsichten, die der Humeschen Theorie zugrundeliegen, einfach hinwegzusetzen. Es ist klar, daß diese objektive Gültigkeit von Kausalität nicht induktiv erwiesen werden kann. Das Kausalprinzip, das selbst kein empirischer Satz ist, ermöglicht eine empirische, obwohl nicht-induktive Verifikation von besonderen Kausalaussagen. Es ist also keine Leerformel, wie T. glaubt, sondern verbietet etwas. Akausale Vorgänge – daß aus gleichen Anfangsbedingungen und unter gleichen Randbedingungen in verschiedenen Fällen Verschiedenes erfolgt – sind logisch möglich. Ohne dies Kausalprinzip gibt es keine objektive Wirklichkeit von Kausalität. – Wenn T. in seinem Buch, ohne sich solchen Problemen überhaupt zu stellen, die Kantische Theorie der Kausalität auf archaische Mythen und fortwirkende soziomorphe Modelle zurückführt, so ist das einfach unseriös.

T. meint, aus der Interferenz der vielfältigen im Kantischen Denken zusammengelaufenen vorgeschichtlichen Zielsetzungen, Modellvorstellungen und Wertgesichtspunkte ergäben sich die Widersprüche, die seine Lehre so zahlreich aufzuweisen habe. Aber auch diese vorgeblichen Widersprüche lassen sich ausnahmslos aufklären. Da T. sich mit besonderer Ausführlichkeit den klassischen Widersprüchen bezüglich des Dings an sich widmet, darüber wenigstens noch ein Wort.

Nach T. rührt diese Konzeption daher, daß „Kant in seinem vorkritischen und besonders in seinem kritischen Werk die Erfahrungswelt, die vielen werthafte Ansprüche der Menschen nicht genügt, durch die Annahme einer diesen Ansprüchen genügenden überempirischen ‚wahren Wirklichkeit‘ zur Realität zweiten Ranges depotenzieren und so überwinden will.“ (73) In Wirklichkeit ist die Unterscheidung von an sich seiender und erscheinender Realität eine notwendige Konsequenz für jede Erkenntnistheorie, die Erfahrung auf Spontaneität und Rezeptivität zumal beruhen läßt. Gegenstandslos wird diese Unterscheidung nur, wo Erfahrung entweder als ausschließlich rezeptiv oder als ausschließlich spontan verstanden wird. Nun spricht sehr vieles ganz zwingend dafür, daß diese letzteren Modelle Erfahrung nicht verstehen lassen. Also muß offenbar die Annahme eines Ansichseins im Kantischen Sinne widerspruchsfrei sein. Dies ist ja äquivalent damit, daß die Annahme, Erfahrung beruhe auf Rezeptivität und Spontaneität, widerspruchsfrei ist. Und sobald man ein Kriterium hat, das begründet zu entscheiden gestattet, was an der erfahrenen Realität auf Rezeptivität, was auf Spontaneität zurückgeht, bestätigt sich diese Widerspruchsfreiheit. Die Annahme von Ansichseiendem besagt dann, daß von der erfahrenen Realität nicht alles von uns hervorgebracht ist. Durch Reflexion darauf, was subjektive Spontaneität ist und was sie leistet, läßt sich dies begründen. Eine Affektion durch das Ansichseiende gibt es nicht (hier sind gelegentliche Äußerungen Kants zu korrigieren); sobald man die Empfindungen durch Affektion erklärt, befindet man sich im Bereich der empirischen Erfahrung. Der Begriff des Ansichseienden ist also, wie Kant sagt, ein Grenzbegriff und dient nur zu negativem Gebrauch. Begründet läßt sich nur zweierlei sagen: nicht alles an der erfahrenen Realität ist von uns hervorgebracht; Kausalbeziehungen und damit Erfahrung von Kausalität gibt es nur aufgrund subjektiver Spontaneität. Darin ist kein Widerspruch mehr.

Es muß allerdings noch betont werden, daß dies Ansichseiende, das als transzendental-reales Pendant zu Empfindungen anzunehmen ist, auf keinen Fall mit dem „intelligiblen Ich“, das ja gar nicht empfunden wird, identifiziert oder sonstwie in Zusammenhang gebracht werden darf. Das intelligible Ich ist auch nichts von subjektiver Spontaneität Unabhängiges; das nichtsinnliche Selbstbewußtsein ist nach Kant spontanes Selbstbewußtsein. Auch hier sind also gelegentliche Äußerungen Kants zu korrigieren, was im übrigen kaum inhaltliche Änderungen der betreffenden Lehren erforderlich macht.

Kants Lehren vom Sittengesetz, von Freiheit, von homo noumenon und homo phaenomenon interpretiert T. nach gehabtem Muster: „Dazu kommt im Bereich der praktischen Philosophie der Konflikt zwischen dem aus ekstatisch-kathartischen Überlieferungen stammenden Glauben an die Reinheit, die Leid- und Sündenlosigkeit des ‚wahren Selbst‘ und der soziomorphen, moralisch-juristischen Auffassung eben dieses Selbst als eines Wesens, das sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden hat und im Sinne der christlichen Sündenlehre für diese Entscheidung verantwortlich ist.“ (157) Ein umfangreiches Buch wäre erforderlich, wollte man die kaum glaublichen Verunstaltungen, die T.s Zugriff hier überall mit sich bringt, wieder zurecht-rücken. Das aber wäre denn doch zuviel der Ehre für diese erstmalig bemerkten und folgerichtig durchdachten Voraussetzungen der Kantischen Erkenntnis- und Moralphilosophie.

Nur eine allgemeine Bemerkung noch. Das auffallendste Kennzeichen dieser ganzen Interpretation ist, daß T. sich an keiner einzigen Stelle für die Fragen interessiert, um die es Kant geht. T. will nicht wissen, wie Vorstellungen auf Gegenstände bezogen werden können, wie Zeit- oder Kausalerfahrung möglich ist; ihn interessiert nicht, ob freie Handlungen möglich sind, ob es verpflichtende Normen, ob es Verantwortlichkeit gibt usw. Das totale Desinteresse an allen diesen Fragen ist es, was T. überhaupt nicht in Kontakt mit Kant kommen läßt. Er spricht zwar gelegentlich dunkel von einer „empirisch-physiologischen Erkenntnistheorie“, von der er anscheinend die wesentlichen erkenntnistheoretischen Fragen beantwortet glaubt, aber wie diese unbekannte Theorie aussehen könnte, wird nicht einmal angedeutet.

So bleibt nur das Fazit, daß dies Buch ein Beleg dafür ist, auf welche Irrwege eine „Weltanschauungsanalyse“ geraten kann, die zu interpretieren versucht, ohne sich auf die zu interpretierende Sache einzulassen. In den „Träumen eines Geistersehers“ schreibt Kant gelegentlich, er habe das Schicksal, in Metaphysik verliebt zu sein, ob er sich gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen könne. Zwischen T. und der Wissenschaft steht es wohl genauso. Das vorliegende Buch jedenfalls ist keine Gunstbezeugung der Wissenschaft. *Peter Rohs (Kiel)*

Wolfram Högbe, Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, 204 S.

Die für alles theoretische Verhalten grundlegende Fähigkeit sinnvoller Zeichenverwendung, insbesondere die Fähigkeit, Sprachzeichen als bedeutende Zeichen zu verwenden, wirft Probleme auf, die einen transzendentalphilosophischen Zugriff erfordern. Fragen wie die nach dem Status solcher Bedeutungen oder nach dem Grund der objektiven Verwendbarkeit sprachlicher Zeichen dürften ohne Rekurs auf einen solchen Ansatz kaum beantwortbar sein. In kritischer Auseinandersetzung zeigt H., daß weder eine logische Semantik (wie etwa von Carnap konzipiert) noch eine linguistisch-empirische Semantik derartige Fragen zu beantworten vermag (71 ff.), daß in diesen Theorien die Tatsache der Bedeutsamkeit sprachlicher Ausdrücke nur vorausgesetzt, nicht in ihrer Möglichkeit begründet und ausgewiesen wird. Eine dem Problem der Bedeutungen zugewandte transzendentalphilosophische Theorie – eine „transzendente Semantik“ – ist also ein Desiderat, und das Buch von H. verdient als ein Versuch in diese Richtung alles Interesse. Zugleich verspricht ein solches Vorgehen aber auch der Kant-Deutung neue Aufschlüsse. Kants theoretische Philosophie kann verstanden werden als Untersuchung der Bedingungen, unter denen die reinen Verstandesbegriffe Bedeutung haben können; das Erkenntnisproblem führt so auf das Bedeutungsproblem zurück. Dabei erweist sich nach H. die Bedeutung von Etwas als Etwas als das Eingangsproblem einer transzendentalen Semantik; deren erste Frage laute: „Wie muß Etwas als Etwas seiner Bedeutungsart nach schon gedacht sein, wenn Etwas als Etwas für Etwas als Zeichen in der Dimension einer semiotischen, linguistischen und logischen Semantik hinsichtlich seiner Bedeutungen bestimmt und thematisiert werden kann?“ (81)

H. verbindet nun die semantischen Begriffe mit den Begriffen der Kantischen Erkenntnistheorie, indem er „Sinn“ als „unbestimmte Bedeutung“ identifiziert mit „Erscheinung“ als dem „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung“. „Auf diese Weise geht der transzendente Unterschied von Sinnlichkeit und Intellektuellem über in den transzendentalsemantischen

Unterschied von Sinn und Bedeutung.“ (83) Der Übergang von Anschauung zum Begriff soll sich damit als der von Sinn zu Bedeutung erweisen, ein Übergang, der „sich bei Kant vollzieht am Leitfaden der Idee einer fortlaufenden Einschränkung der Unbestimmtheit, wie sie dem bloßen Erscheinungscharakter, dem Sinn anhaftet.“ (86)

Diese Deutung ist darin begründet, daß nach Kant sich Vorstellungen sinnvoll nur auf sinnliche Gegenstände beziehen können, daß also der anschauungsgemäße Erscheinungscharakter gleichsam die allgemeinste Sinnbedingung allen Vorstellens abgibt. Raum und Zeit erscheinen dann als „apriorische Sinnbedingungen alles Observablen“ (84) etc. H. lenkt damit bald in die Bahnen einer konventionellen Kant-Deutung ein – vielleicht zu bald, um das Potential produktiver Neudeutung, das in seinem Ansatz liegt, ausschöpfen zu können. Es ist wohl schon rein semantisch nicht sehr befriedigend, Sinn und Bedeutung vor allem durch ihre Bestimmtheit zu unterscheiden. Außerdem entsteht sofort die Frage nach dem Status von Prädikaten, die nach Kant zweifellos Bedeutung haben, für die es aber einen „Sinn“ im H.schen Sinn des Wortes nicht gibt, wie „Gott“ usw. Hier werden, wie ich meine, die Fragen der Möglichkeit objektiver Gültigkeit und der Möglichkeit von Bedeutsamkeit in einen etwas kurzschlüssigen Zusammenhang gebracht. Darüber gleich noch mehr.

Im Zentrum jeder transzendental-semantischen Kant-Auslegung muß das Schematismuskapitel stehen, da Kant dort explizit die Schemata als die wahren und einzigen Bedingungen, den Verstandesbegriffen eine Beziehung auf Objekte und damit Bedeutung zu verschaffen, entwickelt. H. sucht das Schema selbst als Bedeutung eines Begriffs zu interpretieren (100), und zwar als „Exemplifikationsbedingung“, als Regel, einem Begriff ein Bild als seinen bestimmten Sinn zu verschaffen. „Bedeutung ist die semantische Exemplifikationsbedingung des Begriffs, wie sie in jeder Prädikation zur Sprache kommt.“ (101) Die transzendentalen Schemata sollen entsprechend als „transzendente Exemplifikationsbedingungen“ gefaßt werden.

Der letzte Teil der Arbeit, der der Konstitutionstheorie Kants gewidmet ist, versteht sich als Entfaltung einer Kritik der Urteilskraft (der bestimmenden und der reflektierenden) als Kritik einer prädikativen Kompetenz (116). H. interpretiert hier unter transzendental-semantischen Aspekten das System der Grundsätze, das System der Vernunftideen, die Grundbegriffe der praktischen Philosophie und schließlich auch die ästhetische Urteilskraft. Die Grundsätze etwa werden als „transzendente Bedeutungspostulate“ verstanden; „sie legen den apriorischen Bedeutungsrahmen fest, innerhalb dessen objektive Bedeutung empirischer Urteile, mithin Erfahrung, allererst als möglich gedacht werden kann.“ (127) Für die vieldiskutierte Problematik der Beweisbarkeit dieser Grundsätze ergibt sich allerdings, soweit ich sehe, auf diesem Wege nichts Neues. Ich selbst sehe auch die Funktion der Grundsätze ganz anders: die Möglichkeit empirischer Prädikation muß unabhängig von ihnen garantiert sein. Die Grundsätze sollen diejenige Transzendenzierung des unmittelbar Beobachtbaren ermöglichen, die in der Erfahrung gesetzmäßiger Zusammenhänge (die ja nicht direkt anschaubar sind) vorliegt. Aber ich gebe zu, daß es auch Äußerungen von Kant gibt, die zugunsten von H. sprechen.

Die interessanteste und auch für die Idee einer transzendentalen Semantik wichtigste These des Buches enthält der Schlußabschnitt über „Kommunizierbarkeit und Intersubjektivität“. H. stellt hier die These auf, daß „Wahrheit (begrifflicher Konsens mit Objekten) und Kommunizierbarkeit (Konsens mit Subjekten) transzendental symmetrisch sind“ (198). Mir scheint, diese These kann weder sachlich noch als Kant-Deutung befriedigen. Die Gründe meines Zweifels zeigen sich an der Begründung der These: „Kommunizierbarkeit von Erkenntnissen wird hier von Kant zu einer notwendigen Bedingung ihrer objektiven Adäquanz gemacht. Erkenntnis stimmt bloß nach notwendiger Maßgabe ihrer Kommunizierbarkeit mit dem zu Erkennenden überein: Kommunizierbarkeit und Wahrheit sind transzendental symmetrisch.“ (193)

Der ersten Behauptung (daß Kommunizierbarkeit notwendige Bedingung für objektive Adäquanz ist) ist zuzustimmen. Aber dies ist ja gerade keine Symmetrie; ein Verhältnis der notwendigen Bedingung ist keine Äquivalenz. Kommunizierbarkeit ist eine weiterreichende Form von Intersubjektivität als objektive Adäquanz. Schon Wahrnehmungsurteile besitzen nach Kant keine objektive Adäquanz, aber sie sind sehr wohl kommunizierbar und haben auch Bedeutung, wenn anders sie überhaupt Urteile sind. Dies zeigt, daß Kommunizierbarkeit keine hinreichende Bedingung für objektive Adäquanz sein kann. Auch die schon erwähnten Begriffe wie „Gott“ können nach Kant nicht in theoretisch wahren synthetischen Sätzen verwandt wer-

den. Kant denkt aber nicht daran, wie moderne Empiristen (z. B. Ayer), solchen Begriffen ihre Bedeutsamkeit zu bestreiten, denn dann könnte es auch die Postulate als bedeutsame und kommunizierbare Sätze nicht geben. Kant sagt zwar, daß allein unsere sinnliche und empirische Anschauung den Kategorien Sinn und Bedeutung verschaffen könne (KRV B 149), aber er würde dennoch einen Satz wie „Gott bewirkt, daß jeder nach seiner Würdigkeit glücklich wird“ nicht als in semantischem Sinne bedeutungslos und nicht kommunizierbar bezeichnen. Das zeigt, daß „Sinn“ und „Bedeutung“ hier nicht unmittelbar in allgemein semantischem Sinn zu verstehen sein können. Kommunizierbarkeit und Bedeutung reichen also weiter als Wahrheit; es gibt keine objektive Wahrheit ohne Kommunizierbarkeit, aber sehr wohl diese ohne jene. In diesem Sinn halte ich die Symmetrie-These für falsch.

Für eine transzendente Semantik kommt es hier gerade darauf an, die verschiedenen Formen von Objektivität bzw. Intersubjektivität in ihrer Verschiedenartigkeit zu begründen. Ein Wahrnehmungsurteil besitzt nicht die objektive Gültigkeit eines Erfahrungsurteils, aber es hat dennoch Bedeutung, und die Bedeutung eines Wahrnehmungsurteils ist nicht weniger objektiv bzw. intersubjektiv in ihrem Status als die eines Erfahrungsurteils. Auch die Bedeutung eines Wahrnehmungsurteils ist (im Sinne Husserls) eine „ideale Wesenheit“; auch hier ist die Bedeutung selbst etwas anderes als die subjektive Vorstellung. Es ist also eine transzendente Theorie der Intersubjektivität erforderlich, die über diese Differenzierungen Rechenschaft zu geben vermag. Das Buch von H. läßt hier noch viele Fragen offen. Aber es formuliert mit zutreffenden Begründungen ein interessantes und aktuelles Programm, was ja nichts Geringes ist.

Peter Rohs (Kiel)

Philosophische Reflexion in der Erziehungswissenschaft der Bundesrepublik 1965–1974

Schon auf den ersten Blick stimmt es einfach nicht, daß Philosophen (Vertreter der Fachphilosophie auf den Universitäten) keinen Einfluß auf Bildungspolitik und Erziehungswissenschaft gehabt hätten. Wenn sich in der zweiten Hälfte der 60er Jahre im Bewußtsein der Zeitgenossen etwas Neues ankündigte, dann wurde dies auch von Philosophen mitbestimmt. Z. B. gilt das für das Lexikonunternehmen des Herder-Verlags, das in guter Kontinuität mit den Zielsetzungen früherer Auflagen von Heinrich Rombach herausgegeben wurde¹. Und Hermann Krings bestimmte das Phänomen des Neuen Lernens: Das Problem des Lernens sei nicht „lediglich das Problem der Organisation von Lernprozessen. In den pädagogischen Problemen ist ein psychologisches und ein philosophisches Problem enthalten: wie nämlich das Bewußtsein sich in ein Verhältnis zu jenen Energien setzen kann, die es hervorbringen.“² Während Krings negativ abgrenzt, daß die Philosophie nicht in Erkenntnistheorie und in Wissenschaftstheorie, aber auch nicht in einer metaphysischen Logik oder in einer logischen Metaphysik aufgehen könne, gibt er ihr vor dem Forum der westdeutschen Bildungsöffentlichkeit positiv die Rolle, das Bewußtsein vor seine eigene Zweideutigkeit stellen zu müssen. Die Reflexion über das, was Bewußtsein sei, belehre darüber, wie elementare Produktivität nicht durch das Bewußtsein eingeholt werden könne. Dieses Grenzbewußtsein, durch Philosophie initiiert, mache erst frei zu den Akten des „Neuen Lernens“. Dessen pädagogisches Problem liege darin, nicht nur das Produkt, das ist Bewußtsein, seine Intentionalität und seine Reflexion, sondern die Produktivität selbst herauszufordern, in der Sprache der Erziehungswissenschaft: Kreativität hervorzubringen. Krings sieht in der Kreativität ein entscheidendes Prinzip des Neuen Lernens. Neben den ‚musischen Fächern‘, neben ‚Musik und Kunsterziehung‘ verweist er darauf, wie die platonische Philosophie schon ein Muster kreativen (neuen) Lernens geboten habe. „Wenn Sokrates den (mehr oder minder regelrechten) logischen Diskurs bewußt in die Aporie hineinführt, d. h. in eine Denksituation, in der das Denken sich in Widersprüche verwickelt oder nicht zur Konsistenz des Gedankens kommt, so daß es an sein Ende gelangt, es sei denn, es fällt ihm ein neuer

¹ Heinrich Rombach (Hrsg.), Neues Lexikon der Pädagogik, 1970 f.

Ansatz ein, dann provoziert er damit die Kreativität seiner Gesprächspartner (bzw. Platon die des Lesers).²

Weitere Beispiele für das Hineinwirken von Fachphilosophen in erziehungswissenschaftliche Zusammenhänge bieten in unserem Zeitraum die Frankfurter Sozialphilosophen (Horkheimer, Adorno, Habermas), die eine eigene Richtung in der Pädagogik mitkonstituiert haben: die kritische Erziehungswissenschaft. Die Wirkungsgeschichte der kritischen Theorie dürfte für Pädagogen schwerlich verständlich gemacht werden, ohne daß man auf deren philosophischen Impetus und Impuls eingeht. Einer der Wortführer der Kritischen Erziehungswissenschaft bekennt sich ausdrücklich zu „theoretischen ‚Paten‘“ seiner Ansätze, zu Karl-Otto Apel, George Herbert Mead und Karl Marx³, wobei bei Marx nicht der dogmatische Weltanschauungsgründer, sondern der philosophische Gesprächspartner gesucht ist. Wir kritisieren nun unter zwei Gesichtspunkten:

1. Philosophie als Theorie der Emanzipation;
2. Philosophie als intellektuelle Interpretationsbasis von Welt und Mensch ohne direkten Einfluß auf die menschlichen Handlungen.

1. Groothoff hat die Ansicht von der Philosophie als der dynamischen Veränderungs- und Befreiungsthematik in einem umfassend projektierten Handbuch vertreten⁴. Philosophie sei von ihrem Ursprung her emanzipatorische Theorie und damit zugleich Theorie der Emanzipation, aber eben deswegen auch eine – positive – Theorie der Selbstgesetzgebung: Praktische Philosophie, Moral- und Staatsphilosophie, besser Philosophie der Kommunikation, des Gemeinwesens und der Gesellschaft selbst. Philosophie markiere den Punkt, von dem an ein Bildungsprozeß und ein Gesellschaftsprozeß formuliert worden sei, von dem an es Politik und Pädagogik gebe. Philosophie selbst bestimme die Bildung des Menschen, wenn man mit Menschen solche meine, die als ganze ausgebildet die Geschichte als Geschichte und Lebenswelt des Menschen assimilierten, reflektierten und fortführten.

Damit formuliere Philosophie eine Theorie der Bildung für den Gang zur Befreiung. Diese Bildung lege die Pädagogik auf die Genese der Jugend hin aus. Damit würde sie sich zugleich als eine philosophische, hermeneutisch pragmatische und technisch-praktische Disziplin ausweisen. „Ohne eine Anthropologie im philosophischen Verstande, Transzendentalphilosophie, Praktische Philosophie und Theorie der Geschichte bzw. der Gesellschaft, gibt es keine Theorie der Bildung, wie sich auch allenthalben zeigt.“ (Groothoff 63)

Somit führt Groothoff einerseits seine frühere These von der Teilidentität zwischen Philosophie und Pädagogik fort, andererseits reichert er sie inhaltlich an: Keine dogmatisierende Ausmalung eines Ismus (Materialismus, Idealismus), sondern eine Kennzeichnung dessen, was den verborgenen Geist der Zeit ausmacht. Im Unterschied zu den Emanzipationspädagogen, die der Geschichtslosigkeit verfallen zu sein scheinen, faßt er die philosophische Tradition aufbauend zusammen und deutet sie konkret auf die Anliegen der demokratischen Zeit aus, auf die Sehnsucht nach Selbstbestimmung, Mündigkeit und Freiheit.

Groothoff tut dies mit pädagogischem Sachverstand und im pädagogischen Raum. Deshalb interessiert für unseren Zusammenhang seine Bestimmung von Philosophie.

2. Die zweite Position, Philosophie als intellektuelle Anstrengung des Begriffs zu wissen, ohne von vornherein die Anwendungsproblematik mit in den Begriff hineinzunehmen, versteht sich bewußt im Vorfeld der menschlichen Handlung. Sie lehnt die Vermischung von Theorie und Geschichte ab (gegen Bloch). Sie glaubt an den konstruktiven Sinn von Theorie als kognitivem

² Hermann Krings, Neues Lernen. Fragen der Pädagogen und Aufgaben der Bildungspolitiker, Kösel, München 1972, 28, 31.

³ Klaus Mollenhauer, Theorien zum Erziehungsprozeß, Juventa, München 2/74, 8 (siehe Rezensionenliste Nr. 12).

⁴ Hans-Hermann Groothoff, Philosophie und Pädagogik. Sonderdruck aus: Erziehungswissenschaftliches Handbuch. Hrsg. von Thomas Ellwein, Hans-Hermann Groothoff, Hans Rauschenberger und Heinrich Roth, Rembrandt, Berlin 1971, Bd. III, 1, 17–66.

Unternehmen unter bewußter Ausschaltung von Interessen, soweit möglich. Interessen sollten sich an Erkenntnissen messen lassen, Erkenntnisse nicht ausführende Artikulationen von ungeprüften Interessen sein⁵.

Im Mittelpunkt unserer Thematik befinden sich Grundsatzliteratur und Untersuchungen aus dem betreffenden Vorfeld und Intensivierungsbereich. Dabei ist es unerheblich, ob es sich um Erst- oder Neuauflagen handelt. Die Tatsache entscheidet, wie in dem genannten Zeitraum ein Werk das Gespräch mitbestimmt hat. Die Grundlagenwerke der Erziehungswissenschaft geben sich in diesem Zeitabschnitt als Versuch eines Gesamtaufrisses, als Gesamteinführung oder Gesamtkritik im Verständnis eines Neuaufbaues des Forschungsprogramms und der Disziplinenstruktur. Solche Bücher sind besonders herauszuheben, die nach dem Arbeitstitel von Hermann Röhrs (Nr. 13) Allgemeine Erziehungswissenschaft beinhalten. Bei ihnen trifft die Vermutung zu, daß sie Grundbezüge und Gesamterhellungen bieten. Darin setzen sie sich von früheren „naiven“ und überwissenschaftlichen Anleihen aus Weltanschauungen, Ideologien und Ismen ab. Ob es ihnen gelingt, bleibt der Analyse vorbehalten. Unserer Frageabsicht gemäß haben diejenigen Bücher Präferenz, bei denen philosophische Relevanz aufgrund ihres Ideenanschlusses und ihrer Arbeitsweise thematisiert ist.

An folgender Grundlagenliteratur könnte ein Einstieg in die Fragestellung geschehen:

1. Theodor Ballauf, Systematische Pädagogik. Eine Grundlegung, Quelle & Meyer, Heidelberg, 3. umgearb. Aufl. 1970, 194 S.
2. Ders., Skeptische Didaktik, Quelle & Meyer, Heidelberg 1970, 138 S.
3. Ders., Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Bd. I, Von der Antike bis zum Humanismus, (= Orbis Academicus), Alber, Freiburg/München 1969, 747 S.
4. Ders. und Klaus Schaller, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Bd. II, Vom 16. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert. (= Orbis Academicus), Alber, Freiburg/München 1970, 775 S.
5. Ders. und Klaus Schaller, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, Bd. III, 19./20. Jahrhundert, (= Orbis Academicus), Alber, Freiburg/München 1973, 887 S.
6. Ders., Philosophische Begründungen der Pädagogik. Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung, Duncker & Humblot, Berlin 1966.
7. Herwig Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik, Juventa, München ⁸1974 (1. Aufl. 1969), 213 S.
8. Wolfgang Brezinka, Von der Pädagogik zur Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in die Metatheorie der Erziehung, Beltz, Weinheim und Basel, 2. verb. Aufl. 1972 (1. Aufl. 1971), 254 S.
9. Josef Derbolav, Frage und Anspruch. Pädagogische Studien und Analysen, Henn, Wuppertal, Kastellaun, Düsseldorf 1970, 447 S.
10. Wilhelm Flitner, Allgemeine Pädagogik, Klett, Stuttgart, 13. Aufl. 1970, 184 S.
11. Rudolf Lassahn, Einführung in die Pädagogik, Quelle & Meyer, Heidelberg 1974, 190 S.
12. Klaus Mollenhauer, Theorien zum Erziehungsprozeß, Juventa, München ²1974, 200 S.
13. Hermann Röhrs, Allgemeine Erziehungswissenschaft. Eine Einführung in die erziehungswissenschaftlichen Aufgaben und Methoden. Beltz, Weinheim und Basel, 3. erg. und überarb. Aufl. 1973 (1. Aufl. 1969), 533 S.

Relevant sind von den Handbuch- und Wörterbuchunternehmungen:

14. Josef Speck und Gerhard Wehle (Hrsg.), Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd. I, Kösel, München 1970, 646 S.
15. Dies., Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd. II, Kösel, München 1970, 653 S.
16. Christoph Wulf (Hrsg.), Wörterbuch der Erziehung, Piper, München, Zürich 1974, 714 S.

⁵ Zum Beispiel Dietmar Kamper, Geschichte und menschliche Natur. Die Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik, Hanser, München 1973 (Reihe Hanser 133); Heinrich Kanz, Einführung in die Pädagogische Philosophie, Henn, Kastellaun 1971.

In einem weiteren Verständnis bringen Vorfeld- und Anwendungsstudien philosophische Materialien:

17. Hans-Dieter Feil, Erziehungswissenschaft zwischen Empirie und Normativität, Kohlhammer, Stuttgart 1974, 172 S.
18. Thomas Feuerstein, Emanzipation und Rationalität einer kritischen Erziehungswissenschaft. Methodologische Grundlagen im Anschluß an Habermas, Kösel, München 1973, 143 S.
19. Hermann Giesecke, Einführung in die Pädagogik, Juventa, München 1974 (1. Aufl. 1969), 256 S.
20. Dieter-Jürgen Löwisch, Erziehung und kritische Theorie. Kritische Pädagogik zwischen theoretischem Anspruch und gesellschaftlicher Realität, Kösel, München 1974, 119 S.
21. Lutz Rössner, Erziehungswissenschaft und Kritische Pädagogik, Kohlhammer, Stuttgart 1974, 117 S.
22. Karl-Hermann Schäfer und Klaus Schaller, Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik, Quelle & Meyer, Heidelberg 1971, 180 S.
23. Jonas F. Soltis, Einführung in die Analyse pädagogischer Begriffe, Schwann, Düsseldorf 1971, 147 S.
24. Panos Xochellis, Pädagogik oder Erziehungswissenschaft? Die wissenschaftstheoretische Problematik der gegenwärtigen Pädagogik, Goldmann, München 1973, 77 S.

1. Aus dem Zeitabstand heraus läßt sich die Ballauffsche Darstellung einer Systematischen Pädagogik in ihrer reifsten Gestalt besser auffassen. Schon die erste Auflage (1962) bekennt sich zur Einschränkung der Systematischen Pädagogik auf das Grundsätzliche und Umgreifende. Wer Aussagen wolle, was „Bildung“ und „Erziehung“ sei, müsse kritisch die Zeitanschauung verlassen, um im Überschreiten der geschichtlichen Augenblicksmodalitäten Gültigkeiten aus den Ursprüngen des Menschen in Denken und Wahrheit zu finden. Die zweite Auflage 1966 verläßt diese Linie nicht. Sie will nach wie vor Grundlegung bieten und Systematische Pädagogik als Theorie der Erziehung strukturieren. Theorie selbst wird nicht etwa nur als Voraussetzung von Praxis bezeichnet, sondern Theorie – darin einer bekannten philosophischen Denkfigur entsprechend – gebe sich auch und vor allem als Praxis des Menschen zu erkennen, sofern Denken die Menschlichkeit kennzeichne. Die dritte Auflage widmet sich über die bisherigen Erörterungen hinaus dem Versuch, zu sagen, was „Denken“ meine und damit auch, was Wissenschaftlichkeit der Pädagogik besage.

Der Aufbau des Werkes verrät bereits philosophische Stringenz:

- A. Die Ermittlung des Sinnes von Erziehung und Bildung,
- B. Die pädagogischen Grundfragen, und
- C. Grenzen der Erziehung.

Die Arbeitsweise und Beweisführung benutzen phänomenologische Beschreibungen, beziehen die pädagogische Grundsatzliteratur ein und deuten pädagogische Fakten auf philosophische Grundbegriffe zu, von denen die Erziehungswirklichkeit normiert erscheint. Wer sich klarmacht, welche inhaltlichen Entscheidungen hier zugunsten einer demokratischen und philosophisch erhellen Menschenwürde, für die Individualität eines jeden und für die humane Erfüllung auf dem Gebiet von Bildung und Erziehung gefallen sind, der relativiert die Angriffe, die von den empirischen und ideologischen Pädagogen gegen Ballauff gerichtet wurden. Die Vorwürfe, er operiere mit Leerformeln, seine Begriffe seien – sprachanalytisch betrachtet – nichtssagend, er lasse sich infolgedessen für verschiedene Regime einsetzen, er biete zudem nichts für die Machbarkeit der Erziehung im Verständnis einer Verfügbarkeit über Menschen, piegeln in verschiedener Weise den „unphilosophischen“ Geist der Vortragenden wider.

Gegenüber den humanistischen und realistischen Bildungslehren als anthropozentrischen Konkretionen von Verfügungsgewalt des Menschen über sich selbst und andere(s) müsse sich Pädagogik als Theorie begründen, indem sie diese ihre traditionelle Fundamentalideologie erst einmal in Frage stelle (12). Pädagogik erreiche ihren Ausgangspunkt im Aufzeigen von Denken und Wahrheit. „Der Mensch hat nicht ein ‚Selbst‘ zu suchen wie ein Seiendes, sondern er ist ‚er selbst‘, wenn er sich dem ‚Denken‘ und der ‚Wahrheit‘ zugehören läßt“ (13). Damit wird ein

Theorem, das radikalen Empirikern zwar unbeweisbar scheint, aber für die denkerische Durchdringung des Gegenstandes höchst fruchtbar ist, zur Basis pädagogischen Denkens gemacht. Der Mensch als Anwalt des Seins, in Selbstlosigkeit der Wirklichkeit zugehörig.

Die Intention Ballauffs formuliert sich als pädagogisch postuliertes erziehungsphilosophisches Axiom: „Bedenke alles immer so, daß du ein jedes niemals bloß als Mittel nimmst, sondern jedes stets es selbst werden und bleiben läßt, dich selbst aber niemals als letzten Zweck, sondern als denkende Vermittlung einsetzt“ (62).

Dieser pädagogische Imperativ ist offensichtlich philosophischen Ursprungs. Er enthält im Anschluß an die europäischen Gedankenströme, die den Dienst- und nicht den Herrschaftscharakter des menschlichen Geistes betonen, personale (nicht personalistische) Grundtendenzen der Lehren von der Transzendentalität und Nichtverfügbarkeit.

Der Ballauffsche Begriff der Menschlichkeit, zu deren Anbahnung Erziehung mögliche Wege sucht (53), beinhaltet einmal eine Gegnerschaft zu allem egoistischen Besitzenwollen und Beherrschen. Von daher ist Menschlichkeit „kein zu verwaltendes und verfügbares Vermögen“. Zum andern weiß sich Menschlichkeit stets als auf dem Wege in notwendiger „Unvollkommenheit“. Sie ist „Gabe und Ruf, Zukunft und Ereignis“ (53). Vielleicht würde sich Ballauff begrifflich mißverstanden fühlen, wenn er den früheren theologischen Ausdruck „Gnade“ zumindest in pantheistischer und anti-anthropomorpher Sehweise auf seine Definition von Menschlichkeit angewandt sähe.

Fern von aller theologischen Implikation rückt seine Bestimmung und seine Formel von Bildung aber doch in die Nähe der Sinnenergien der Religionen, die das Dienen und die Demut (Hegel) als seinsaufschließend statuieren. Bei der Explikation der 10. Fundamentalthese: „Die selbstlose Verantwortung der Wahrheit“ gelingt Ballauff eine glückliche Formulierung seiner Bildungsgedanken. „Allem der erhellende und vollbringende Gedanke zu werden in selbstloser Rede, in selbstloser Tat und selbstlosem Werk – das umschreibt Menschlichkeit“ (55).

Der zweite große Abschnitt der Systematischen Pädagogik (B.) beginnt mit der entscheidenden Sinnthematik:

Der Sinn der Erziehung heute bestimmt sich nach acht pädagogischen Theoremen:

1. Erziehung als Freigabe des Menschen auf seine Menschlichkeit. Wenn die humanistische Pädagogik zur ersten Befreiung von der Heteronomie gesonnen ist, so muß sie wissen, daß der zweite Schritt, „auch noch von Wille und Willensfreiheit zu befreien“ (64), folgen muß.
2. pädagogisches Theorem: Erziehung als Anstrengung
3. Erziehung als periagogê
4. Erziehung als Anleitung
5. Erziehung als Inanspruchnahme
6. Erziehung als Erinnerung
7. Erziehung als Erschließung von Begabung und Berufung
8. Besonnenheit.

In diesem nicht übersetzbaren Wort sammelt sich Ballauffs Hauptargumentation gegen den Begriff der Bildung, der Begegnung und anderen Schlüsselbegriffen früherer Bildungsdenker. Ballauff findet bei Bildung die Konnotation Besitz, Aneignung und Wissenschatz, bei Begegnung die Abgrenztheit und Fertigkeit des Subjektes aus der Vorstellung von der Subjekt-Objekt-Relation heraus. Beides widerspreche der Erziehung, die die Aufgabe habe, allererst Menschlichkeit – unter Ausschluß der ‚Subjektivität‘ – hervorzurufen. In der Frage, ob Bildung oder Erziehung Konstituens von Erziehungswissenschaft sein solle, fällt die Entscheidung für Erziehung, welche die Besonnenheit, Gemessenheit und Gelassenheit umschließt (70). „Besonnenheit besagt, dem Willen und dem Selbst, dem Haben und Beanspruchen enthoben zu sein und in dieser Enthobenheit erst in Wahrheit ganz bei der Sache und dem Mitmenschen zu sein, in bedachter und behutsamer Weise“ (70). Besonnenheit entspringe nicht aus Sittlichkeit, sondern umgekehrt. Ethik als intellektuelle Handlungsweisung initiere nicht die Besonnenheit. Pädagogik jedoch ver helfe ihr zum Dasein in einer jederzeit überholbaren (endlichen) Weise.

Darin relativieren sich auch die Erziehungsziele und würden ihrer verfestigenden Systemfunktion beraubt.

Ballauff verweist die vordergründigen Momente einer sicheren, stabilen Beantwortung empirischer Stringenz unter Aufweis der Antinomien z. B. von Leistung und Bildung, von Sachlich-

keit und Mitmenschlichkeit an den Rand. Wenn Philosophie darin besteht, das empirische Sinnkriterium von Voraussetzungen her zu begreifen und kritisch zu „unterwandern“, dann wird das nochmals zum Schluß plausibel. Macht und Ohnmacht der Erziehung erwiesen sich als dasselbe. Alles, wozu erzogen werden müsse, bleibe der Erziehung entzogen: die Natürlichkeit, die Begabung und Berufung, die Einsicht und das Denken; all das könne nur durch sich selbst an sich selbst vermittelt werden. Erziehung suche dieser Vermittlung beizustehen (176).

2. In der „Skeptischen Didaktik“ (1970) vertieft Ballauff für ein entscheidendes Einzelgebiet der Erziehungswissenschaft seine Forschungs- und Lehrinhalte. Diskussionsgegner sind die, die „die Eigenart des Denkens nicht aushalten“, nicht „Allgemeines, Umfassendes erkennen und formulieren“ können, ebenso die, die „Unterricht in die Verfügungsgewalt des Lehrers, Bürgers und Zeitgenossen bringen wollen, so daß er als Instrument der Ermächtigung und Herrschaft dient“ (5). Da sich in dem Wort Didaktik (mehr noch beim Begriff „Curriculum“) die Implikationen der exakten Machbarkeit von Geist, Wissen und Bildung ansammeln, in dem Wort Didaktiker die des Ingenieurs, der effektiv und mit Hilfe des spezialisierten und zu kombinierenden Einzelwissens aus Psychologie, Soziologie, Biologie, Medizin und Philosophie vorzugehen meint, muß eine Skepsis allen Scheinergebnissen gegenüber einsetzen. Didaktik als skeptische Didaktik bedenkt „Aufgabe, Sinn, Ursprung und Begründung des Unterrichts“ (10), und zwar besser unter einem weniger vorbelasteten Namen, dem der „Kathegetik“. Didaktik als Kathegetik beginne nicht mit Lehrsätzen aus anderen Einzelwissenschaften, sondern „nur mit pädagogischen Gedankengängen als ihrem angestammten Horizont“ (10). So bedeutet also Skepsis in diesem Zusammenhang Pädagogisierung und Aktivierung des philosophischen Potentials zur Untersuchung von Unterricht und Lehre. „Descartes' Erkenntnis, daß alles Fragen und Antworten, alles Infragestellen und Verantworten sich selbst als Denken, als ein Ganzes von Noesen auf Grund von noematischen Strukturen voraussetzt, bleibt die unbezweifelbare Grundlage“ (14). An diesem obersten Axiom könne auch eine moderne Pädagogik nicht vorbei. Es hängt also alles an der Beschreibung und Bestimmung von Denken als dem obersten Grundlagenbegriff, ehe sich Kathegetik der Umgreifung all jener Bedingungen und Vorgänge, Maßnahmen und Mittel stellt, die den Unterricht ausmachen (9).

Kathegetische Skepsis bringt es zu folgenden „Resultaten“:

1. Das paradoxe Ergebnis einer in Wahrheit modernen Unterrichtstheorie ist die Erkenntnis von der Notwendigkeit, das ‚Lernen‘ zu verlernen. Nicht lernen müssen wir, sondern denken. Je mehr man ins Denken erhoben wird, in die Erschlossenheit des Ganzen und seiner unabschließbaren Fragwürdigkeit, desto weniger wird dieser Vorgang und dieses Ereignis sich als ‚Lernen‘ interpretieren.
2. Pädagogik geht es in Kathegetik bzw. Didaktik um eine ‚Bildungsgesellschaft‘, nicht um eine Leistungsgesellschaft, Lern- oder Schulgesellschaft.
3. Da ‚moderne‘ Pädagogik sich vom Zeitgeist befangen zeige, müsse Kritik und Skepsis ihm gegenüber Freiheit gewähren.
4. Nur die Hälfte alles Lebensnotwendigen und Lebenswerten ist unterrichtbar. Zu den Erfahrbaren weise Erziehung ein.
5. Die „so wenig präzise Auskunft“ der kathegetischen Didaktik entspringt der Sachlage mit all ihren Aporien.
6. Das Schwierigste bleibt das ‚selbständige‘ Denken. Es bleibt „unverfügbares Ereignis, dessen der einzelne gewürdigt wird“ (115).
7. Alles Unterrichten hat ein letztes Worumwillen zu erschließen im Verlassen des endlosen Zweck-Mittel-Kreises und im Eintritt in die unendliche Erfüllbarkeit der Dinge, Wesen und Mitmenschen in dem, was sie sein können: das Seiende aus dem ihm Zukommenden zustande zu bringen – aus seiner Zukunft.

Im Grunde ist die Ballauffsche Kathegetik eine Didaktik auf ihre philosophischen Vorgaben hin reflektiert, angeschlossen an die platonische „Geistesvermittlung“, an die Ideen des Ganzen, des Sinns usw. Der Unterricht müsse in Lehren und Lernen das Ganze am einzelnen wieder einsichtig werden lassen und in Erinnerung bringen. „In diesem Sinn ist jeder gute Unterricht platonische Anamnese“ (295). Er folgt dem logogenetischen Grundgesetz (nach Funke), indem er von dem ausgeht, was bisher eingesehen, ausgesagt, ins Werk gesetzt und getan wurde, um

es selbständig fortzusetzen (2, 48). Damit ist die Überlieferung, Tradition und Geschichte angesprochen. Der Geschichtlichkeit des Denkens wurde zwar auch in der Didaktik Rechnung getragen. Wie sie sich indes für die gesamte Pädagogik darstellt, das erarbeitet die dreibändige Geschichte der Bildung und Erziehung.

3. Ihr erster Band reicht von der Entstehung des Bildungsproblems aus der These des Wissens (Pindar, Heraklit) kontinuierlich bis zur Pädagogik des Humanismus. Er enthält in der Einleitung und thematischen Übersicht (13–36) den Bezug zum Ballauffschen Begriff des Denkens. Wer in der Systematischen und kathegetischen Pädagogik genaue Beschreibungen nach den Denkfiguren der Einzelwissenschaften vermißt hat, wird jetzt an den geschichtlichen Darstellungen pädagogischen Denkens zumindest Verdeutlichungen des Ballauffschen Kernbegriffs finden. Was man mit Geschichte machen kann, ist aus den Unternehmungen ersichtlich, die ihren eigenen Ort als schlechthinnigen Ausgangspunkt von Deutung und Gegenwartsbewältigung ansehen. Jede geschichtliche Tatsache wird dieser Art von Geist nur Mittel zum Zwecke der Beherrschung für später. Demgegenüber will die Ballauffsche Geschichtsdarstellung nicht nur Originaltexte zugänglich machen, sondern bewußt durch kurze Interpretationen und eine verbindende Darstellung den Zusammenhang des Ganzen sichtbar werden lassen (11). Das Ganze faßt sich nie als Formel, nie als additive Zusammenrechnung. „Irgendwelche reinen Phänomene, die ‚nackt‘ und ‚bloß‘, d. h. gedankenlos und unausgesprochen aufzufinden wären, gibt es nicht“ (15).

Gerade moderne und empirische Erziehungswissenschaft sei sich dessen nicht bewußt. Sie schwebe weithin über dem Abgrund undurchdachter Probleme und Axiome, sie beruhige sich bei unausgewiesenen Propositionen und Postulaten. Sie habe sich mit ihren Konzeptionen wie effektvolles Lernen, Kulturtechniken, Freiheitsproblematik u. a. historischen Gedankenmatrizen überantwortet, die uns ‚denken lassen‘, uns ideologisieren, ohne daß wir die entsprechenden Vorurteile bewußt machen. Aus dieser Gefangenschaft helfe nur ‚Nach-Denken‘ (15). Der Aufbruch in die Geschichte schließe Denken auf. „Nur geschichtlich läßt sich der Aufgabenkreis der Pädagogik ermessen, der uns heute gestellt ist“ (15). Das heißt: Geschichte der Erziehung in ihrer Theorie begründet sich in den geschichtlichen Selbstbeurteilungen und -kritiken, aus den Zeugnissen der Jahrhunderte, aus dem Mund der Betrachter, der Zeitgenossen und der großen Theoretiker (13). Daher geht es nicht um eine Ideengeschichte, da Idee nicht von vornherein feststeht, nicht um eine Problemgeschichte (Probleme wandeln sich oder sind keine mehr), nicht um eine Geistesgeschichte. „Die Metaphysik des Geistes selbst ist geschichtlich und gibt keine fraglose systematische ‚Kategorie‘ her“ (14).

So bleibt als Aufgabenstellung: „Vielmehr sollen Gedankengänge in ihrer Geschichte verfolgt werden – als solche verstanden sie sich selbst –, in Frage und Antwort, in Aussage und Erwiderung, in These und Antithese, in System und Problem.“ Ohne diese in ein Schema zu pressen, sollten wir es den Gedanken selbst überlassen, sich auszusprechen und sich selbst auszulegen. „Wir hören und denken mit, ohne ein solches Vorgehen und Geschehen im voraus unter eine bestimmte Selbstinterpretation zu bannen.“ Denken als der Gedankengang eines anderen Menschen (nicht einer Maschine). Mit-Denken heißt auf ihn eingehen, heißt: Hören auf Gedanken (14).

Denken als Indiz der Menschlichkeit bedeutet also, zunächst einmal unter Außerachtlassung von zeitlichen und räumlichen Denkbarrieren dem anderen Menschen in seinem Gedankengang zuzuhören. Erziehung legt den Weg dazu frei und regt zu einem Zusammendenken der Denkergebnisse an. Nach der heutigen historischen Forschungslage geschieht dies beispielhaft durch Beschränkung auf die abendländische Erziehungstheorie von der griechischen Antike an. Wer sich ihr hörend stellt, wird in Grundzügen der „anthithetischen und dialektischen, ja paradoxen Logik des Ganzen“ (15) ansichtig.

Mit dem Denkinteresse nach dem Ganzen ordnet sich Ballauffs Geschichte der Bildung und Erziehung originär dem philosophischen Gedankenkreis zu. Das springt bei der Schilderung des Zeitraums im Band 1 vorzüglich ins Auge. Man kann dabei fast von einer absoluten Identität pädagogischer und philosophischer Interessenlagen und Ausprägungen sprechen.

Ballauffs Zweiteilung menschlichen Geisteslebens in Menschlichkeit und Unmenschlichkeit sieht pädagogisch auf die Geschichte angewandt folgendermaßen aus: „Die gesamte Geschichte der Pädagogik durchzieht der Gegensatz von selbstmächtiger Bildung des Menschen und ohn-

mächtigem Sichgewährtwerden des Menschen, der Selbstherrlichkeit des Willens und der unverfügbaren Gabe der Menschlichkeit“ (25). Die Praxis der Erziehung stellte sich vorwiegend in die sophistische Tradition mit ihrem Zentrum in der Rhetorik. Die Erziehung diene als Mittel brutaler Bewirkung des doktrinär Vorgezeichneten. Sie gewährleistete Anpassung der jüngeren Generation in die von der älteren vertretene und verfügte Gesellschaftsordnung. Sie brachte bei und richtete aus; sie pflanzte Gesinnungen ein und schulte Kenntnisse und Fertigkeiten.

In einem merkwürdigen Gegensatz dazu erscheint die Theorie der Erziehung „weithin wie die Verneinung faktischer Erziehung; sie scheint aus Resignation und Ressentiment erwachsen; in der Abwertung all des zunächst und zumeist in der Erziehung Maßgeblichen und Zielweisenden und in der Selbsterhöhung des eigenen Tuns – eben der Theorie – zum letzten Maß und Ziel“ (35).

Hier stellt sich die zentrale Frage: Ist für das resignative kulturkämpferische Ethos die Philosophie verantwortlich, die sich auf den sophistischen Gegenpol, auf Platon und dessen Voraussetzungen vom Selbstzweck der Wahrheit, von der Vorherrschaft der Theorie und der Verachtung der banausischen Täter zurückführt? Obwohl die rhetorische Pädagogik in Praxis und auf lange Zeit gegenüber der philosophischen die Oberhand gewinnen sollte, so haben doch Erziehung, Unterricht, Lehrplan des Abendlandes schließlich unter der platonischen Metaphysik gestanden, nicht zuletzt durch ihre Übernahme in die christliche und humanistische Pädagogik (19). Bedeutet der Gegenschlag der Neuzeit: Vorrang der Handelnden vor den Theoretikern die Absage an Philosophie überhaupt oder nur an die platonische?

4. Gerade rechtzeitig kam der zweite Band der Ballauff/Schallerschen Geschichte der Bildung und Erziehung heraus. Die Geschichtsmüdigkeit war einerseits durch das Vorstoßen der empirischen Richtungen der Pädagogik unüberschbar geworden. Andererseits wurde gegen Ende der 60er Jahre eine neue Tradition und der bewußte Rückgriff auf eine geschichtliche Gestalt im Neomarxismus und der kritischen Erziehungswissenschaft deutlich. Um so wichtiger erschien die Aufbereitung der pädagogischen Stoffmassen aus dem 16.–19. Jahrhundert gerade unter dem Blickpunkt der Beziehung zwischen Philosophie und Pädagogik. Welcher philosophische Pädagoge oder welcher pädagogische Philosoph hätte vergessen werden sollen?

Unter unserem Gesichtspunkt ergibt das Werk, daß die heutige Pädagogik der Gedanken der Philosophen nicht entraten kann. Die Pädagogik des 18. und des 19., aber auch des 20. Jahrhunderts ruhe selbst dort, wo sie eigenen Einsichten zu folgen meine, weiterhin auf der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) (325). Herder verdanke die neuere Pädagogik vor allem die Grundlegung einer modernen Anthropologie und den neuen Begriff der Bildung (403). Kant sei es gelungen, das neue Ethos der Persönlichkeit anzusprechen und das für die moderne Bildungslehre verbindliche Persönlichkeitsideal vorzuzeichnen. „Es bedeutet die Erklärung der Autonomie des Menschen als Person“ (429). Fichtes Philosophie, „von pädagogischem Pathos getragen“ (446), bringe die bis dahin entstandene Willenspädagogik zu einem wichtigen Abschluß. Schillers Abhandlung über die ästhetische Erziehung des Menschen bezeichne innerhalb der Geschichte der metaphysischen Anthropologie insofern eine einzigartige Phase, als in ihr die Grundfrage sich dahin verschärfe: Ist der Mensch als Mensch überhaupt möglich? (472)

Bei Hegel erfolge „die endgültige Klärung der Bildungsstruktur“ (525). In seiner Systematik finde der Bildungsgedanke der Geistmetaphysik seinen Abschluß. Die Grundstruktur der Bildung, in dieser Metaphysik entdeckt, durchdacht und ins Selbstbewußtsein erhoben, exponierten zum erstenmal die Gnosis und der Neuplatonismus. Zahlreiche Abwandlungen und Abbräufungen kamen danach (Mystiker, Cusanus, Humanismus, Leibniz, Herder). „Von Kant über Fichte und Humboldt expliziert die philosophische Bildungstheorie dieses Grundgefüge menschlicher Bildung. Schleiermacher, Herbart und Fröbel werden diese Konzeptionen ihrer Pädagogik zugrunde legen. Hegel wird ihr schärfster und schwierigster Interpret“ (527).

Wie dies gemeint ist, bespricht Ballauff in dem Rückblick (571–587) mehr geschichtsimmanent und auf den entfaltetsten Stoff bezogen als problematisierend wie in dem Buch über philosophische Begründungen der Pädagogik (Nr. 6). Er setzt die ausgewählten Bildungskonzeptionen und Erziehungslehren miteinander in Verbindung. Anders als jeder empirische Historiker ordnet er so, daß sich ein Gesamtzusammenhang für heute aufbaut, in dem z. B. zwischen Theismus

und Atheismus kein unversöhnlicher Gegensatz herrscht. Beide seien aufzuarbeitende und geschichtlich verständlich zu machende Positionen im Sinn der „antithetischen und dialektischen, ja paradoxen Logik des Ganzen“ (Bd. I, 15). Das Ganze ist die abendländisch-europäische Gedankenmatrix. Die beim Übergang der antiken zur christlichen Pädagogik herausgearbeitete Axiomatik kehre in gewandelter Weise als Grundlage und Ergebnis der neuzeitlichen Erziehungstheorien wieder, „um auch der modernen Wissenschaft von der Erziehung den Umkreis ihrer Voraussetzungen abzustecken“ (571). Der in der neueren europäischen Geschichte auftretende Normenkodex, die abendländische Axiomatik bewege sich nach wie vor „auf dem Boden jener Metaphysik, die die klassische Antike durchdachte und die in die stoischen, neuplatonischen, christlichen Lehren einging“ (571). Viele der neuen Thesen erschienen nur als Umkehrung, als Antithesen „im gemeinsamen metaphysischen Horizont“ (ebda). In vielen Punkten könne man jene ursprüngliche Axiomatik wiederholen, man müsse nur an die Stelle Gottes die Gesellschaft setzen.

An einigen Nahtstellen ist dies zu zeigen:

1. Die christliche Eschatologie kehrt als innerweltliche Verheißung eines bevorstehenden Endstandes wieder.
2. Die Mittelpunktstellung Gottes wird von der zentralen Position des Menschen abgelöst. „In verblüffender Weise wird der Zirkel des göttlichen Sich-Selbst-Denkens, der göttlichen Selbstliebe und Selbstherrlichkeit in der Bildungsstruktur der reflexiven Subjektivität „anthropologisiert“.
3. Der Gedanke der Individualität gewinnt seine maßgebliche Stellung. Von Jahrhundert zu Jahrhundert kommt er mehr zum Vorschein. Bei der humanistischen und neuhumanistischen Bildungstheorie ist dies bekannt, bei der realistischen nimmt der Mensch nach Comenius die Dinge selbst in die Hand. Sie stehen „nun in einer anweisungslosen Dinglichkeit zur Verfügung“ (573).
4. Neubegründung der Wissenschaftlichkeit.
Das Buch ‚der Natur‘ wird lesbar, wenn man es mathematisch zu lesen versteht und die statische und dynamische Zuordnung der Dinge quantitativ ermißt. Daß der Mensch denkt, besagt nun, daß er mathematisiert. „Die neuzeitliche Wissenschaft entläßt sich die ‚Technik‘, weil sie selbst in der Metaphysik einer göttlichen Technik gründet“ (Aristoteles – christliche Schöpfungslehre – neuzeitliche Technik) (574).
Die Suche nach der richtigen Methode ermöglicht die Verfügbarkeit über die Dinge und den anderen Menschen. Noch während der moderne Mensch die Emanzipation von Religion und Tradition zu genießen vermeint, gerät er unter den Zwang der gesellschaftlichen Ökonomie und Kontrolle (576).
5. Das Prinzip der Selbsttätigkeit feiert seine Inthronisierung. Alles Denken und Erkennen ist nun ein ‚inneres Handeln‘. Von Cusanus über Vico und Leibniz bis zu Kant reiche die Exposition dieses neuzeitlichen Grundprinzips, in welchem der Vorrang von Theorie und Contemplatio abgelöst werde durch die höchste und letzte Maßgeblichkeit von actio und operatio (577).
6. Die Dialektik des Freiheitsproblems stellt sich unausweichlich. Nach Spinoza ist die Regierung als gewalttätig zu bezeichnen, die sich auf Geister erstreckte. (Vollendeter Gesinnungsterror bildet sich total erst im 20. Jahrhundert aus.)
7. Personalität wird in merkwürdiger Umkehrung „die schärfste Antithese zur Göttlichkeit“ (580).
8. Wirtschaftlichkeit, Produktivität, Rentabilität, Effektivität, Arbeit und Leistung verdrängen den früheren Sinn von Studium und Bildung.
9. In der Antike bedeutet die Schule das Tor zur Wahrheit. In der Neuzeit bedeutet das Leben der Erwachsenen den Raum der Wirklichkeit. So kommt es nun zu jener „Lehre in der Auffassung der Schule, in deren Endphase wir heute stehen“ (583).
10. Ein platonischer bzw. neuplatonischer Gedanke bleibt: Bildung besagt stets Einheit in der Mannigfaltigkeit. Der Gedanke der Selbstlosigkeit tritt dagegen in der neuzeitlichen Pädagogik immer mehr zurück (586).

5. Der dritte Band 1973 holt die Theorie der europäischen Erziehung einschließlich russischer und amerikanischer Ausprägungen bis zur zeitgeschichtlichen Wende (Ende des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts) heran. Die Stoffmasse ist imponierend, die Textauswahl derart, daß man Interpretation und Darbietung – durch die Lektüre lernmündig gemacht – besser unterscheidet. Der Autor macht am Ende der Einleitung nochmals seine Motivation deutlich, sich mit Geschichte der Pädagogik zu befassen. Natürlich ließe sich vieles gegen die Erziehungs- und Bildungslehren des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts einwenden. „Durch die nachkommende Interpretation und kritische Fremddarstellung können uns aber auch jene Pädagogen und Inauguratoren von grundlegenden Veränderungen der Erziehung nicht nur in ihren Werken fraglich, sondern auch fremd und fern werden“ (48). Daher müßten wir ihnen selbst das Wort erteilen und auf sie selbst erst einmal hören.

Das ist wieder das Ballauffische Ethos des nichtegoistischen Hinwendens zu dem andern. Daß es eine Chance zur Verwirklichung hatte, verdankt die pädagogische Wissenschaft jenen gesellschaftlichen Bedingungen westlicher Pluralität, die bei der Entwicklung nach 1945 in der Bundesrepublik Wirklichkeit wurden.

Das vollendete Gegenteil dieses Ethos spricht der Rückblick des Werkes (715–722) nochmals explizit an: Der Aufbau eines pädagogisch griffigen Gesamtrahmens wurde 1933 für deutsche Verhältnisse radikal gestört. Wenn auch nicht mehr durch Texte, so formuliert Ballauff doch noch skizzenhaft die betreffende Erfahrung: Eine „Verkehrung und Entstellung der pädagogischen Probleme und Theorien durch den Nationalismus“ auf dem Hintergrund des weltweit aufgetretenen Faschismus hätte unter anderem in folgenden Gebieten stattgefunden:

1. die Verkehrung pädagogisch formaler Strukturen durch die Auffüllung mit den Inhalten der ‚politischen Bewegung‘.
2. Unwissenschaftlichkeit, da pädagogische Sätze mit Hinweis auf Parteiprogramme und Führerworte ‚wissenschaftlich‘ begründet zu werden pflegten. Nach Litt ist dies das Ende von Wissenschaft.
3. die gedankliche Öde und Programmierung. Durch eine Vorab-Auswahl der Politiker habe eine geistig-politische Gleichschaltung den ‚ganzen Reichtum‘ menschlicher Existenz ausgeschlossen. Der Einzelmensch wurde inhuman programmiert. Ihm wurde die automatische Ausführung von Ideologiebeschlüssen geboten.
4. der Ausschluß pädagogischer Kritik und die Ungeschichtlichkeit. (W. Frick: ‚Lassen Sie die Vergangenheit und richten Sie den Blick gläubig und pflichtbewußt in die Zukunft.‘)
5. das Beherrschungsmotiv (Weltherrschaft, internationale Geltung)
6. das reine Aktualitätsprinzip des Curriculum (nur für nationalsozialistische Lerninhalte)
7. die Erziehung des einzelnen zum Typus
8. statt Bildung Schulung durch Ausschaltung der kritischen Reflexion und Kommunikation, durch Hierarchisierung in Führung und Gefolgschaft.

An diesen acht Punkten sollte man „die Lehre aus dem Gehörten“ ziehen. Man kann sich schwerlich vorstellen, wie das ohne die philosophische Dimension (nicht politisiertes Hinterfragen) geschehen dürfte, ohne die Bemühung, für die heutige Handlung Rationalität zu manifestieren. Dem geschichtsbewußten Pädagogen stellt sich das pädagogische Problem jetzt zu seiner Klärung. „Die Pädagogik des 20. Jahrhunderts ist gemeinsam mit Philosophie und Soziologie dabei, neue Handlungstheorien (nicht nur Verhaltenstheorien) zu entwickeln, die eine neue Lösung des genannten in der Geschichte unumgänglich gewordenen pädagogischen Problems versprechen“ (722).

Wer sich fragt, wie man gedankliche Selbständigkeit und Emanzipation mit Lernenmüssen all des bisher Gewußten und Erkannten als Grundlage der eigenen, der neuen Wege vereinen könne, damit diese nicht zu bloßen Wiederholungen oder Anachronismen werden, dem zeigt sich die Notwendigkeit einer Geschichte der Pädagogik.

Sie bedeutet ‚das systematische pädagogische Denken in Bewegung‘, also nicht auf der einen Seite historische (d. h. wohl vergangene) Gedanken, auf der anderen systematische – ungeschichtliche – Erkenntnisse. Pädagogische Lehren und Theorien seien nicht abgeschlossene Systeme. „In Wahrheit handelt es sich doch wohl um sich wandelnde, sich überholende und aufhebende Gedankengänge, die man als Durchgänge eines überindividuellen Denkens im Bewußtsein einzeln und in realen Verhältnissen wirkender Personen verstehen kann“ (719).

Hier kristallisiert sich Ballauffs Geschichtsverständnis; Geschichte ist der Ort des sich allmählich konkretisierenden überindividuellen Denkens. Seine Thematisierung nimmt Ballauff durch die Entscheidung für die individuellen Menschenrechte im Rahmen gesellschaftlich-geschichtlicher Bedingungsfelder und humaner Relationen vor. Pädagogik habe sich in vielen Gedanken daran versucht, gegen kollektive ökonomische und politische Vermassungstendenzen das „Recht des Kindes“, die Selbständigkeit des einzelnen, die ‚Menschenrechte‘ als Prinzipien einer pädagogischen Praxis zu erweisen (720). Insofern war sie je nach gesellschaftlicher Lage dysfunktional. Aber das galt seit Sokrates-Platon für jede philosophische Tätigkeit. Daher sind seit dem griechischen Ursprung Pädagogik und Philosophie von dem emanzipatorischen Interesse her identisch, sie sind richtig verstanden Außenseiter der jeweiligen Gesellschaft und aufeinander angewiesen.

Pädagogik verrät in dieser geschichtlichen Aufarbeitung ihren pluralen Charakter. Sie stellt das überindividuelle Denken auch auf philosophische Füße. Zur besseren Beurteilung sei daran erinnert, daß sozialistische Erziehungslehre (Erziehung in der Klassengesellschaft) Pädagogik abschaffen will, damit „Politik“ Platz greife. Pädagogik hingegen relativiert die einzelne Denkposition auf ihre mögliche Gesprächsbasis für andere hin. Sie ist allergisch gegen jeden Versuch der Ausrichtung. Sie tritt ein für die Realisierung pluraler Denkbedingungen. Das richtet sich auch gegen jede vom Staat verordnete Staatsphilosophie, sofern sie keine Übereinstimmung mit der Denkinitiative von unten her (demokratisch) erzielt.

6. Die gesamtphilosophische Ausrichtung der dreibändigen Geschichte der Bildung und Erziehung fällt eher dem Interpreten auf, als daß sie explizit von den Verfassern ausgeführt wäre. 1966 hat Ballauff eine kleinere Arbeit veröffentlicht, mit der er die geschichtliche Herleitung seiner „Systematischen Pädagogik“ belegt. Die Verweisung an die Geschichte der Pädagogik (Vorwort) geschieht hier eindeutig unter philosophischem Aspekt. Sie stelle die Erfahrung der Erziehung im Licht ihres Gedankens dar. „Philosophische Begründungen der Pädagogik“ entwickelt der Verfasser anhand von fünf Denkorten von Heraklit bis Heidegger.

Der Untertitel von Nr. 6 „Die Frage nach Ursprung und Maß der Bildung“ zeigt die Richtung des Autors. Wie er die Vermittlungsproblematik von Philosophie und Einzelwissenschaft zu lösen versucht, handelt er vor dem historischen Durchgang durch die genannten Denkort ab: Pädagogik mache erst die „Erziehungswissenschaft“ möglich, da sie allererst angebe, was Bildung und Erziehung sei. Mit Pädagogik hätten wir es nur dann zu tun, wenn eine Antwort auf die Frage nach Sinn und Maß der Bildung gegeben werde. Wenn sie auch nicht einfachhin aus einer sog. philosophischen Anthropologie als Konsequenz abzuleiten sei, so kann sie doch „die Philosophie auf keine Weise entbehren“ (9). Auf der anderen Seite genüge ebenfalls nicht, die exakte Forschung zu durchmessen. Beim Grundproblem der Pädagogik reiche zur Lösung Wissenschaft nicht aus, „denn hier muß eine Antwort auf die Frage nach dem Maß der Bildung gefunden werden“ (10). Damit werde Pädagogik nicht zu einer Normwissenschaft. Von einem Sollen sei nicht die Rede, sondern von dem, was Bildung bewirke.

„Pädagogik muß daher zuerst und zuletzt als ein Gedankengang vor sich gehen. Insofern mag man sie philosophisch nennen, weil sie sich allein dem Denken unterstellt“ (10). Das Denken entdeckt sich nicht allein im Augenblick der jetzigen geschichtlichen Lage. Es ist in den Denkern Europas schon perspektivisch konkret geworden. Daher gehörten Denken und Geschichte „unaufhebbar“ zueinander. Wir hätten uns einem Gedankengang zu fügen, den wir nicht beliebig (modern) variieren oder gar allein aufbringen. Er gestaltete sich bereits z. T. in den erwähnten Gestalten aus. „An diese Denker haben wir uns auch in der Pädagogik zu halten“ (10). Den großen Gedankengang von Parmenides bis auf unsere Tage müßten wir verfolgen, wenn wir in Maß und Sinn der Bildung hineinfinden möchten.

7. Blankertzts kenntnisreiche und weit verbreitete Einführung in die didaktischen Theorien der Gegenwart markiert keine Loslösung einer erziehungswissenschaftlichen Disziplin von philosophischen Zusammenhängen. Sie weiß, daß die „Ortsbestimmung der Gegenwart keine abschließliche pädagogische Angelegenheit“ ist, aber auch nicht mehr nur eine philosophische. „Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt“, heißt es bei Hegel –, heute wird man sich nicht

mit philosophischer Auslegung begnügen können, sondern eine ganze Reihe von Erfahrungswissenschaften, insbesondere die Disziplinen des sozialen Bereichs befragen“ (43).

Sehr deutlich läßt Blankertz erkennen, wie wenig zeitgerecht es wäre, auf die philosophisch mitinitiierten Ex- und Implikationen des Bildungsbegriffs zu verzichten. Die Sozialwissenschaften lehren uns zwar, „daß wir an der Schwelle zu einem Zeitalter stehen, in dem lückenlos Bewußtseinsmanipulation technologisch möglich wird“ (42). Aber es liegt doch auf der Hand, was es bedeuten müßte, wenn die Didaktik gerade in diesem Augenblick die mit dem Bildungsbegriff gesetzte Norm der humanen Mündigkeit und personalen Autonomie preisgeben wollte (42).

Diese Aussage ist nicht etwa als Abschiedskompliment an eine im übrigen kaum mehr zeitgemäße sogenannte geisteswissenschaftliche Didaktik zu verstehen. Sie durchzieht das Buch und formiert zumindest implizit die kritischen Äußerungen bei der Besprechung der didaktischen Theorien. Im Unterschied zu Ballauff erscheint jetzt ein doppeltes Gesicht von Kritik: einmal Kritik im Sinn des kognitiven Vorgehens der ersten europäischen Aufklärung nach Kants Definition als Weg von der Unmündigkeit zur Mündigkeit, dann in Übereinstimmung mit der Inanspruchnahme des Ausdrucks Kritik für eine bestimmte gesellschaftspolitische Zielsetzung. Die letztere reicht von der Übernahme des Begriffs „konservativ“ in einem nur negativen Verständnis, von der Anwendung „politisierender“ Persuasionstechnik, die ein Wissenschaftler nicht gebrauchen sollte, zu der niemals hinterfragten Zuordnung von Mittelschicht und heutiger schulischer Institution. Hier hätte man sich eine fundierte Problematisierung gewünscht, die zwischen Bedingungen, Ursachen und Wirkungen unterscheidet: z. B. ob die mittelständischen Verfahrens-, Lern- und Ausdrucksweisen wirklich nur leicht zu überholende defiziente Modi sind, oder ob sie sich nach den notwendigen Führungsinstrumenten und -modalitäten einer Gesellschaft richten, ob sie eben deshalb Mitte sind, weil eine Gesellschaft sie dringend braucht, weil ohne sie eine Ordnung zusammenbricht.

Der aufklärerische Gebrauch des Wortes Kritik (Scheidung) im Sinn der Aufklärungsphilosophie läßt sich bei Blankertz zweifach diskutieren:

1. an der Weise, wie die didaktischen Theorien einander zugeordnet werden, und 2. bei der Erörterung einer sogenannten „normativen“ Didaktik.

Zu 1.

Blankertz hält fest an einer Systematisierung der didaktischen Gedankengänge. Einer der Begründer einer didaktischen Richtung habe zum Ausdruck gebracht, studienökonomisch und ausbildungsstrategisch solle sich der Studienbetrieb nur mit einer Schule bzw. einer Form von Didaktik befassen. Wissenschaft bedeutet jedoch, gerade mit den jeweils anderen Gesprächspartnern diskutieren zu lernen. Kooperationsbereitschaft ließen die meisten didaktischen Autoren vermissen. Sie würden mit Vehemenz ihre Position vortragen, auf konkurrierende Auffassungen nur polemisch eingehen, um in Abwehr die eigene Auffassung zu festigen. Dies täten sie zum Teil in sich einigenden Selbstdarstellungen und in Ignoranz anderer Bestrebungen. „Wer indessen die didaktische Diskussion der letzten zwei Jahrzehnte aufmerksam und unvoreingenommen verfolgt hat, wird immer mehr eine Aspektverschiedenheit in dem Sinne annehmen, daß der heute mögliche und notwendige Problemhorizont der Didaktik sich erst in der Verschränkung und Überlagerung verschiedener Ansätze eröffnet“ (17). Damit überspringt Blankertz das spezialistische Einzelbewußtsein und weiß alle möglichen Ansätze „auf eine *Didactica magna* gebunden an den Dialog der ihrer jeweiligen Grenzen bewußten Positionen“ (7). Da aber das Grenzbewußtsein der heutigen didaktischen Richtungen fehle, sieht sich der Verfasser „zwischen den Stühlen“ (8), was er mit dem von ihm zitierten Adorno gemeinsam hat, nach dem Empirie und Theorie sich nicht in ein Kontinuum eintragen lassen (7).

Zu 2.

Alle ernstzunehmenden Richtungen gegenwärtiger Erziehungswissenschaft (philosophisch, geisteswissenschaftlich-hermeneutisch oder erfahrungswissenschaftlich-positivistisch) stimmten darin überein, daß normative Didaktik unrealisierbar sei. Wissenschaftlich betrachtet ist diese „ein System, das ausgeht von obersten vorpädagogischen Sinn-Normen über das menschliche Leben, über die Stellung des Menschen in der Welt oder über seine Natur, diese Normen dann auslegt auf Erziehungsziele, daraus alle Inhalte des Unterrichts ableitet“ (19). Bis zur Ausformung von Handlungsanweisungen in Unterricht und Erziehung weist das System eine geschlos-

sene Deduktionskette „Vom Sollen zum Sein“ aus. Beschreibungsmäßig trifft das für jede weltanschauliche Erziehungslehre zu (christliche, sozialistische, buddhistische u. a.). Kritisch (plural-ideologiekritisch) wäre es jetzt, jeden Gebrauch von Scheinwissenschaftlichkeit zu entlarven und nicht dem jeweils anderen „peinsame Differenz zwischen Anspruch und Realität“ oder „stabilisierende Funktion“ (27) vorzuwerfen. Das betreffende Defizit macht nachdenklich und verweist um so stärker auf die Notwendigkeit der philosophischen Reflexion in der Didaktik.

8. Das einflußreiche Werk des Konstanzer Pädagogen zur Metatheorie der Erziehung verkörpert kompromißlos die analytisch-empirische Position. Er sieht sich durch den Kampf zwischen dem sozialistisch-kritischen und plural-kognitiven Ansatz in seinem Programm bestätigt, mit dem er die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik als Erziehungswissenschaft theoretisch mit-innoviert hat. Eine Re-Ideologisierung der Pädagogik ab 1967 führt er auch auf die Herkunft der gesellschaftskritischen Richtung von den „empiriefindlichen“ Schulen der philosophischen Pädagogik zurück. Damit meint er Weniger, Nohl, W. Flitner, Petzelt usw.

In seinem Lagebericht über den Zustand der wissenschaftlichen Pädagogik in der Interpretation einer sozialwissenschaftlichen Erziehungswissenschaft schließt er sich radikal dem Wissenschaftsbegriff der Analytischen Philosophie an und baut von daher ohne jede Kritik oder Problematisierung dieser philosophischen Schule sein dreigliedertes Buch auf:

1. Erziehungswissenschaft

(Theoretische Erziehungswissenschaft, Historiographie der Erziehung)

2. Philosophie der Erziehung

(Erkenntnistheorie pädagogischer Aussagen, Moralphilosophie der Erziehung)

3. praktische Pädagogik.

Die Schlußstellungnahme über die Vielfalt und die Einheit des pädagogischen Wissens (209–213) erklärt einerseits eine pädagogische Gesamtheorie als Integration der Aussagensysteme in Konsequenz des analytischen Wissenschaftsbegriffs für undurchführbar. Andererseits kann aber das Bedürfnis nach einer Zusammenfassung für die Handlung nicht außer acht gelassen werden.

Die dafür notwendige praktische Pädagogik ist eine „Synthese ausgewählter erziehungswissenschaftlicher Erkenntnisse und erziehungsphilosophischer Sätze, die als theoretische Grundlage für vernünftige Entscheidungen beim erzieherischen Handeln dienen soll“ (212). Hier legt sich die Frage nahe, nach welchen Prinzipien ausgewählt und synthetisiert wird. Da die Vernünftigkeit einer betreffenden Auswahl nicht innerhalb eines Aussagesystems liegen kann, muß sie einer dieses transzendierenden Urteilsstruktur zugewiesen werden. Der zuständige Denkort dafür ist nach Meinung der geisteswissenschaftlichen Pädagogen das „praktische Philosophieren“. In Brezinkas Einteilung der Problematik geschieht dafür keine theoretische Aufarbeitung.

Sein Philosophiebegriff orientiert sich an dem eines kognitiven Aussagesystems. Rechtfertigung der Philosophie liege in der Tatsache, daß es Probleme gebe, die weder in den Realwissenschaften noch in der Logik und Mathematik behandelt werden. Positiv ausgedrückt bestehen die Aufgaben einer Philosophie auf dem Gebiet der Erziehung zentral darin, daß sie die Erkenntnistheorie pädagogischer Aussagen und die moralphilosophische Seite mit greifbaren Ergebnissen abarbeite.

Brezinka trennt eine in seinem Sinn wissenschaftliche Erziehungsphilosophie von der Reflexion über sie. Der „Versuch, die Aufgaben oder die Thematik der Philosophie der Erziehung zu bestimmen, ist ein metaphilosophisches Unternehmen“. Es handle sich dabei um eine „Philosophie der ‚Philosophie der Erziehung‘“ (117). Wie die geistige Struktur der übergreifenden Philosophie (Metaphilosophie) aussieht, wird nicht überzeugend erörtert.

Die Gegenstände der analytischen Erziehungsphilosophie sind aus der Diskussion der folgenden Umkreise zu gewinnen: Normative Probleme, Erkenntnistheoretische Probleme, Probleme der Synthese des Wissens, Metaphysische Probleme, Probleme der Hermeneutik der Erziehungswirklichkeit. Brezinka bezieht eindeutig und impulsiv Stellung gegen jede Sinnphilosophie mit der metaphysischen Thematik eines Ganzen. Besonders bei den ‚philosophischen Pädagogen‘ spricht er von einem „gedanklichen Durcheinander“ (138), mit dem er nichts anzufangen weiß, ebenso wenig mit der „oberflächlichen Forderung nach Methodenpluralismus“, die unter Berufung auf die hermeneutische, dialektische oder phänomenologische Methode wissenschaftliche Kritik abblocke.

Demgegenüber bringen eine (sprach-)analytische Erkenntnistheorie, wie pädagogische Aussagen aufzufassen seien, und eine Moralphilosophie der Erziehung die Untersuchung der Begründung oder Rechtfertigung moralischer Werturteile, die sich auf ein Sollen im Zusammenhang mit der Erziehung beziehen (15). Sehr wichtig erscheint dabei die Erinnerung, daß nicht die Wahl der Zwecke, sondern auch die Wahl der Mittel moralische Entscheidungen erforderlichlich mache (161).

9. Derbolavs Sammlung pädagogischer Studien und Analysen aus den Jahren 1963 bis 1969 zeigt die Argumentationsweisen eines philosophisch vorgehenden Pädagogen, dem Philosophie und Philosophieren Kernbereiche pädagogischer Reflexion darstellen. Thematisch relevant sind u. a. seine Gedanken zum „Selbstverständnis und Bildungssinn der Philosophie“ 1964 (191–219), abgefaßt für einen philosophiedidaktischen Bezug im Rahmen der gymnasialen Oberstufe; dann: „Das Problem einer philosophischen Grundlegung der Pädagogik“ (49–63, aus: Holzamer-Festschrift 1966); schließlich die gelungene Lagebesprechung über: „Die Entwicklungskrise der deutschen Pädagogik und ihre wissenschaftspolitischen Konsequenzen“ (291–343).

Die letztgenannte Analyse heutiger Erziehungswissenschaft ist ein Beispiel für den Versuch, nicht von einer Richtung aus, sondern in (plural-philosophierender) Übersicht aller bedeutsamen Bestrebungen jeder ihre Stärke und Schwäche genetisch und systematisch zu testieren, um wissenschaftliche Kooperation zu erreichen. Das geht nicht ohne das anfangs angezogene philosophische Potential innerhalb der fachwissenschaftlichen Aussagen. Zudem verbindet sich damit auch der Vorschlag, der „Grundlagenphilosophie“ und „Wissenschaftstheorie“ einen wichtigen Platz bei den „wissenschaftssystematischen Grundlagen einer Pädagogischen Fakultät“ (343) zu geben.

Wer Curricula für den Philosophieunterricht und den Philosophie-Lehrbetrieb ansetzt, müsse wissen, daß dies niemals in Fremdbestimmung geschehen dürfe. Die „pädagogische Sinnbestimmung der Philosophie“ muß „organisch aus ihrer philosophischen Selbstbestimmung entwickelt werden“ (191). Damit ist die didaktische Kluft zwischen fachwissenschaftlicher und pädagogischer Reflexion auf der Ebene der Philosophie geschwunden.

Eine weitere Identifikation konstatiert Derbolav bei dem Grundlagenproblem. „Für die ihrer Tradition bewußten Erziehungswissenschaftler gibt es keinen Streit darüber, daß die Pädagogik einer philosophischen Grundlegung bedarf“ (49).

So fragt Derbolav, warum und an welchen Punkten das pädagogische Denken philosophisch werden muß, auf welche Aporien die philosophische Auslegung der Pädagogik im Verfolg ihrer Fragestellung stößt, und schließlich nach dem Prinzip für die Auflösung der Aporien und der Verbürgung der systematischen Einheit der Pädagogik.

Beim Abstecken ihrer kognitiven Dimension hat Pädagogik zu Aporien gefunden. „Aporien sind aber nichts anderes als die ausgelegte Form philosophischer Probleme“ (49). Zur wissenschaftlichen Eigenständigkeit gehöre für Erziehungswissenschaft systematische Auslegung und philosophische Begründung.

Was aber „nötigt die Pädagogik, philosophisch zu denken“ (50)?

Erstens: ihr eigentliches Grundlagenproblem, nämlich das Praktischwerden als Wissenschaft. „In dieser Rolle als Theorie der Praxis und Theorie für die Praxis muß sie unweigerlich philosophischen Charakter annehmen“ (50).

Zweitens: ihr Bezug zu den Ergebnissen der Einzelwissenschaften. Einerseits ist sie auf sie angewiesen, zum anderen muß sie diese zusammenfassend und perspektivisch integrieren. Wie sollte dies anders als philosophisch geschehen? Die Didaktik als Theorie der Bildungsinhalte löst ihre Aufgaben, z. B. wie die Fachwissenschaften didaktisch zu erhellen seien, „unter pädagogischen Prinzipien . . ., die selber, weil sie das Spezialwissen der Einzeldisziplinen notwendig übergreifen, wieder nur philosophischer Natur sein können“ (52).

Das Bildungsproblem, wie Wissen zu Ichidentität und handelndem Weltbezug verhilft, verdichtet sich in philosophische Aporien (Aristoteles gegen Platon).

Drittens: Die vornehmste Errungenschaft der europäischen Revolutionen, die Unverfügbarkeit des Einzelnen, bringt sich in einer Einzelwissenschaft und in Allgemeinbehandlungen innerhalb eines unreflektierten pädagogischen Arbeitsfeldes nicht auf den Begriff. Die „freie Spontaneität des Erziehungssubjekts“, dieses „Eigentliche an der Erziehungswirklichkeit aber zum

Problem gewinnen . . . macht ein Hinausgehen über die einzelwissenschaftlichen Aspektbetrachtungen, macht eine philosophische Blickwendung nötig“ (54).

Als Prinzip zur Beantwortung der Aporienfeststellung formuliert Derbolav das der Frage. „Die pädagogische Valenz der Frage ist freilich längst entdeckt worden . . . , aber als Letztprinzip ist sie, wie uns scheint, noch nie für die Fundierung der Pädagogik reklamiert worden“ (57). Die These, der Mensch als das in Frage gestellte Wesen, als das zugleich das in die Frage hineingestellte Wesen, kennzeichnet in ideologischer Hinsicht den schärfsten Gegensatz zu allen die Menschen verdinglichenden Theorien im Gefolge der subjektlosen exakten Wissenschaften.

10. Diesem Standardwerk der geisteswissenschaftlichen Pädagogik liegt als erste Fassung Flitners „Systematische Pädagogik“ 1933 zugrunde. Ihre Umarbeitung 1950 verwandte den Hamburger Vorlesungsstoff aus Geschichte und Grundlagen der abendländisch-europäischen Gesittung. Wenn auch die Entfaltung des „normativen Geistes“ der europäischen Philosophie und Ethik erst in dem großen Buch Flitners über „Europäische Gesittung. Ursprung und Aufbau abendländischer Lebensformen“ (Stuttgart, Zürich: Artemis 1961) erfolgte, so ist doch in der gerafften „Allgemeinen Pädagogik“ die Basisüberlegung der philosophisch-hermeneutischen Richtung exemplarisch und deutlich greifbar.

Die Bestimmung der pädagogischen Grundbegriffe erscheint ihr ohne Philosophie und ohne Reflexion auf die jeweilige geschichtliche Lage undenkbar. Es gebe einen „pädagogischen Grundgedankengang“, von philosophischen Strömungen abhängig, mit theologischen Implikationen und im Rahmen einer gesellschaftlich-politischen Aufgabendeutung. Die arbeitsteilige und anhäufende „positive“ Forschung auf dem erziehungswissenschaftlichen Sektor bleibe auf den pädagogischen Grundgedankengang verwiesen. In ihm hebe sich Erziehungswissenschaft „selber zum Philosophieren“ auf und werde dadurch „wieder dialogisch“ (10). Die systematische Behandlung pädagogischer Fragen sei eine Zwischenstation für den „Fortgang des dialogischen Philosophierens“ (10). Dies ist 1950 gesagt und wird wieder plausibel in der heutigen curricularen Entscheidungssituation über Lernziele und Lerninhalte, deren Festsetzung pädagogisch wirksam und human erst über den Diskurs und die Kommunikation der partnerschaftlich Mitbestimmenden und daher Philosophierenden geschieht.

Der Pädagogik stellt Flitner die Aufgabe, die Spannung zwischen positiver Durchforstung der erzieherischen Bedingungen und philosophischer Reflexion auszugleichen. Sie habe ihre selbständige Stellung unter den pragmatischen Geisteswissenschaften eingenommen und ihren „philosophischen Charakter wiedergefunden“ (15).

Über die Empirie hinaus müsse die Form der pädagogischen Wissenschaft als einer pragmatischen und daher dialogischen Ursprungs die „einer dialektischen Besinnung in einer ständigen Diskussion der Mithandelnden“ sein. „Den Geist eines solchen Philosophierens . . . sollte die gesamte Erzieherchaft mit hervorbringen“ (17).

Als Disziplin gliedert sich die Pädagogik wieder der Philosophie ein. Dennoch hat sie ihre Selbständigkeit. „Man kann nicht philosophische Sätze auf die Pädagogik einfach anwenden“ (19). Ein vorlaufendes Begreifen des Erzieherischen wird vorausgesetzt, wenn sie gewonnen werden sollen.

Viele Auseinandersetzungen der philosophiefeindlichen Gegner Flitners würden bei der richtigen Ordnung folgender Kernsätze anders aussehen. Flitner beschreibt hier in klassischer Form die Gestalt des pädagogischen Philosophierens:

„Das Philosophieren in der praktischen Situation bleibt demnach die Grundform dieser Wissenschaft (der Pädagogik). Die praktische Situation ist etwas historisch Vorgefundenes, das nach seiner Tatsächlichkeit hier aufgeklärt werden muß.“ Daher bewege sich jenes Philosophieren über die Erziehung in einem Feld von Tatsachen, historischen Geistesbeziehungen und Gesetzmäßigkeiten aller Art, die von den natürlichen Vorgängen des Lebens aus sich über den ganzen Bereich des Seelenlebens und der soziologischen Beziehungen erstrecken.

„Diese gesamte Tatsächlichkeit und Bezugsfülle von innen her zu verstehen und von außen her zu beschreiben, wird wünschenswert und liefert jenem Philosophieren den Stoff“ (19). So fordert Erziehungswissenschaft sicher auch die deskriptive Methode und das Experiment, aber nicht nur. Wesentlich ist die Methode des Philosophierens, mit der inmitten der Geschichtlichkeit und des Konkreten auf einen allgemeinen Zusammenhang, eine „begreifbare Ganzheit und

Ordnung aller Begriffe und Sätze“ hinzudeuten ist. „Dieses Gefüge der Grundbegriffe zu analysieren ist die Hauptaufgabe der Allgemeinen Pädagogik“ (22). Zuvor sei aber das Aufzeigen des erzieherischen Phänomens zu leisten. Dies versucht Flitner in der Anwendung einer historisch-systematisch dialektischen Methode beim Beschreiben von vier Sichtweisen der Erziehung (der biologischen, geschichtlich-gesellschaftlichen, kulturell-kreativen und der personalen).

Allgemeine Pädagogik im Sinne Flitners ist also einerseits Erziehungsphilosophie, andererseits spezialwissenschaftliche Erhellung des Phänomens. Allgemeine Pädagogik leitet auf die Bewältigung des geschichtlichen Augenblicks hin. Sie strukturiert sich in Auswahl von geschichtlich gewordenen, konkreten und humanen Inhalten und bereitet historisch-systematisch das pädagogische Tun vor. Im Anschluß an die dialogische Philosophie verkörpert sie durch Bevorzugung des personalen Moments die emanzipative Tradition.

11. Lassahns Einführung in die Pädagogik 1974 greift nach einer Zeit aggressiver Zuspitzung bei wissenschaftlichen Diskussionen mit den Stichworten Politisierung, Marxisierung und anti-pluraler Parteinahme in den Handlungswissenschaften auf die Denkpositionen Flitners zurück. Seine Arbeit könnte man eine heutige „Allgemeine Pädagogik“ im Grundriß nennen. Seit Flitner ist die gesamte Thematik viel differenzierter, in manchen Bezügen ahistorisch geworden. Die 60er Jahre brachten der Erziehungswissenschaft einen großen Zuwachs an Effektivität der Erkenntnis, an empirischer Durchdringung ihrer Sachverhalte, an Vergrößerung des Expertenpotentials für die praktische Politik und die Neigung zu einer monokausalen Betrachtung. In der Ausdrucksweise Flitners würde dies lauten, daß die geschichtliche Lage wieder anders und daher individuell zu bewältigen sei. Lassahn sieht deutlich, wie der Erziehungswissenschaft als einer Handlungs- und Sozialwissenschaft die (Neu-)Gewinnung einer wissenschaftlichen Solidität und die Befreiung aus sachfremden Strukturen und Umklammerungen dringend nottut. Die Erziehungswissenschaft der 50er Jahre in der Bundesrepublik hatte noch nicht die Erfahrungen der politischen Umgreifung z. B. bei wissenschaftlichen Schulversuchen. Ihr war noch naive Pluralität Grundprinzip wissenschaftlichen Fragens und Forschens. Parteiischer Voreingenommenheit und unbegründeten Vorgaben stand sie skeptisch gegenüber. Die föderale Geistesstruktur der Bundesrepublik kam etwa 1960/65 in die Bewährungssituation. Parteilichkeit des Wissenschaftlers zeichnete sich als mögliche Gegenposition zur Idylle des Selbstzweckwissenschaftlers ab. Fragen nach der Rollendistanz des Wissenschaftlers dem sozialistischen oder pluralen System gegenüber stellten sich verstärkt nach 1970.

In diesem Kontext steht nun Lassahns Darstellung pädagogischer Grundlagen. Sie entscheidet sich für die Förderung wissenschaftsethischer Einübung von Pluralität gegen Monokausalität, und zwar um der kognitiven Dimension willen. In der Fassung ihres Bezugsrahmens steckt beste geisteswissenschaftlich-philosophische Tradition.

Das Selbstverständnis des Verfassers erhellt sich bei der Betonung der Aspekthaftigkeit und notwendigen Einseitigkeit eines jeden wissenschaftlichen Ansatzes. Die Begründung dafür gibt er einmal anthropologisch, zum andern wissenschaftstheoretisch. Anthropologisch formuliert sich die Einseitigkeit des menschlichen Denkens so: „Alles Denken der Menschen, jedes Tun, eine jede Theorie, so wird vorausgesetzt, muß notwendig endlich sein. Das heißt aber, auch begrenzt, in gewissem Verstande einseitig, eben aspekthaft“ (165).

Wissenschaftstheoretische Erfahrung mit heutigen pädagogischen Grundrichtungen, Strömungen und Schulen (geisteswissenschaftlich, neopositivistisch, empirisch, analytisch, normativ, marxistisch, neomarxistisch, kritisch) beweisen, daß das „vielgestaltige Phänomen Erziehung bisher jedenfalls niemals zureichend monokausal zu erklären war. Unterschiedliche wissenschaftliche Vorstellungen zeigten unterschiedliche Aspekte dieses Lebensbereiches“. Toleranz dem einzelnen, auch andersartigen Standpunkt gegenüber bleibe hier Voraussetzung. Kritik scheint Lassahn nur dort geboten, wo ein einzelner Ansatz sich dogmatisch verfestigt und mit Überheblichkeit, ohne in die Geschichte zurück und neben sich zu blicken, ausschließlich das eigene Tun als Wissenschaft deklariert und jeden anderen Versuch und Ansatz in den Bereich dilettierender Laien verweisen will (19).

Die philosophische Kapazität des Werkes besteht nun in folgendem: Zwar ist von einer verbalen Identität zwischen Philosophie und Erziehungswissenschaft nirgendwo die Rede, aber der innere Aufbau des Gedankenganges folgt dem Ethos der ersten Aufklärung, die Dogmatismen

zu relativieren und das eigene Urteil des andern nicht zu indoktrinieren. Philosophiegeschichtliche Themen, die philosophische Herkunft vieler maßgeblicher Gedanken von heute, die Verschränkung von Wissenschaftstheorie übergreifender Art mit den jeweiligen Ergebnissen, das Aushalten der Gegensätze, das Hineinstellen moderner Ideen in die philosophische Geisteslinie, all dies gestaltet sich bei Lassahn mit Plausibilität auch vor dem Fachphilosophen und vertieft, regt und spricht die philosophierende Selbständigkeit des wissenschaftlichen Menschen an.

12. Mollenhauers Erziehungsbegriff artikuliert und orientiert sich anhand von zwei Intentionen und drei Ansätzen. Die erste Intention will in Entfaltung des interaktionistischen Paradigmas eine Vielzahl von Theorien mit unterschiedlich gesichertem Status zu einer „genauen Beschreibung der Erziehungsvorgänge als interpersonelle Ereignisse“ zusammenfassen. Die zweite steuert die bewußte Einbeziehung des Kontextes ihrer gesellschaftlichen Genese an (7), aber nicht um pädagogische Analysen an gesamtgesellschaftlich denkende Ideologen auszuliefern, sondern um den schwächeren Part im Erziehungsprozeß zu seiner Subjektivität führen zu können.

Verwendung finden der kommunikationstheoretische Ansatz von Apel, der interaktionistische von George Herbert Mead, bei dem Einflüsse des deutschen Idealismus in der Verarbeitung von Cassirer und Husserl spürbar sind, und der von Marx unter der Fragestellung nach der historisch-gesellschaftlichen Formbestimmtheit pädagogischer Interaktionen.

Der Vorspann Mollenhauers zu seinem Integrationsversuch, aus den genannten drei Ansätzen eine passable pädagogische Erklärung des Erziehungsvorganges zu erstellen, grenzt Pädagogik gegen Politik ab. Sinnvoll seien drei Annahmen: 1. Jeder Erziehungsvorgang enthält in den Merkmalen seines Vollzuges politische Implikationen. 2. Kein Erziehungsvorgang kann durch Rekurs auf seine politischen Komponenten oder Implikationen vollständig und zureichend erklärt werden. 3. Für alles Erziehungshandeln muß eine andere Struktur postuliert werden als für politisches Handeln. Pädagogisches Handeln ist „zu postulieren als ein Handeln mit ‚gebrochener‘ Intention“ (15). Der politische Herrschaftszusammenhang, den auch Erziehung immer schon enthalte, könne wenigstens in einem seiner Aspekte tatsächlich aufgehoben werden: als Herrschaftsbeziehung zwischen dem mächtigen, über alle Mittel der Bedürfnisbefriedigung verfügenden Erwachsenen und dem zunächst ohnmächtigen Kinde. „Die Erziehung ist abgeschlossen, wenn diese Differenz verschwunden ist“ (15).

In erziehungswissenschaftlicher Literatur wird Mollenhauer als Vermittler der Frankfurter Kritischen Theorie benannt. Der Zusammenhang unserer Sammelrezension hebt die Frage nach seiner philosophischen Relevanz ab. Sie ist in den drei Kapiteln des Buches: 1. Erziehung als kommunikatives Handeln, 2. Erziehung als Interaktion, und 3. Erziehung als Reproduktion verschieden intensiv konkretisiert.

Zunächst muß man Mollenhauers gewollte „Einseitigkeit“ ins Auge fassen, „unter einem bestimmten Gesichtspunkt, neben dem andere möglich sind, erziehungswissenschaftliche Fragestellungen aufzuwerfen, ohne die jeweils denkbaren Alternativen zu diskutieren“ (191). Seine Auswahl faßt „Theorien zum Erziehungsprozeß“ nach den Schematismen: Kommunikation, Interaktion, Reproduktion so zusammen, daß hermeneutisch-idealistische, interaktionistisch-rolletheoretische und neomarxistisch-materialistische Dimensionen, Sprechweisen und Argumentationsfiguren zur Zusammenarbeit angehalten werden. Ob diese dialektisch auf eine harmonische Auflösung zu gerät, mag zu bezweifeln sein. Die Abhandlungen gehen über pädagogische Sinnzusammenhänge, theoretische Rahmen, das pädagogische Ganze. Nach wissenschaftlicher Einordnung dreht es sich dabei um metawissenschaftliche Gedanken oder zumindest um das ständige und bewußte Hereinziehen solcher Erörterungen. Begriffe wie ‚Individuierung‘, ‚Rollendistanz‘, ‚Autonomie‘ und ähnliche nimmt Mollenhauer ausdrücklich aus ihrer materialistischen Disqualifizierung heraus, nach der diese historische Merkmale bürgerlicher Subjekte und deshalb nicht für die unteren sozialen Schichten seien (59). Jeder Erziehungsprozeß, der sich am Begriff des Transzendierens einer historisch gegebenen Gesellschaft orientiert, kann „jener ‚bürgerlichen‘ Qualifikationen nicht entraten“ (60). Mit dieser inhaltlichen Grundentscheidung verbindet sich unter anderem die idealistische Unterstellung einer Kommunikationsgemeinschaft nach Apel und Habermas und die wohlgemeinte Rede vom Diskurs, d. i. „diejenige Ebene von Kommunikationen, auf der Sprache nicht normativ verbindlichen Sinn lediglich

überliefert, sondern ‚als reflexives Medium‘ Kommunikation über Kommunikationen möglich macht, also als ‚Metakommunikation‘ (Watzlawick) fungiert“ (64). Hier werden erkenntnis-kritische Gedanken für die Erziehungswissenschaft und ihre Lernzielproblematik von „normativer Bedeutung“ (64). Die Utopie einer Gesprächsgemeinschaft mit der Konsens-Erarbeitung der Sinn-Norm ‚Emanzipation‘, als Erziehungsziel nichtoperationalisierbar (51), verweist auf eine „jenseitige“ Sollensebene. Im merkwürdigen Widerspruch (oder impliziter Übereinstimmung) dazu stehen dann die Übernahmen marxistischer Verdikte etwa dessen, was als konservativ zerredet oder einer materialistischen Erziehungswissenschaft als Programm zugeordnet ist. Die Annahme einer Kommunikationsgemeinschaft sei „nicht ein allgemeines und abstrakt-normatives Postulat, sondern sie konstituiert die Tatsache, daß alle Erziehung sich legitimieren muß, daß es überhaupt Nachdenken über und Kritik von Erziehung gibt, geschehe dies in welcher Form auch immer“ (188).

13. Seine Konzeption einer „Allgemeinen Erziehungswissenschaft“ formuliert Röhrs folgendermaßen: Sie „erhebt den Anspruch, die Erziehungswissenschaft und ihre Disziplinen im Hinblick auf ihre gemeinsame wissenschaftliche Sinnmitte umgreifend darzustellen“ (15). Die Thematik einer Allgemeinen Erziehungswissenschaft – nicht mehr Systematische oder Allgemeine Pädagogik – bestimmt sich als: I. Entwicklung, Aufgabe und Methode der Erziehungswissenschaft, II. Die Grundverhältnisse und Grundgegebenheiten in der Erziehungswirklichkeit, III. Die Erziehungswissenschaft im Gespräch mit ihren Nachbardisziplinen (Päd. Anthropologie, Päd. Psychologie, Päd. Soziologie, Päd. Technologie), und IV. Die Erziehungswissenschaft und ihre Disziplinen.

Auf das Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Erziehungsphilosophie geht Röhrs in einem eigenen Abschnitt ein (76–83):

Während Erziehungswissenschaft sich dem Faktischen und Gegebenen stellt, dringt Erziehungsphilosophie zur Sinnfrage vor. Der Sinn des Erzieherischen findet im Gegebenen einen situationsbestimmten Ausdruck. Ihn herauszuheben ist die Erziehungsphilosophie beauftragt als eine „Wissenschaft zweiter Potenz vom Fundament erziehungswissenschaftlicher Argumentation aus“ in der Fragestellung „nach dem Ganzen und seinen Grenzen“ (76). Der Philosophie als einem Suchen nach den letzten Gründen und Zusammenhängen bleibt sie verbunden. Es gibt nämlich keinen Einzelsinn, sondern nur einen Gesamtsinn, der konkret wird.

Erziehungsphilosophie ist nicht eine nachträgliche Übernahme philosophischer Methoden und Ergebnisse in den erziehungswissenschaftlichen Bereich, so daß die Erziehungswissenschaft gleichsam nur ein philosophisches Anwendungsfeld und keine selbständige Einzelwissenschaft wäre. Erziehungsphilosophie „verkörpert vielmehr eine ergänzende Blickweise im Rahmen der Erziehungswissenschaft: ein ‚Philosophieren in der praktischen Situation‘“ (W. Flitner). Erziehungsphilosophisches Reflektieren ist konstitutives Element der erziehungswissenschaftlichen Argumentationsweise, das deren umgreifenden Abschluß erst gewährleistet. Es ist ein „originäres Philosophieren angesichts der Menschwerdung des Menschen während der verschiedenen Alters- und Entwicklungsstufen“ (77).

Im Gegensatz zur Bildungsphilosophie als Reflexionsrichtung im Rahmen der Philosophie ist die Erziehungsphilosophie eine regionale Philosophie, ähnlich wie Sozial-, Natur-, Rechts- oder Kunstphilosophie.

Bildungsphilosophie hat eine zweifache Ausrichtung: einmal sind es alle Versuche im Rahmen der Philosophie und der allgemeinen Geistesgeschichte, die aus philosophischem Aspekt (ohne explizite Auseinandersetzung mit der pädagogischen Problematik) Erziehungs- und Bildungsfragen erörtern; dann jene Bestrebungen, die pädagogisch relevanten Ansätze im Rahmen der Philosophie und der allgemeinen Geistesgeschichte kommentierend oder systematisierend in die Erziehungswissenschaft einzuholen (78).

Erziehungsphilosophie artikuliert sich dagegen als ein „Philosophieren angesichts der Erziehungswirklichkeit und der Ansätze zu ihrer wissenschaftlichen Erhellung und Bewußtmachung“ (78). Sie ist ein „Zu-ENDE-Denken des einzelwissenschaftlich Relevanten“ (78).

Erziehungsphilosophie und Erziehungswissenschaft stehen daher nicht in Konkurrenz, sondern in Korrespondenz. Sie sind zwei Seiten derselben Forschungsrichtung. Im Rahmen dieser Forschungsgemeinschaft hat Erziehungsphilosophie folgende Aufgaben, die nach Dilthey zu

ordnen sind: 1. Jede Einzelwissenschaft, besonders in Krisenzeiten, sucht nach einer Plattform, von der sie ihre Möglichkeiten und Grenzen überblicken und sich auf ihren Platz im orbis intellectualis stellen kann (80). Erziehungsphilosophie hilft zu diesem Bewußtsein. Sie wird „als reflexives Konstituens der Erziehungswissenschaft zur Wissenschaft von den Grenzen“ (80). 2. Die Pädagogik hat seit ihrem Beginn andere Wissenschaften einbezogen. Noch auf ihrem Gebiet suchte sie fachübergreifende Deutungen. Welche Wissenschaften pädagogische Relevanz bieten und nicht überfremden, welche also „Hilfs“-Disziplinen sein können, muß von der Mitte der Erziehungswissenschaft aus beantwortet werden. Hier ist die Erziehungsphilosophie gerufen, „als kontemplative Instanz der Erziehungswissenschaft“ einen „umgreifenden Blick auf das Wissenschaftskommerzium“ zu werfen. Sie „erhält dadurch als Wissenschaft vom übergreifenden Ganzen fachverwandter Bestrebungen eine klärende Aufgabe gegenüber der Erziehungswissenschaft.“ 3. Die ursprüngliche Tendenz aller Philosophie geht auf die Sinnfrage. Erziehungsphilosophie wird zur Wissenschaft vom Sinn des Erzieherischen. „Als Wissenschaft vom Sinn“ fragt sie nach der Entstehung und Bedeutung von Norm-, Ziel- und Zwecksetzung im erzieherischen Kontext“. Sie zielt die „wissenschaftliche Klärung der ethischen Grundlagen der Erziehung“ an. „Die Philosophie der Erziehung bildet in dieser dritten Aufgabenstellung eine Ethik oder eine Moralphilosophie der Erziehung“ (82).

Röhrs unterscheidet ausdrücklich zwischen Erziehungsphilosophie und Pädagogischer Anthropologie. In der Ausführung einer „Allgemeinen Erziehungswissenschaft“ steckt bei Röhrs die Konkretisierung der erziehungsphilosophischen Fragestellungen nach seiner obigen Beschreibung. Er will eine „vermittelnde Position“ (10) geltend machen und eine systematisierende Zusammenfassung des Entwicklungsstandes der Pädagogik, eine Klärung des komplexen einzel- und zwischenwissenschaftlichen Beziehungsgefüges und den Aufweis neuer Entwicklungs- und Forschungsmöglichkeiten geben (11).

14. Eine „anspruchsvolle, aber zuverlässige“ Einführung in den Gesamtkomplex der Fragestellungen nach pädagogischen Grundbegriffen will das Handbuch geben. Die dabei bezogene Position kennzeichnen die Herausgeber zweifach: einmal wissen sie sich der Tradition bisheriger Erkenntnisbemühungen verpflichtet, zum andern nehmen sie die Kritik der Sozialwissenschaften und der modernen Wissenschaftstheorie als Herausforderung zu einer kritischen Überprüfung an. So fühlen sie sich „offen“ und keinem Wissenschaftsideal einseitig verschrieben.

Insgesamt darf auch schon im Vorgriff auf Band II den Autoren bescheinigt werden, daß sie Verständnis für die Geschichtlichkeit und die Notwendigkeit des Philosophierens in der Pädagogik besitzen. Verschiedentlich stark ausgeprägt und thematisch geortet geben sich die Bezüge Philosophie-Pädagogik bei den Artikeln über Anthropologie, Bildung, Didaktik, Geschichte der Pädagogik, Erziehungsbedürftigkeit. Zunächst fällt auf, daß zwar Erziehung aus der Sicht der Psychoanalyse, Tiefenpsychologie und Medizin, aber nicht eigens Erziehung aus der Sicht der Philosophie behandelt ist.

Bei dem Stichwort Anthropologie (Berning) indes kommt der Verfasser auf die Rolle der philosophischen Anthropologie und die Einordnung der Philosophie zu sprechen. Er schildert knapp die Geschichte der philosophischen Anthropologie bis Scheler, dann den Einsatz der philosophischen Anthropologie als selbständiger Disziplin von Scheler über Ebner, Buber, Pleßner und weitere Stadien. Das Integrationsproblem erscheint bei der Begründung der Pädagogischen Anthropologie als eigenem Forschungsbereich. Der geschichtliche Weg zu ihr lief über die Anreicherung von Erziehungsphilosophie bzw. praktischer Philosophie als pädagogischer Anthropologie durch regionale, empirische Anthropologien, „ohne deren philosophisch nicht deduzierbare, positive Faktizität sie sich in grundlegenden Entfaltungsbereichen selbst verfehlen würde“ (18).

Die Philosophie habe „von jeher für die implizite pädagogische Anthropologie grundlegend ... zum Prozeß von deren gegenwärtiger Bewußtwerdung methodisch Wesentliches beigetragen“ (19). Der augenblickliche Stand der Diskussion zeichnet zwei Möglichkeiten: 1. Verbleib der erziehungsphilosophischen Anthropologie bei einer „nur hermeneutischen Auslegung des sich geschichtlich erschließenden, sich stets wandelnden Seinshorizontes im menschlichen Selbstverständnis“ (29). Dann käme es zu keiner Integration. Die zweite Möglichkeit bietet eine solche Chance. Philosophische Anthropologie als Erziehungsphilosophie mit normativem Charakter

bringt die regionalen Disziplinen zur gegenseitigen Zusammenarbeit und hebt sich zur pädagogischen Anthropologie auf. In diese würde freilich „nicht die theoretische Philosophie als solche, sondern nur die Erziehungsphilosophie als praktische Philosophie, die formal einen eigenen Gegenstandsbereich hat, einbezogen sein“ (30).

Der Artikel Bildung (Menze) erarbeitet mit philosophischem Sachverstand die Geschichte des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart an. Einerseits bescheidet sich der Autor in der Kompetenzzuweisung. So könne z. B. die Kritik an der Position der technischen Bildung nicht primär eine pädagogische sein, sondern „sie ist eine philosophische Angelegenheit“ (167). Pädagogen sind nur für die aus den betreffenden fundierenden philosophischen Sätzen abgeleiteten pädagogischen Konsequenzen zuständig. Andererseits bezieht er in eine moderne Bildungstheorie, strukturiert durch ständige Wechselwirkung mit pädagogischer Anthropologie, Allgemeiner Didaktik u. a., drei Bereiche ein: die philosophisch-pädagogische Erörterung des Mensch-Welt-Bezuges, in dem das Wesen der Bildung erscheint, die Darlegung des Bildungsprozesses einschließlich der Analyse seiner Voraussetzungen und Faktoren, und die Bestimmung der Bildungsinhalte (180).

Erziehungsbedürftigkeit als Zentralkategorie anthropologisch-pädagogischer Forschung läßt sich nicht ohne den Hinweis der philosophischen Anthropologie erläutern, die mit dem Verzicht auf ein Einheitsprinzip arbeite (408). (Süßmuth)

15. Philosophisch markierend stellen im Bd. II sich besonders die Abschnitte über Hermeneutische Verfahren, Pädagogik, Päd. Bezug, Person, Sondererziehung, Sprache, Theorie und Praxis, Theorie der Schule dar. Negativakzente setzt der Beitrag zur Theorie der Schule (Kramp). Er fragt sich, ob die phänomenologische Wesensschau überhaupt ein wissenschaftlich legitimes Verfahren sei. Die Rede vom „Wesen“ einer Sache, etwa hier des Gymnasiums, biete nur eine Leerformel. Schulpädagogische Pseudotheorien hätten vor allem philosophierende Pädagogen gebracht (Weinstock) (551).

Dagegen bezieht die Abhandlung über Sondererziehung (Bleidick) „erziehungsphilosophische Ansätze“ für die Bestimmung des Behinderten anerkennend ein. Da sie von einer Gesamtschau des behinderten Menschen, von seiner Sonderstellung in der Welt und deren Sinnggebung ausgingen, gelinge es – gerade mit Hilfe der Sinn- und Wesensbestimmungen – Behinderung aus sich selbst zu verstehen und nicht nur als Extremfall des Normalen, als defizienter Modus (456). Sie erhalte dadurch eine menschliche Würde und humanes Geschlossenensein, und zwar in Analogie zum unmündigen Kind, das bereits Eigenwert besitze. „Der Behinderte ist auch als Mensch, der nicht auf den Vollbesitz der sprachlichen Kultur hin entwicklungsfähig ist, ein Wert in sich“ (456). Der Gedanke einer „existenzphilosophischen“ Inhaltgebung der Sonderpädagogik gewinne zunehmend an Bedeutsamkeit (456).

Dies geschieht sicherlich nicht ohne Bezug zum Personbegriff. Er ist von Speck (288–329) mit der Bemühung dargeboten, ihn nicht zum Merkmal einer Richtung zu stempeln (der personalistischen und christlichen Pädagogik), sondern ihn „im einzelnen zu bestimmen und anthropologisch zu fundieren, damit er als Ausdruck des Konsensus aller Beteiligten auch von allen akzeptiert werden kann“ (291).

Die philosophische Dichte der folgenden Analysen Specks steht in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem Bestreben, Person vor allem als pädagogischen Grundbegriff zu reklamieren. Sozusagen fast von selbst schreibt sich die philosophische Erfahrung des Personseins dabei fest.

Ebenfalls in dem Essay über den Pädagogischen Bezug (Bartels). Dort erfolgt die geschichtliche Anknüpfung an den europäisch-abendländischen Personbegriff bei Sokrates, dem „Urbild eines pädagogischen Verhältnisses“. In dessen methodischem Mittel der „Mäeutik kommt erstmals die bis heute gültige Einsicht in ein wesentliches Moment alles Lehrens und Lernens zum Ausdruck: die Hilfe zu eigenem Finden der Lösung“ (269).

Als empirisches Ärgernis und zugleich als hermeneutische Selbstverständlichkeit bleibt am Ende des Abschnitts über die hermeneutischen Verfahren, daß der Pädagoge durch keinerlei Perfektion die selbständige Lösung des anderen unfehlbar und reflexologisch vermitteln kann. So empfehle es sich, von negativer Hermeneutik zu sprechen, da die Grenzen der sprachlichen Möglichkeiten hier offenbar werden. „Die letztgültige Wahrheit ist keines angemessenen sprachlichen Ausdrucks fähig“ (177). Die allgemeine Wahrheit sei nicht die letztgültige (für den einzelnen).

Die Anwendung der verschiedenen wissenschaftlichen Verfahrensarten steht bei der Strukturierung des Basisbegriffs der Pädagogik, dem der Erziehung an. Bokelmann (178–267) sieht in der Situationsbeschreibung von Pädagogik als Erziehungswissenschaft für diese eine neue Entwicklungsphase gekommen. Erstmals könne der systematische Zusammenhang der drei Momente: Erziehung, pädagogische Theoriebildung, Wissenschaftskritik behandelt werden. Dazu skizziert er ein Spiralschema: I. Erziehungsverständnis, II. Erziehungswissenschaftliche Theoriebildung, und III. Wissenschaftskritik (182).

„Systematische Erziehungswissenschaft“ bestimme sich als die der geschichtlichen Veränderung unterworfenen Bezugnahme von Erziehungswirklichkeit, Theoriebildung und Wissenschaftskritik. Wenn auch der Begriff der Wissenschaftlichkeit eine historisch offene Kategorie (258) sei, so liege doch fest, daß das Verhältnis von Erziehungswissenschaft und Philosophie neu zu durchdenken sei (253). Philosophische Reflexion auf Wissenschaftstheorie und Wissenschaftskritik zu beschränken, gehe nicht an. Näheres führt Bokelmann dazu nicht aus. Jedenfalls gehört er zu denen, die unter Berufung auf W. Flitner, Pädagogik müsse u. a. einen philosophischen Charakter haben, „philosophierend“ fordern, „in jedem (erziehungswissenschaftlichen) Problemlösungsversuch den Zusammenhang von Praxis, Theorie und Metakritik festzuhalten und adäquat zu reflektieren“ (260).

Philosophisches Potential liegt schließlich auch in der Beschreibung der emanzipativen Sprechfunktion durch Loch und in der Situationsanalyse der Theorie-Praxis-Problematik durch Schmied-Kowarzick/Benner, die die Ortung der Thematik durch die deutsche Philosophie für noch nicht überholt und somit geweisend halten.

16. Das vorliegende Wörterbuch der Erziehung, erschienen am Ausgang der zweiten Phase der bundesrepublikanischen Bildungsentwicklung (1960–73), bringt entscheidende Repräsentanten der Auffassung zur Rede, daß Erziehungswissenschaft als Gesellschaftswissenschaft begriffen werde, daß deshalb eine interdisziplinäre Behandlung zentraler Fragen der Erziehung notwendig sei. Dies führt im Verständnis der Autoren zu einer stärkeren Betonung der wissenschaftstheoretischen Momente auf dem Hintergrund der heutigen philosophischen Positionen. Die Selbstdarstellung der Erziehungswissenschaft als Gesellschaftswissenschaft geht davon aus, daß „zahlreiche Vorstellungen und Begriffe aus Sozialwissenschaften wie Soziologie, Psychologie, Ökonomie und aus der Philosophie im Bereich der Erziehung Verwendung gefunden“ hätten. Zudem werde die Erziehungswissenschaft in wissenschaftstheoretischer Hinsicht vor allem durch die Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus, der Systemtheorie und der kritisch-marxistischen Theorie der Gesellschaft bestimmt. Das Wörterbuchunternehmen sammelt daher namhafte Verfasser aus verschiedenen Bereichen, die die Diskussion selbst mitbestimmt, sich von der Konzeption des Erziehungszieles der „Selbstbestimmung und Emanzipation“ überzeugt oder zu ihr Stellung bezogen haben. Die historische Dimension soll nur zum Aufbau eines heutigen systematischen Zusammenhangs herangezogen werden (5).

Daß bei den über 100 Artikeln des Wörterbuchs philosophische Begriffe und Stichworte verbal am Rande vorkommen, hängt offensichtlich mit dem „Wandel der philosophisch-historisch-hermeneutischen Pädagogik zur Erziehungswissenschaft als erfahrungswissenschaftlich orientierter Sozialwissenschaft“ (283) zusammen. Diese ist aber nicht etwa nur und vordergründig nach dem Schema zu deuten: Philosophische Pädagogik – Empirische Erziehungswissenschaft. Die Empirie wird bewußt in Zusammenhänge gebracht, die sich mit den Denkipulsen und Sprachhorizonten von Karl Marx auseinandersetzen und ihn z. T. eher positivieren als ablehnen. Ob das implizit eine Verstärkung des philosophischen Potentials insgesamt bedeutet, etwa in der Deutung, daß über marxistische und neomarxistische Philosophie wieder ein Weg zur kritischen philosophischen Dimension in der Erziehungswissenschaft gegen die positivistischen Ideologen begonnen hat, mag hier nicht beantwortet werden können. Aufschlußreich erscheint das Stichwort Anthropologie (Kamper).

Hier geht es nicht darum, ob philosophische Anthropologie oder nicht spekulative, empirisch-pädagogische. Sondern: „Die offenen Fragen einer ‚pädagogischen Anthropologie‘ bzw. einer ‚Anthropologie der Erziehung‘ sind in eine ‚kritische Theorie der Sozialisation‘ zu überführen“ (25). Es sei jetzt an der Zeit, der ‚methodologischen Wendung‘ der Anthropologie zum Durchbruch zu verhelfen. Die bisherige Positivität und Normativität der bekannten Anthropologien

beruht auf der Anwendung einer Methode, „die den historischen, kulturellen und sozialen Charakter des ‚Gegenstandes Mensch‘ systematisch unterschlägt und somit als Ausdruck einer kaum bewußten, nichtsdestoweniger ideologischen Voreingenommenheit für den Menschen als ‚Naturwesen‘ kritisiert werden muß“ (23). Deshalb gehe die im Umkreis der Diskussion um ‚Marxismus und Psychoanalyse‘ ansetzende Anthropologie-Kritik notwendigerweise methodologisch vor.

Die konsequente Nichteffektivität bei der Erfüllung anthropologischer Programme nach der neuen Sicherheit des Individuums, nach einem gemeinsamen Menschenbild, einer allgemeinverbindlichen Ethik, einer akzeptablen Sinnggebung des menschlichen Lebens komme „durch einen Kurzschluß in der anthropologischen Methode“ (24). Diese müsse mit dem Grundsatz ernstmachen, daß der Mensch kein Objekt (keine Identität), wie auch immer, sondern ein Subjekt, und daher im Grunde nur eine negative Anthropologie der anthropologischen Differenz möglich sei.

Der Verfasser verweist auf die These, daß Anthropologie aufgrund ihres Sicherheitsstrebens und Bewältigenwollens als bürgerliche Wissenschaft schlechthin zu gelten habe. Allerdings sei es zu einfach, sich nur mit ihrer Kritik zu begnügen und die ungelösten Probleme offen zu lassen. „Auch dann, wenn man mit Marx annimmt, daß die menschliche ‚Natur‘ eine gesellschaftlich produzierte Natur sei . . . blieb der konkrete Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion bzw. Reproduktion der individuellen Selbstverständnisse undeutlich“ (25). Die oben genannte kritische Theorie der Sozialisation würde wohl zwar ohne Marx nicht initiiert, bleibt aber bei ihm nicht stehen.

17. Seit 1973 ist teilweise als Antwort auf bildungsgeschichtliche Entwicklungen in der Bundesrepublik ein Prozeß in der Erziehungswissenschaft eingeleitet worden, der die Nachdenklichkeit über die individuellen Vorentscheidungen des Forschers und seinen Einsatz in der Gesellschaft intensiviert. Das Theorie-Praxis-Verhältnis, dessen Reflexion nach Derbolav (s. o.) eine eminent philosophische Angelegenheit ist, die Reichweite der Methoden und Selbstkritik der „Richtungen“ thematisieren sich zunehmend. In diesem Zusammenhang steht die Auseinandersetzung zwischen der politisierenden Strömung und der pluralen „Schule“ gerade in der jüngeren Generation der Wissenschaftler. Aus ihren Reihen stammt die Mehrheit der nun folgenden Studien. So setzt sich z. B. Feil (Jahrgang 1949) die Aufgabe, den Ort der Erziehungswissenschaft neu zu reflektieren und zwischen Normativität starrer Art (Anwendung außerpädagogischer Gesetzmäßigkeiten und Überfremdungsaktionen) und der neueren Wertschätzung von Empirie einen gangbaren Weg zu finden. Normativität gebe es überall. Keine Wissenschaftsrichtung existiert ohne sie. Aber eine jede sollte zur „Eindeutigkeit und zur Transparenz im kooperativen Sinn gegen jede Form der normativen Verschleierung gezwungen“ (11) werden.

Worum es gehe, sei heute keine Parteinahme für eine Richtung, vielmehr die Erstellung eines normativen Bezugsrahmens für eine pluralistische Gesellschaft (12). Gegenüber einem dogmatischen Sozialismus biete die Freiheit viele Alternativen.

Besonders interessiert die Abhandlung des Begriffs der Normativität (74–128). Ganz allgemein dürfte man unter Normativität (vom soziologischen Begriffsaspekt hergeleitet) verstehen: „das nichtphysische Einwirken eines Menschen auf den anderen“ (74). Das zugrunde liegende Modell der kollegialen Interaktionsbeziehung läßt sich in zwei Definitionsaspekten beschreiben. Der zweite meint die Differenz in der Erfassung und Erklärung pädagogischer Tatsachen mit und ohne Einflußmöglichkeit der Gesellschaft. Finanz-, Informations-, Macht-, Prestige- und Karriereabhängigkeiten grenzten de facto den Bezug des Wissenschaftlers zu seinem Erkenntnisgegenstand ein. Der normative Eingriff gesellschaftlicher Interessen sei meißtechnisch insofern unreal, als der Zustand gesellschaftsbestimmter Sozialforschung (wozu päd. Forschung gehört) immer gegeben und der Zustand ‚gesellschaftsfreier‘ Forschung dagegen völlig fiktiv experimentell nicht herstellbar sei.

Feil schlägt zusammenfassend vor, zur Nutzung aller möglichen Gesichtspunkte, der empirischen wie philosophischen, das Konzept einer sogenannten „Empirischen Pädagogischen Anthropologie“ zu installieren. Für sie könnten bei einer „sich dogmatisch verstehenden, keine Kritik zulassenden, sozialistischen Pädagogik keine Anleihen gemacht werden, will man die Freiheit der Wissenschaft und Forschung erhalten“ (135). Bezugspunkt für sie in einer pluralistischen

demokratischen Gesellschaft ist die Emanzipation des Subjekts zum Denken und Handeln, wobei von der Erziehungsbedürftigkeit des Kindes ausgegangen werde (137). Auf der Grundlage einer „normativen metaempirischen Vorentscheidung“ für die Erziehungsbedürftigkeit und Emanzipation gestaltet sich die empirische Forschung in ständiger Wechselwirkung hermeneutischer Umklammerung (144) und ihrerseits mit ständiger Kontrolle von dieser aus. Man unterscheide dabei, daß normative Äußerungen nicht als exakt wissenschaftlich ausgebaut oder aus einem „plausibel erscheinenden philosophischen System“ ableitbar sind (149).

18. Das Vermittlungsproblem zwischen Philosophie und Pädagogik stellt sich explizit bei der mit einem Vorwort von Blankertz (Nr. 7) versehenen Studie von Feuerstein über die Verwendung der Habermasschen Vorstellungen von Emanzipation und Rationalität zum Aufbau einer „kritischen“ Erziehungswissenschaft. Nach Darstellung des Habermasschen Ansatzes in geschichtsphilosophischer, sozialphilosophischer, „sozialwissenschaftlicher“, erkenntnistheoretischer (gesellschaftstheoretischer) und kommunikationstheoretischer Sicht geht es um die „Übertragung und Weiterentwicklung dieses Ansatzes für die Begründung des methodologischen Rahmens einer sich kritisch verstehenden Erziehungswissenschaft“ (11). Dabei ist die „Habermassche Theoriebildung keineswegs als monolithisches Gebilde zur Voraussetzung gemacht“ (12). Seine Wandlungen sollten nach dem Wunsch des Verfassers mehr in die Erziehungswissenschaft eingehen, um die Problemlage zu vertiefen. Erziehungswissenschaft als kritische setze den programmatischen Charakter der Habermasschen Theoriebildung fort und um, vor allem seine Kritik an der methodologischen Restproblematik sozialwissenschaftlicher Ansätze. Beiträge aus den Reihen der Erziehungswissenschaft zur Vermittlung von Emanzipation mit einer Technik und Praxis umfassenden Rationalität, geordnet nach vier Rationalitätsstufen („kritisch“, technologisch, entscheidungslogisch, systemtheoretisch-funktionalistisch), werden nach ihrer Stringenz für die Problematik im Sinne eines systematisierenden Anschlusses an Habermas abgehandelt. Für den Gesamteindruck bleibt erstaunlich, wie Habermas in seinen philosophischen Grundlagen selbst nie hinterfragt ist. Infolgedessen erfolgt bei Feuerstein, wenn man vom Inhalt absieht, eine Kanonisierung der Habermasschen philosophischen Grundthesen. Der Ausdruck „Kritische Erziehungswissenschaft“ wird für solche Bestrebungen reserviert, die sich als Nachfolgeunternehmen oder Umsetzvorhaben einer philosophischen Richtung, hier der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule in der Stilisierung eines Vertreters, deuten lassen. Man möchte dem Verfasser mehr Problembewußtsein in Sachen Vermittlung wünschen.

19. Die weitverbreitete Einführung in die Pädagogik von Giesecke geht davon aus, daß es keine systematische Pädagogik mehr gibt. (Bekräftigt im Vorwort zur 5. überarbeiteten Auflage 1973.) Sie sieht die pädagogische Tätigkeit von vornherein als Teil gesellschaftlicher Praxis und damit auch als politische Tätigkeit (9). Das vierte Kapitel über die Erziehungswissenschaft (199–217), die Giesecke wegen ihrer Ausdehnung auf das Erwachsenenalter lieber Lernwissenschaft nennen möchte, bringt in gewollt verständlicher Sprechweise sein Selbstverständnis von Erziehungswissenschaft. Erziehung habe zwar in unserem Kulturkreis seit der Antike immer auch einen Platz in der Philosophie gehabt. Erziehungswissenschaft indes meine mehr. Neben ihrer instrumentalen Funktion gewinne die kritische immer mehr an Bedeutung. Zwar entfalteten sich „Naturwissenschaften, Philosophie, Geschichtswissenschaft, Soziologie, Psychologie oder Politikwissenschaft ... in mehr oder weniger deutlicher Weise als Kritik gegenüber dem Bestehenden“ (201). Aber keine sei so deutlich mit dem Prozeß der Demokratisierung verbunden gewesen wie die Erziehungswissenschaft. „Die Entwicklung des pädagogischen Denkens zur Wissenschaft ist eine Begleiterscheinung der modernen Demokratisierung – so wie das allgemeine Wahlrecht u. a.“ (201). Die These von dem prinzipiellen Zusammenhang zwischen wissenschaftlicher Pädagogik und Demokratisierung (202) besagt nun nicht die Festlegung auf empirische Verwissenschaftlichung. „Die modernen empirischen Methoden haben die Erziehungswissenschaft zwar erheblich bereichert, die ‚philosophischen‘ aber keineswegs ersetzt“ (214). Behandelt werden müßten auch die normativen Probleme. Wenn man einen zu engen Wissenschaftsbegriff anlege, dann fallen „der größte Teil derjenigen Probleme, mit denen sich etwa die Philosophie und die Theologie beschäftigen“ heraus, ebenso psychoanalytische Thematiken und Fragestellungen, „was Demokratie inhaltlich sei“ (205). Wissenschaft liefere niemals ein eindeutiges Rezept

für die Praxis. Die Mehrdeutigkeit bei der Anwendung der gelernten allgemeinen Theorien auf ein praktisches Problem ist „für den Einzelfall aufzulösen“. Es drehe sich dabei um einen „produktiven Akt des handelnden Pädagogen“, den ihm niemand abnehmen könne, wie ein Politiker Entscheidungen treffen muß, mag er noch so viele wissenschaftliche Daten für diese Entscheidungen zur Verfügung haben (211 f.).

Da alle praktischen Probleme interdisziplinär seien, falle der Erziehungswissenschaft die Aufgabe zu, wissenschaftliche Ergebnisse, die für die pädagogische Praxis von Bedeutung sind, auf den allgemeinen Charakter dieser Praxis hin zu übersetzen. „Ihr Hauptzweck ist also nicht, selbst unbedingt empirisch zu arbeiten, sondern aus dem, was wir längst wissen, auf die Praxis bezogene Theorien zu entwerfen“ (214). Die Erziehungswissenschaft hat also keinen eigenen Gegenstand, mit dem sie sich allein beschäftigt. Sie hat „eine Art ‚Zwischenhändlerfunktion‘ zwischen den empirischen Wissenschaften und der pädagogischen Praxis“ (215).

Die Aufteilung der Erziehungswissenschaft in Einzeldisziplinen (Schul-, Sozial-, Heilpädagogik u. a.) dürfe nicht darüber hinwegtäuschen, daß Spezialisierung in der Erziehungswissenschaft nur als Begrenzung des einzelnen Wissenschaftlers auf seine Probleme verstanden werde.

„Erziehungswissenschaft aber kann es trotzdem heute nur als ‚allgemeine Pädagogik‘ geben, auf die hin die ‚Spezialisten‘ immer wieder ihre Forschungen und Interpretationen formulieren. Geschieht das nicht, so geht die kritische Funktion unserer Wissenschaft unweigerlich verloren“ (217).

20. Löwisch will die „Dringlichkeit und Notwendigkeit erziehungsphilosophischen Fragens und Argumentierens in der Gegenwart dokumentieren“ (7). Merkmale dieses Philosophierens konkretisieren sich in den Grundsatzklärungen und bei der Art des Vorgehens. In der „vorliegenden erziehungsphilosophisch ausgerichteten Abhandlung ... wurde prinzipielle Vernunft zur Voraussetzung von Menschsein erhoben“ (89). Erziehung sei nur möglich als kritische Vernunftziehung. Kritik konturiert sich nicht durch Übernahme einer Denkposition, z. B. der von Habermas. Löwisch versucht, „das Anliegen von kritischer Erziehung und kritischer Theorie zusammenzubringen und in ihren historischen Dimensionen von Lessing bis Bloch zu bearbeiten“ (7).

Die Frankfurter Schule ist mehr bei Horkheimer und im Zusammenhang mit Adorno, Herbert Marcuse und Bloch angefragt.

Als Erziehungsaufgabe wird „Erziehung des Subjekts im System gegen eine Liquidierung des Subjekts durch das System“ gesehen. Die Rechte und Pflichten des Subjekts, gestiftet durch seine prinzipielle Vernunft, beinhalten neben und in Verfolgung von: Selbstbestimmung, Freiheit als zu argumentierender Unabhängigkeit und als Entscheidungs- und Wahlfreiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Produktivität im Sinne von schöpferischer Vernunfttätigkeit, Selbständigkeit im Erfahrungsbereich, Mitmenschlichkeit, Individualität auch die Möglichkeit einer kritischen Verweigerung. Der Bezugspunkt eines solchen qualifizierten Ungehorsams im System befindet sich in der „Rettung des Subjekts“ vor dem System. Kritisches Verbraucherverhalten, Zurückweisung parteipolitischer Manipulation und Bekämpfung einer „politischen Erziehungswissenschaft“, wenn Pädagogik durch Politik beschlagnahmt wird, bilden Hauptpunkte in der Thematik der kritischen Verweigerung. „Schüler sollen sich ... beispielsweise einer vom Lehrer praktizierten kybernetischen Unterrichtsmethode verweigern und im Dialog mit dem Lehrer zu einer Unterrichtsform finden, die sie, die Schüler, nicht zu gedankenlosen Informationssammlern, Datenspeichern und Meinungsmitläufern macht“ (111).

21. Der Verfasser hat hier 5 kleinere Beiträge überarbeitet, um von der Position des „Kritischen Rationalismus“ aus die sogenannte Kritische Pädagogik anzugreifen. Er setzt sich „polemisch“ mit dem „Gegner“ auseinander und nimmt ‚Abschied von der Linken‘ (7).

Rössners Philosophiauffassung verdeutlicht sich in der vorliegenden Kampfschrift an der Argumentationsart gegen die Pädagogik, die er zur kritischen Pädagogik zählt. „Die Emanzipatorische oder Kritische Pädagogik und in ihrer Nachfolge die Didaktik kann nicht leisten, was sie zu leisten vorgibt, weil sie – im Gefolge der Kritischen Theorie – von einer Totalität und Totaldeutung ausgeht“ (61). Damit und darauf wiederholt und wendet er die Denkprinzipien der Analytischen Philosophie mit dem Stichwort „Leerformel“ an.

„Vernünftiger“ als die Entfaltung von Totumsbezügen wäre nach Rössner die Entwicklung einer Sozial- oder Praktischen Philosophie (H. Lenk) bzw. einer Philosophie der Erziehung. In der Zielfrage biete sie ein System von (erreichbaren) Handlungszielen unter Berücksichtigung entsprechender „Brückenprinzipien“ und aufgrund empirischer Daten (61).

„Noch liegt uns eine umfassende Praktische Philosophie und eine entsprechende Philosophie der Erziehung nicht vor“ (62).

Die Arbeit Rössners signalisiert, daß die heutige Erziehungswissenschaft Philosophie dringend benötigt. Das zeigt sich an den wissenschaftlichen Fehden um Re-Ideologisierung, Politisierung und Demokratisierung. In der Praxis des wissenschaftlichen Streites ordnen sich die Vertreter der einzelnen Positionen jeweils bewußt oder unbewußt bestimmte Gestalten von Philosophie zu. Wer allerdings glaubt, seiner Ausprägung von Philosophie einzelwissenschaftliche Beweisbarkeit zutrauen zu dürfen, verwischt die Konturen. So könnte vorstellbar sein, daß eine Wissenschaftsgruppierung zwar keine Lösungen in der Zielfrage bereit hat, dafür aber eine tiefere philosophische Dimension. Die Fronten heißen also nicht hier Philosophie, dort Anti-Philosophie, sondern: Wissenschaftliche Gespräche müßten die gegenseitige philosophische Implikation aufbereiten, die Implikate von Weltanschauung und Philosophie kritisch herausarbeiten, um dann im Sinn der philosophischen Tradition ohne Indoktrination zum Konsens anzuleiten. Das wäre dann umgreifendes Philosophieren zum Zwecke der kognitiven Befriedung.

22. Einen mit Nr. 21 kontrastierenden Begriff von kritischer Pädagogik vertreten Schaller/Schäfer. Sie meinen mit „Kritischer Erziehungswissenschaft“ eine Theorie pädagogischen Handelns, entstanden nach dem „Prinzip der offenen Frage“, aufgrund dessen es „den Menschen“ und die „Erziehung und Bildung“ nicht gebe, und in einem ständigen Prozeß von Kommunikation. Die vorzutragende Theorie pädagogischen Handelns im Konzept der kritischen Erziehungswissenschaft nenne sich daher auch „Pädagogik der Kommunikation“ (10).

Der Titel „kritisch“ ist dreifach umschrieben:

1. Kritisch sei gegen sich selbst gerichtet.

Daher dürfe kritische Erziehungswissenschaft keine Theorie ungeprüft übernehmen und sich die Mühe eigener Einsicht nicht durch Rückgriff auf sozialpsychologische, politisch-ökonomische und psychoanalytische Theorien ersparen; „sie wird sich auch nicht an die ‚kritische Richtung‘ der Sozialwissenschaft, an die ‚Frankfurter Schule‘ einfach anhängen dürfen“ (16).

2. Kritisch gelte gegenüber der geheimen Normativität der von einer rein empirischen Erziehungswissenschaft erhobenen Fakten.

3. Kritisch wird ähnlich der Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule (nach Klafki) verstanden. Kritische Theorie in diesem Sinn schließt das Erkenntnisinteresse für die Gestaltung oder Veränderung der (gesellschaftlichen) Praxis ein. Kritische Erziehungswissenschaft gelte dann als Forschung und Theoriebildung im Hinblick auf die Klärung des Problems der Selbstbestimmung, der Demokratisierung, der Emanzipation in pädagogischer Perspektive. Eine solche Zielstellung ginge über die der geisteswissenschaftlichen Pädagogik weit hinaus. Sie ist auch nicht „Produkt der Pädagogengehirne“, sondern der „für Erziehung und Bildung verbindliche Auftrag des gesamtgesellschaftlichen Kommunikqués, zu dem auch die Pädagogen das Ihre beigetragen haben“ (18).

Kritische Erziehungswissenschaft stehe natürlich im Horizont der Geschichte. „Den großen Entwurf einer emanzipierten Pädagogik z. B. finden wir bei Platon“ (20). Zu seiner auch in der Tradition Ballauffs stehenden Fassung von Erziehungswissenschaft trägt Schaller nach: sie habe mit „Sein“ nie ein oberstes metaphysisches Prinzip angesprochen und sich selbst nach dem Ende der abendländischen Metaphysik angesiedelt. Der Seinsbegriff habe nicht das An-sich-Sein der Dinge gemeint, sondern ihr „jeweiliges Ist, wie es in ständiger Wandlung ausgesprochen werde im immer wieder neu anhebenden Gang des Denkens“ (34).

Ein weiteres Schlüsselkapitel bietet eine „Pädagogische Erörterung der Rationalität“ für das erzieherische Berufsfeld: „Rationalität vollzieht sich als rationale Kommunikation zwischen und unter den Menschen, sie ist Ko-Operation, eine kommunikative Ver-Handlung. Im Prozeß der rationalen Kommunikation wird etwas verhandelt und erhandelt“ (86).

23. Dieses kleine Werk des Erziehungsphilosophen Soltis (Columbia University USA) mit dem Originaltitel „An Introduction to the Analysis of Educational Concepts“ wurde für die Reihe: Sprache und Lernen. Internationale Studien zur pädagogischen Anthropologie. Hrsg.: Werner Loch und Gerhard Priesemann übersetzt. Die Herausgeberseiten begründen die Drucklegung damit, daß sie sich von der Übernahme erziehungsphilosophischer Arbeiten die Eröffnung eines neuen Aspekts für das Erziehungsdenken erhoffen. Gegenwärtig könne man zweifeln, ob in Deutschland eine Verbindung zwischen Pädagogik und Philosophie bestehe, obwohl sie doch gerade hier lange Zeit „eng und innig“ gewesen sei (7). Man habe sich bei der aktuellen Debatte in der Erziehungswissenschaft zwar stark (1971 gedruckt) vom Behaviorismus und von den Anregungen der Wissenschaftstheoretiker anderer Sozialwissenschaften beeinflussen lassen. Leider habe man nicht den Anstoß aufgenommen, den der Prozeß des philosophischen Denkens, die Neubegründung der Logik, die Intentionen von Frege bis Wittgenstein hätten geben können.

Hier helfe die vorliegende Arbeit, entstanden aus dem amerikanischen Lehrangebot mit dem Titel und Thema: Philosophie der Erziehung. Soltis vertritt eine sprachkritische Betrachtungsweise in Nachfolge der analytischen Philosophie. Seine Analyse der pädagogischen Erstbegriffe (Bildung, Erziehung, Lehrstoff, Wissen, Lehren, Lernen, Verstehen) will eine „philosophische Analyse“ sein. In dem für uns bedeutsamsten Kapitel über die Grenzen dieser Analyse und ihre Anwendungen (106–21) bespricht Soltis den Unterschied des traditionellen Philosophierens und der Analyse: Traditionelles Philosophieren beschäftigt sich mit der zwingenden Suche nach Sinn. Damit haben originale Denker, genannt werden Plato, Kant und Dewey, die Erläuterung eines ausführlichen Systems von Bildung und Erziehung verbunden. Da diese bei vielen Philosophen jedoch fehlt, haben Erziehungstheoretiker in eigener Regie die Weltanschauung großer Denker auf ihre Erziehungsideen hin aufgearbeitet. Für die heutige Lage muß eine Zusammenarbeit aller philosophischer Schulen erfolgen. „Es gibt nichts an der analytischen Methode, über Bildungsideen und -phänomene zu theoretisieren, was zwangsläufig andere Typen des Philosophierens unmöglich macht“ (108). Da Soltis dem früheren Philosophieren die „Macht“ gibt, Perspektiven, Bedeutung und Inspiration für die Lehrer und Erzieher zu liefern, kommt es nicht zu einem Gegeneinander von Metaphysikern und Sprachanalytikern. Man könnte die „Techniken der Analyse wirkungsvoll im Bereich der herkömmlichen Bildungstheorie und Bildungsphilosophie anwenden, ohne zwangsläufig ins Negative oder Destruktive verfallen zu müssen“ (109). Sinnverstehen und wertfreie Analyse schließen sich also nicht aus. Sie „vermögen einander in einem nie endenden philosophischen Erkennungsprozeß zu ergänzen“ (110). Prinzipiell ist die Analyse um des kognitiven Effekts willen wertfrei. Im pädagogischen Bereich ist jedoch Neutralbleiben unmöglich (111). Die analytische Philosophie hat ihre Stellung zum Wertproblem präzisiert. Das pädagogische Berufsfeld entnimmt daraus die Anregungen, versteckte Voraussetzungen des eigenen Wertens bloßzulegen, abstrakte Erkenntnis kritisch auf die Praxis anwenden zu lernen, „erbarmungslose Abneigung“ gegen unpräzises Denken als Anfang exakten, sorgfältigen Durchdenkens einzusetzen (118). Die vorliegende Studie dürfte kaum geeignet sein, die deutsche Pädagogik-Situation zugunsten von Philosophie zu beeinflussen. Außer dem guten Willen bringt sie zu wenig Aufhellendes. Ihre Beispiele muten fast vorwissenschaftlich an und können nur in einem sehr weiten Verständnis von pädagogischer Publizistik rudimentär zu Rate gezogen werden.

24. Unter Verarbeitung der deutschen Literatur geht Xochellis auf die Beziehung Philosophie und Pädagogik ein. Der Gegenstandsbereich der Pädagogik sei die Erziehungswirklichkeit bzw. der Mensch unter dem Aspekt der Erziehung. Pädagogik als Handlungswissenschaft berühre sich in ihrer Aufgabenstellung mit anderen anthropologischen Disziplinen, vor allem mit philosophischen, psychologischen, soziologischen und humanbiologischen Aspekten (39). „Das Verhältnis der Pädagogik zur Philosophie war immer ein sehr enges“ (50). In den Zielfragen und Aufgaben sei Pädagogik auf Philosophie bzw. Ethik verwiesen, ohne sich einem System der Philosophie überantworten zu dürfen, und ohne erfahrungswissenschaftliche Kontrollen auszuschaftern. Philosophische Reflexion ermöge ein Zu-Ende-Denken der wissenschaftlich gewonnenen pädagogischen Erkenntnisse und eröffne somit eine weitere Dimension der Fragestellung. Sie befaße sich auch mit dem Zustandekommen und den Voraussetzungen des wissenschaftlichen pädagogischen Erkennens.

Heinrich Kanz (Koblenz)