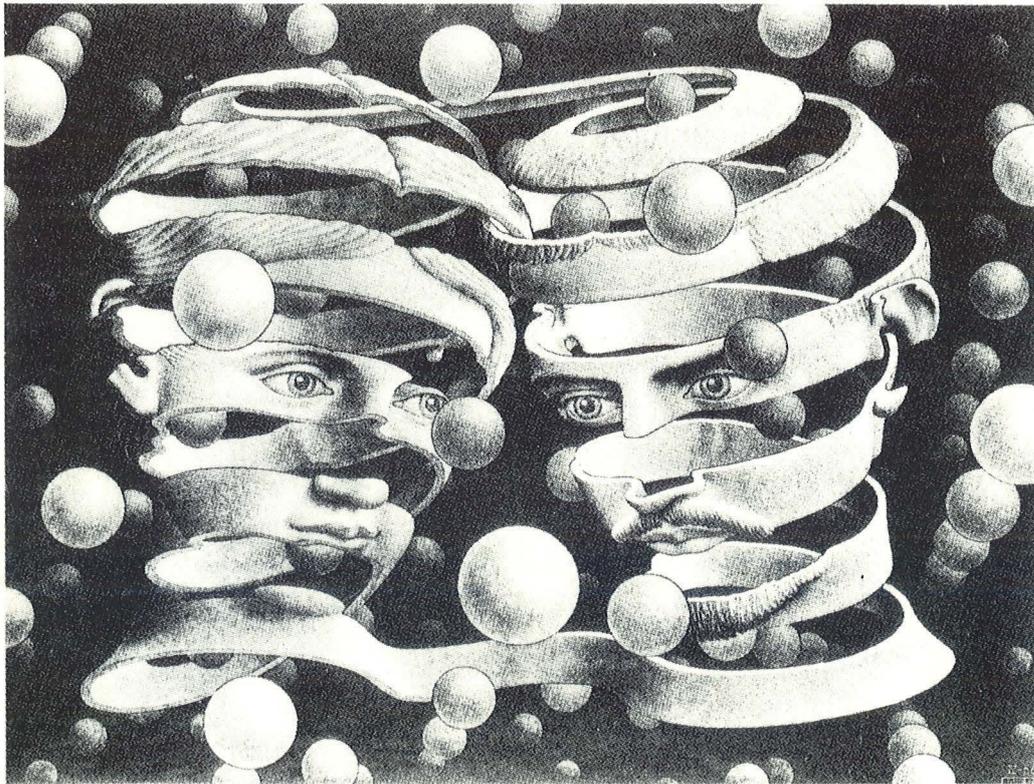


# iwk

**MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST**



M.C. ESCHER, BAND OHNE ENDE, April 1956, in: M.C. ESCHER, Leben und Werk, Eltville am Rhein, 1984

**ARBEITSTAGUNG  
„DIE ZUKUNFT DER  
ANTHROPOLOGIE UND DIE  
KRITISCHE METHODE“**

**HEINZ KNIENIEDER  
ORF-BERICHT**

**MICHAEL BENEDIKT  
EINLEITUNG**

**GARBIS KORTIAN  
VON DER AUTONOMIE DER PHILO-  
SOPHISCHEN THEORIE IN IHREM  
VERHÄLTNISS ZUM POLITISCHEN**

**KURZFASSUNGEN DER BEITRÄGE**

**FRANZ RIND  
WO VIEL LICHT IST, IST STARKER  
SCHATTEN  
NARRNKASTL**

**BUCHBESPRECHUNGEN**





## EDITORIAL

Wie nie zuvor, ist in den letzten Wochen klargestellt worden, daß Forderungen zur technischen Entwicklung nicht auf ein gesellschaftliches Bewußtsein treffen sollen, das unvorbereitet oder nicht ausreichend vorbereitet ist. Aussagen befragter Experten trafen auseinander; Fachwissen legitimiert nur mehr zur Aussage über einen schmalen Bereich. In der Naturwissenschaft steckt viel Wandelbares; Veränderungen sind möglich und Adaptierungen im Veränderten sind möglich. Die harmonisierende Summenbildung obliegt der demokratischen Instanz.

In unserem Institut sind wir bemüht, die Aktivitäten unserer Forschergruppen, die Beweisführungen unserer Referenten auf vielen Wegen – unsere Mittel sind beschränkt – ins gesellschaftliche Bewußtsein einzuleiten, sie ihm anzubieten; seien es „Formen des Neuen“, Aufdeckung der „Vorurteile“, „Museums-“ oder „Allgemeine Kunstpädagogik“. Besonders umfassend wird das Märzsymposium die Grundlagen für antifaschistische Bildungsplanung diskutieren.

Und nun hat der Vorstand zu danken: Unser Kollege, wissenschaftlicher Oberrat Dr. Karl Sablik hat uns gebeten, die Schriftleitung unserer „Mitteilungen“ abgeben zu dürfen; wer in zehn Jahren den Umguß in eine allseits anerkannte Kulturzeitschrift miterlebt hat, weiß die Leistung Sabliks zu würdigen. Dafür danken wir ihm, aber auch dafür, daß er weiter bei uns bleibt.

Univ.Prof. Dr. Alfred Gisel  
Präsident

WISSENSCHAFT .....	86
ARBEITSTAGUNG „DIE ZUKUNFT DER ANTHROPOLOGIE UND DIE KRITISCHE METHODE“ Der Beitrag von Sprachanalyse, Transzendentalpragmatik und Ideologiekritik zu einer kritischen Anthropologie Heinz Knienieder ORF-Bericht .....	86
Michael Benedikt Einleitung in die Arbeitstagung „Die Zukunft der Anthropologie und die kritische Methode“ .....	88
Garbis Kortian Von der Autonomie der philosophischen Theorie in ihrem Verhältnis zum Politischen .....	91
Kurzfassungen der Beiträge von: Michael Benedikt, Vincent Descombes, Daniel Eckert, Heinrich Kleiner, Helmut Kohlenberger, Peter Lüftenegger, Karl Müller, Otto Pfersmann, Wolfgang Pircher, Jacques Poulain, Werner Reiss, Friedrich Stadler, Martin Franz Wimmer, Hubert Wokac .....	99
KUNST .....	107
Franz Rind Wo viel Licht ist, ist starker Schatten Narrnkastl .....	107
BUCHBESPRECHUNGEN .....	110

### MITTEILUNGEN DES INSTITUTS FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST NR. 4

39. JAHRGANG 1984

1090 Wien, Berggasse 17/1    Telefon 34 43 42  
1070 Wien, Museumstraße 5    Telefon 93 13 82

Eigentümer, Herausgeber und Verleger: Institut für Wissenschaft und Kunst. Für den Inhalt verantwortlich: Dr. Karl Sablik. Alle 1090 Wien, Berggasse 17/1. Satz: schubert filmsatz gesmbh, Druck: J. H. Pospisil, 1170 Wien, Taubergasse 15.

## DIE ZUKUNFT DER ANTHROPOLOGIE UND DIE KRITISCHE METHODE

### Der Beitrag von Sprachanalyse, Transzendentalpragmatik und Ideologiekritik zu einer kritischen Anthropologie

**In der Zeit von 1. Juni bis 3. Juni 1984 veranstalteten die Arbeitsgruppe „Kritischer Erkenntnisrelativismus und Anthropologie“ am Institut für Philosophie der Universität Wien, das Französische Kulturinstitut und das Institut für Wissenschaft und Kunst eine Arbeitstagung zu obigem Thema. Heinz Knienieder berichtete von der Tagung in der ORF-Sendung „Dimensionen – aus der Welt der Wissenschaft. Geist und Kultur“:**

„Anthropologie heißt wörtlich die Lehre vom Menschen. Eigentlich sollte man meinen, daß die Frage, was der Mensch sei, gar nicht so schwer zu beantworten wäre. Tatsächlich haben alle Wissenschaften etwas anderes dazu zu sagen. Der Mensch der Tiefenpsychologie ist ein ganz anderer als der der Verhaltensforschung. Der Homo Oeconomicus hat so gut wie nichts mit dem Menschenbild der Medizin zu tun. Die Ethnologen, die Theoretiker der Soziologie, die Pädagogen, sie alle haben ihren eigenen Menschen. Der Wiener Universitätsprofessor Michael Benedikt, Leiter der Tagung, hat Anthropologie einen hinterlistigen und heimtückischen Begriff genannt: ‚Das, was auf uns vom Alteuropäischen überliefert ist oder uns von der antiken Tradition einfach im Ohr liegt, das ist die Idee der Anthropologie als bloßes Geschwätz, als bloßes Gerede über den Menschen, wo man eigentlich nichts Rechtes zu sagen weiß. Da hat dieser Altmeister der Philosophie, auf den sich jeder immer wieder beziehen würde, Aristoteles, gemeint, wir müssen dem entgegenhalten einen *anderen* Begriff; und zwar ist das der Begriff der *Autarkie*, des Menschen jetzt nicht nur als des einzelnen Menschen, sondern so als eine Art von selbstgenügsamer Leitfigur der Gesellschaft. Seither gibt es das Problem der Leitfiguren der Gesellschaft des antiken Menschen hier und des anthropologischen als etwas zunächst Belanglosen da. Das ist der nominale Anfang, mit dem sind wir belastet, das ist so unser historisches Erbe. Die andere Sache ist unterdessen vielleicht prägnanter, und wir sitzen ja jetzt hier unmittelbar in der Nachbarschaft von Sigmund Freud; Sigmund Freud selbst hat diese Angelegenheit als die drei Kränkungen gegenüber jenem Autarkiewesen, gegenüber dem halb menschlichen, halb Leittier oder guten Tier, wie das Adorno genannt hat, vorgestellt. Da sind drei Kränkungen passiert; eine Kränkung war in der Neuzeit, die sogenannte Entmittelung, d. h. die Tatsache, daß der Mensch aus dem Zentrum der Welt herausgefallen ist samt seinem Wohnort, der Erde, dies war die große Kränkung der kopernikanischen Revolution. Die zweite Kränkung wird meistens von Freud vorgestellt als die Kränkung, daß wir eine gemeinsame Vergangenheit mit dem Tier haben. Das war nicht so selbstverständlich, sondern dem Menschen wurde Erhabenheit und Geistigkeit und was weiß ich alles zugemutet. Und die dritte Kränkung, die eher erst angeblich um die Zeit Freuds stattfindet und dann gleich in eine Art von Vollendung oder Sezession als Auseinanderschneiden der Philosophie selbst passiert, findet dadurch statt, daß unser sogenanntes Selbstbewußtsein oder der Ursprung des Geistes nun eher aus dem Unbewußten stammt.“

Wie die Menschen mit dieser dreifachen Kränkung fertig werden sollen, ist das Leitthema der zeitgenössischen Philosophie. Und es liegt in der Natur der Sa-

che, daß sich dabei Theorie und Praxis, das also, was die Menschen tagtäglich beschäftigt, und das, worüber die Philosophen und Wissenschaftler nachdenken, nur schwer voneinander trennen lassen. Das gilt ganz speziell für die Ethik, die seit alters her die Prinzipien des guten und des rechten Lebens klären soll. Ohne die scheinbar abstrakten Begriffe von Rationalität und Vernunft ist hier nicht durchzukommen, doch sind das hier nicht nur Abstraktionen. Ob wir eine Handlung als ethisch gerechtfertigt betrachten oder nicht, hängt davon ab, was wir in der Praxis als vernünftig ansehen. Brüche im gesellschaftlich anerkannten Begriff der Vernunft, zeitigen Brüche auch im Bereich des Ethischen. Für Charles Taylor, Professor für Philosophie an der McGill University in Montréal, Canada, und Autor einer berühmt gewordenen Hegelstudie, ist es daher nur konsequent, wenn heute, da Vernunft und Rationalität fragwürdig geworden sind, Ethik fast nur mehr als *Verfahrensethik* diskutiert wird. ‚Ich glaube, in der Moderne haben wir eine neue Idee der Rationalität. In der Antike war die Rationalität in dem Kosmos gegründet, und wenn man von einem Menschen sagt, daß er rational war, so hieß es, daß er die Rationalität, die Vernünftigkeit des Kosmos, vernahm. Bei uns, den Modernen, glauben wir nicht mehr an diese Rationalität der Sachen, der Wirklichkeit, und die Rationalität ist jetzt nur definiert von dem Verfahren her, von der Weise, wie man denkt, und nicht vom Inhalt. Es ist eine Idee, d. h. ein Verfahren des formalen Kriteriums und nicht des inhaltlichen Kriteriums. Und ich glaube, daß es eine entsprechende Idee der Moral gibt, bei den Modernen, wo es sich nicht um das Gute handelt, sondern um formale Eigenschaften, und hauptsächlich um solche von der Gerechtigkeit; zum Beispiel bei Kant oder jetzt bei Prof. Habermas gibt es eine Idee, die wichtig ist, es sind nicht die Ziele, die inhaltlichen Ziele und Zwecke, die der Mensch wählt, sondern die Weise, wie Menschen nun einmal handeln, um diese verschiedenen Ziele durchzuführen, um unter Menschen eine gewisse Gerechtigkeit zu stiften, und es ist dies die Hauptsache der Ethik.“

Daß hinter solchen Überlegungen die gesellschaftlich anerkannte Vorstellung von der unbedingten Freiheit und Autonomie des Subjektes steht, ist ebenso offenkundig wie die Schwierigkeit, die sich aus solch einer Verfahrensethik ergibt. So unverzichtbar nämlich die Leitidee menschlicher Freiheit sein mag, so wenig läßt sich übersehen, daß gerade so wichtige Fragen, wie das Verhältnis des Menschen zur Natur beschaffen ist oder welchem Endzweck das individuelle und kollektive Leben folgen soll, verfahrenstechnisch allein nicht zu beantworten sind. Will man nicht auf die ganze Bandbreite der moralischen Intention verzichten, ist das, was in der klassischen Philosophie einst die Idee des Guten geheißen hat, durchaus

in Rechnung zu stellen. Freilich kann das Ungenügen an der verfahrenstechnischen Reduktion der Ethik nicht durch eine Rückkehr zur kosmologischen Rationalität eines Platon überwunden werden. Gibt es einen Ausweg?

„Ich glaube, daß wir in der modernen Philosophie sehr interessante Versuche sehen, einen dritten Weg zu finden, wonach wir nicht auf den uns wieder bezaubernden Kosmos Rücksicht nehmen; so findet man zum Beispiel bei Heidegger diese Idee des Erschließens, ein Versuch, die Grenzen des Subjektivismus zu überschreiten und trotzdem nicht schlechthin zu einer antiken Auffassung zurückzukehren.“

Also wieder einmal Heidegger als Ausgangspunkt? So wie im angloamerikanischen Raum beginnt man sich auch am europäischen Kontinent wieder dieses Philosophen zu entsinnen. Mit seiner fundamentalontologischen Kritik an der Seinsvergessenheit abendländischen Denkens und mit seiner radikalen Zeitdiagnostik hat er von allen zeitgenössischen Theoretikern am meisten und am nachdenklichsten versprochen, der allseits konstatierten Krise eine umfassende Gegenstrategie der Bewältigung entgegensetzen zu können. Heideggers Philosophie scheint sich dafür vor allem auch deshalb anzubieten, weil gerade sein Hauptwerk ‚Sein und Zeit‘ nicht mit Reflexionen in luftigen Höhen beginnt, sondern mit dem, was uns alle betrifft, der alltäglichen Lebenswelt, mit dem Umgang des Menschen mit sich selbst in der Technik und in der Natur. Dieser Umgang des Daseins verspricht auch immer, ein ‚Ganzseinkönnen‘, also die ganze Welt zu beschreiben, und es ist doch nur, so Professor Michael Benedikt, eine Halbwelt, die uns da vorgeführt wird. Sieht man nämlich näher zu, so analysiert Heidegger das menschliche Dasein so, als würden wir vor der Neuzeit am Übergang von der Feudalgesellschaft in den Frühkapitalismus leben. Alles, was seit damals unsere Existenz bestimmt, die komplizierten Tauschverhältnisse und die vielfältigen Formen der Entfremdung, werden selbst als *uneigentliche* Modifikationen ausgeblendet. Genau daran hat Michael Benedikt in seinem Grundsatzreferat über die Möglichkeiten einer kritisch-berechtigten Anthropologie angeknüpft. Leitfaden war dabei die Mahnung Kants, daß wir nur aus einer gelungenen Lebenspraxis die tauglichen Kategorien zur theoretischen Weltbetrachtung gewinnen können. Nicht nur die Analyse gelungener und nicht gelungener menschlicher Tauschverhältnisse steht dabei zur Debatte, sondern ebenso die Einsicht, daß auch der Begriff der Entfremdung neu überdacht werden muß.

„Sowohl im Bereich der Heidegger'schen Anthropologie als auch im Bereich der Marx'schen Theorie, schon von Rousseau an, aber noch viel früher von der mittelalterlichen Mystik an, galt es für ausgemacht, daß wir, wenn wir unser Menschsein erreichen mögen, die vielfachen Formen der Entfremdung oder der Uneigentlichkeit zusammen mit ihrem jeweiligen Jargon zu überwinden haben. Wir haben gesehen, daß das nicht möglich ist, weil die Überwindung so viel spekulativen und sonstigen Müll macht, daß wir uns eher überlegen müssen, ob wir nicht die Entfremdung umdrehen. Das heißt, ob wir uns noch den Luxus der Selbstbefreiung aus der Entfremdung leisten können. Und ich sage, das ist nicht mehr machbar. Was machbar ist, ist das Risiko der eigenen Entfremdung in Kauf zu nehmen, um auf Grund eines gelungenen Tausches je Anderer die Umstände der Entfremdung oder der nicht bewußten Entfremdung, die vermeintlich bestehen, zu befreien, d. h. die Zeitgenossen nicht mehr zu autarken Wesen zu entwerten, sondern sie autonome Menschen sein zu lassen. Da brauchen wir dann nicht mehr auf das Untier Mensch oder das gute Tier Mensch zu warten, oder auf irgendwelche Clownerien zugehen, und brauchen nicht mehr auf den eigenen Tod *raisonnierend* Betracht zu nehmen, sondern wir haben genug getan, wenn wir je Andere in gelungenem Tausch, und zwar zugleich mit unserer Entfremdung aus ihrem prekären Zustand, befreien.“

## TAGUNGSPROGRAMM

### Freitag, 1. Juni 1984

Michael Benedikt (Wien): Das Elend der Fundamentalontologie angesichts der kritischen Anthropologie  
 Charles Taylor (Montréal): Die Praxis und die Humanwissenschaften  
 Jacques Poulain (Amiens, Montréal): Transzendentalpragmatische Kritik der Sprechakttheorien  
 Vincent Descombes (Paris, Baltimore): Sozialisation der menschlichen Handlung  
 Herbert Wokac (Wien): Kritik der anthropologischen Konstanten  
 Plenardiskussion (Diskussionsleiter: Michael Benedikt)

### Samstag, 2. Juni 1984

Garbis Kortian (Montréal): Von der Autonomie der philosophischen Theorie in ihrem Verhältnis zum Politischen  
 Otto Pfersmann (Wien): Anthropologie bei Leibniz  
 Wolfgang Pircher (Wien): Des Lebens Überfluß – Anthropologisches in Adam Smith' „Wealth of Nations“  
 Friedrich Stadler (Wien): Semiotik als „Negative Anthropologie“  
 Peter Lüftenegger (Wien): Das Menschenbild des frühen Marx und der Austromarxismus  
 Michel Cullin (Wien): Die Rezeption des Austromarxismus in den politischen Theorien nach dem 2. Weltkrieg  
 Karl Müller (Wien): Grundbedürfnisse  
 Plenardiskussion (Diskussionsleiter: Michel Cullin)

### Sonntag, 3. Juni 1984

Franz Wimmer (Wien): Ideologie und Ideologiekritik  
 Rudolf Burger (Wien): Zum Anthropologischen Konzept der Kritischen Theorie  
 Heinrich Kleiner (Berlin): Soziobiologie und Institutionenlehre. Ein kritisches Konzept der Kulturanthropologie  
 Werner Reiss (Wien): Ende oder Vollendung der Philosophie? Die Anthropologie und das Relativismusproblem  
 Helmut Kohlenberger (Wien): Prozeß und Spiel als anthropologische Grundkonfigurationen  
 Schlußdiskussion (Diskussionsleiter: Friedrich Stadler)

**Michael Benedikt**

**Einleitung in die Arbeitstagung  
„DIE ZUKUNFT DER ANTHROPOLOGIE  
UND DIE KRITISCHE METHODE“**

1. Ich habe mir erlaubt, sehr geehrte Damen und Herren, zur Veranstaltung dieses nahezu freien Wochenendes die Kolleginnen und Kollegen unserer Fakultät einzuladen nicht zuletzt deshalb, weil das Thema haarscharf auf die wieder im Raum stehende Diskussion um die Umbenennung unserer sogenannten „Grund- und Integrativwissenschaftlichen Fakultät“ in eine Humanwissenschaftliche Fakultät übergreift. Es hat diese institutionell-pragmatische Perspektive aber auch eine schon lange währende philosophische Tradition. Hier handelt es sich ausdrücklich um die Einbindung der Naturwissenschaften, der ökonomischen, ökologischen und Gesellschaftswissenschaften in Parallele zu den Geisteswissenschaften sowie eines Konzepts der Handlungswissenschaften, wie Ethik und Rechtslehre, in *philosophische Anthropologie* und deren eigentümliche Enzyklopädie und Geschichte.

2. Es lohnt sich, diesbezüglich an eine der Reflexionen Kants zur Anthropologie zu erinnern, wo er schärfer als in der Vorlesung selbst bzw. in der Ersten Kritik oder aber in seiner Logik-Untersuchung zur Verbindlichkeit des weiteren Begriffes des Transzendentalen als Fundierung der Grenzen des Wissenkönnens, des Hoffen-Dürfens und der Handlungsverbindlichkeit Stellung nimmt:

„Ausser der Geschicklichkeit ist das, was die Wissenschaften geben, daß (sie) civilisiren, d. i. die Rauigkeit im Umgange wegnehmen, ob sie gleich nicht immer poliren, d. i. das gefällige und gesittete des Umganges geben, weil die popularitaet aus Mangel des Umganges mit verschiedenen Ständen fehlt.

Allein in ansehung des bescheidenen Urtheils über den Werth seiner eignen wissenschaft und der (Gelind) Mäßigung des Eigendünkels und egoismus, den eine Wissenschaft giebt, wenn sie allein im Menschen residirt, ist etwas nöthig, was dem gelehrten humanitaet gebe, damit er nicht sich selbst verkenne und (seinen Werth über andre) seinen Kräften zu viel Zutraue.

Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Cyclophen. Er ist ein egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nöthig, welches macht, daß er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die humanitaet der Wissenschaften, d. i. die Leutseeligkeit des Urtheils, dadurch man es andrer Urtheil mit unterwirft, zu geben. Die (vernünftelnde) Wissenschaften, die man eigentlich lernen kan, und die also immer anwachsen, ohne daß das erworbene eine Prüfung und fiscalsirung nothig hatte, sind es eigentlich, darin es Cyclophen giebt. Der Cycloph von Literatur ist der trozigste; aber es giebt Cyclophen von Theologen, iuristen, medicis. Auch Cyclophen von Geometern. Einem jeden muß ein Auge aus besonderer fabrike beygestellt werden...

Nicht die Stärke, sondern das einäugigte macht hier den Cycloph. Es ist auch nicht gnug, viel andre Wissenschaften zu wissen, sondern die Selbsterkenntnis des

Verstandes und der Vernunft. Anthropologia transcendentalis.“ (Reflexionen zur Anthropologie Akad. Ausg. XV 394f. Nr. 903.)

Bekanntlich ist der Streit, ob Kants Anthropologie „transzendental“ oder bloß pragmatisch sei, schon deshalb noch nicht entschieden, weil der Übergang, die Teleologie der beabsichtigten Zwecke, von ihm selbst sehr wohl skizziert, aber unzureichend ausgeführt wurde; in der Anwendung zur Geschichtsphilosophie oder der Normentheorie des Privatrechtes erscheint jene Teleologie der gesellschaftlichen Basisverhältnisse mit Bezug auf deren Ausdrucks- oder Symbolisierungsform immer schon als gegeben und geleistet. Sowohl Hegels Bildungsspekulation, Marx' Defizit an Vermittlung von Naturdialektik menschlichen Verhaltens und Gesellschaftsdialektik ebenso wie die sezessionistischen Formen der Hermeneutik nach Dilthey und Brentano, also auch die Fundamentalontologie Heideggers, spiegeln diesen Mangel an relationaler Bestimmtheit der Teleologie im Übergang zur Anthropologie wider. Auch unsere Untersuchungen bei dieser Tagung befassen sich mit dem „garstigen Graben“ zwischen der Humanteleologie und einer kritischen Anthropologie.

3. Ich möchte zu unseren kritischen Überlegungen zwischen pragmatischer und philosophischer Anthropologie vor allem die ausländischen Kollegen begrüßen, die zu unserem Symposium gekommen sind. Zuerst einmal *Vincent Descombes*, aus Paris, der zur Zeit in Johns Hopkins in Baltimore lehrt. Seine Arbeiten über Sozialisation, die Studie über das Nichtbeabsichtigte „L'inconscient malgré lui“; die Untersuchung über „Das Selbe und das Andere“; die Bedeutungslehre „Grammaire d'objets en tous genres“, ebenso wie die luzide Arbeit der vier Hypothesen, was einer macht, der philosophiert, sind allenthalben bekannt, anderes ist in Vorbereitung. Bei diesem Symposium stellt uns Herr Descombes seine Untersuchungen zur Sozialisation vor. Seinen Vortrag hören wir im Französischen Kulturinstitut.

*Charles Taylor* (aus McGill in Montréal) ist durch seine Interpretation zur Hegelschen Phänomenologie des Geistes ein Klassiker geworden. Seine Untersuchung und Kritik „The explanation of Behaviour“ sind uns als Auseinandersetzung mit der Psychologie, näherhin mit dem Behaviourismus, eine wohlbekannte Arbeit in Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung. Einige seiner Untersuchungen – in Spannung von Verfahrensethik und substantieller Habitus-Ethik – wurden unter der kritischen Humanismusrezep-tion als Manifest der „Wissenschaften vom Menschen“ präsentiert.

Von unseren Gästen aus der Passage de Nord-Ouest möchte ich auch *Jacques Poulain* von der Universität Amiens begrüßen, der jetzt Ordinarius an der Université de Montréal ist und durch seine Arbeiten über Wittgenstein, den Pragmatismus, die Untersuchungen zur Sprechaktttheorie, aber auch zur Anthropologie Gehlens wohl bekannt ist. Jacques Poulain ist einer der Mitarbeiter der prominenten Zeitschrift „Critique“. Gerade hat er ein riesiges Opus zu Pragmatismus und Ontologie fertiggestellt. Auch Herr Poulain wird im Französischen Kulturinstitut vortragen, während Herr Dozent *Michel Cullin*, Direktor

des Französischen Kulturinstituts, das Institut für Wissenschaft und Kunst mit seiner Untersuchung über den Austromarxismus beehren wird.

Last not least ist Herr *Garbis Kortian* wiedergekommen. Er hat selbst in Wien bei Kainz studiert und ist jetzt Ordinarius an der Université de Montréal. Seine Arbeit setzt sich mit dem Deutschen Idealismus auseinander, vornehmlich der Metakritik, im Sinne eines Idioms unmittelbarer Kantnachfolge als Sprachreflexion; Garbis Kortian denkt aber weiterhin so wie vor 30 Jahren im Wechselspiel von Pragmatismus und der Hermeneutik aus dem Zentrum der Kritik der Urteilskraft, mehr noch aus der Dimension ihrer gesellschaftlichen Basis mit Bezug auf die Wechselbezüge von kritischer Theorie und Fundamentalphilosophie. Eine vorzügliche Studie hat er der Frankfurter Schule, besonders Marcuse und Habermas gewidmet, seine Zusammenfassung der französischen Gegenwartphilosophie bindet ihn, ebenso wie Jacques Poullain und Vincent Descombes, an die Zeitschrift „Critique“.

Zur Zeit arbeitet Herr Kortian an einer zweibändigen Studie über Kant, wohl an Detailarbeit über das hinausgehend, was Lyotard in seinem Buche „Le Differend“ vorstellt. Sein Vortrag hier, am Institut für Wissenschaft und Kunst, betrifft das Verhältnis von Verstand und Vernunft im aufgeklärten Gemeinwohl, ein brisantes Thema.

Die anderen aktiven Teilnehmer dieser Arbeitstagung sind, wie ich sehe, zumeist Österreicher; wir werden sie jeweils vor ihren Referaten vorstellen, sicher aber so, daß noch Zeit für deren Vortrag bleibt.

4. Dieses Symposium ist die Fortsetzung einer seit vielen Semestern laufenden interdisziplinären Arbeit von zwei Arbeitsgruppen am hiesigen Institut für Philosophie. Einerseits geht es um einen „Kritischen Erkenntnisrelativismus“, wenn man so sagen darf, eine metakritische Position in Auseinandersetzung mit Feyerabend ebenso wie mit den Anstrengungen Strawsons, in Kooperation mit Wissenschaftlern aus den Natur- und Geisteswissenschaften hier, und andererseits um philosophische Anthropologie, welche gerade als Konzeption einer Gesellschaftsethik die Eierschalen der pneumatologischen Anthropologie hinter sich läßt.

Zusammen mit der studentischen Forschungsgemeinschaft hatten wir letztes Jahr sowohl ein kritisches Popper-Symposium abgehalten bzw. gefördert, als auch Prigogine und einige seiner Mitarbeiter nach Wien einladen können. Damals war die Technische Universität die einladende Institution, diesmal ist es das Institut für Philosophie, im besonderen sind es die genannten Arbeitsgruppen, das Französische Kulturinstitut, das Institut für Wissenschaft und Kunst und das Internationale Kulturzentrum.

Ich glaube, es ist gut, daß wir, so wie seinerzeit während des Studiums, auch jetzt immer zumindest ein extramurales Spielbein haben und uns nicht unbedingt auf die bloßen lehrplangebundenen Veranstaltungen beschränken müssen.

5. Erlauben sie mir noch kurz eine Bemerkung zum Titel des Symposiums: „Die Zukunft der Anthropologie und die kritische Methode“.

Es geht um zwei Aspekte der Methodologie im kriti-

schen Sinn, welche verbindlich Michel Serres, der große Leibniz-Kenner, in seiner „Passage de Nord-Oest“ als Durchbruch zwischen Natur- und Geisteswissenschaften im Sinne einer Kritik eines herrschenden Weltbildes, einer Weltanschauung, einer Ideologie, gekennzeichnet hat. In einer Rezension zur französischen Übersetzung von I. Prigogines „Dialog mit der Natur“ in „Le Monde“, ebenso wie in seiner Arbeit „Der Parasit“ führt er nämlich ein Idiom ein, welches zuerst theologischen bzw. gesellschaftskritischen, dann philosophisch-anthropologischen, schließlich wissenschaftstheoretischen Charakter trägt. Es ist dies der Begriff der Öffnung der Monaden oder die Struktur der Komplementarität zwischen Körper und Leib, zwischen konkretem Habitus und Sprachform, zwischen Habitus und dem vergesellschafteten Menschen; durch diese Konzeption der Komplementarität des sogenannten vinculum substantiale wird endlich die plastische Struktur des Organismus, auch unseres eigenen, oder aber einer je anderen morphologischen Gestaltung der unendlichen Automatisierung der Maschine enthoben, diese jedoch zugleich ermöglicht; andererseits liegt jener Konzeption jedoch eine Struktur der Vergesellschaftung zugrunde, da die gelungene Triebökonomie der Einen sich nicht parasitär an der der Anderen vergreift.

Nach der Idee von Prigogine und M. Serres führt dies aber zu einer souveränen Erweiterung unseres Horizonts, und dies ist nun eine weitgehende Ergänzung und Umstrukturierung von K. O. Apels Untersuchung zum Leibapriori bei Leibniz, welche dieser in der von Gadamer edierten philosophischen Anthropologie vorgetragen hatte: Die Ergänzung beruht ausdrücklich darin, daß wir reversible Rahmenbedingungen (wie die der Mechanik oder der relativen Konstanz der Arten oder des Naturrechtes natürlicher Gesellschaften) mit zweierlei irreversiblen Prozessen zu vermitteln vermögen: derjenigen der Entropie dissipativer Prozesse einerseits und des Zuwachses von Information in geschlossenen bzw. offenen Systemen bei gleichzeitig immer differenzierterem Energie-Wärmeaustausch andererseits.

Prigogine ebenso wie Michel Serres trachten nun, aus verschiedenen Ebenen einer souveränen *Vermittlung* von humanwissenschaftlicher Zeitstruktur und naturwissenschaftlicher Zeitkomplexion zu entsprechen, welche der späte Leibniz im Gegenzug zu seiner Arbeit des geschlossenen Monadensystems als esoterische Konzeption seiner exoterischen Monadologie zur Seite stellt. Weil die genannte „Passage“ jedoch immer ihr fundamentales Standbein in einer Orientierung am Menschen wie auch immer in Spannung zu einem je weiteren, plastischen Ausgriff hat, deshalb wird jede enzyklopädische Tendenz der jeweiligen wissenschaftlichen Position an der transzendentalen *Logik der Menschlichkeit* ihre Plastizität, ihr plastisches Sehen, zurückgewinnen müssen.

6. Die kritische Methode wird deshalb einerseits in der Rezeption, Konkretisierung und technologischen Reflexion der Naturwissenschaften (im Sinne einer Kritik instrumenteller Vernunft) jene Relationsstruktur ansprechen, welche die etwa durch Prigogine exponierten Aspekte der Ensemble-Muster der Biochemie über Physiologie bis zur Bedürfnisgesellschaft als Komplexion von drei Zeitschematen beansprucht. Die Einheit dieser Schematik, ihre

Temporalität im Vorrang der Zukunft ist Problem.

Andererseits geht es aber ausdrücklich um die Abwägung und Analyse der Ansprüche des Unterbaues gegenüber den je verschiedenen pointierten Präzensionen der Geisteswissenschaften, wie immer verdrängt oder abstraktifiziert jene Ansprüche auch sein mögen. Als Mitte dieser beiden gegenwärtigen epistemischen Strukturen ist es nicht der freischwebende Intellekt unseres durch Max Weber vorgestellten Gesellschaftssystems, jetzt aber in der Leitwahrung der Community of Investigators, vielmehr gerade der durch Ideologiekritik und sprachanalytische Antinomie hindurchgegangene empirische Charakter menschlicher Verfaßtheit im Sinne eines zentral gefaßten *sprachlichen Habitus des Faktums der Vernunft* – wie Sie wissen, ein sehr kontroversieller Begriff.

Genau dieser Begriff ist aber der aus der kritischen Tradition Kants übriggebliebene geschichtlich-plastische Habitus der Anthropologie und ist als sprachlich verfaßte Verbindung von empirischem und intelligiblem Charakter manifest, ist also der repräsentative Ausgangspunkt einer in die Zivilisation der Gattungsgeschichte übergegangenen Dialektik von *communio primaeva* und *communio mei et tui originaria*.

Zunächst ist dies negativ, dann disjunktiv gegenüber der bloß substantialen oder systematischen Konzeption unseres Handlungscharakters oder Habitus festzuhalten:

a) Wir meinen nicht zurand zu kommen mit den *Anstrengungen von Elias Canetti*: Seine Untersuchung von Masse und Macht führt schließlich zu einer Suche nach *Freiraum zwischen* den der Natalität und dem dezenten Überleben zum Schutz gewidmeten, aber längst verfremdeten Institutions-Strukturen von Technik, aus angewandter Wissenschaft von Physik, Biowissenschaft bis zur Bedürfnisgesellschaft, sowie von Macht- bzw. Ordnungs-Institutionen, und solchen der Vereinnahmung unserer Bedürfnisse durch anonyme Kapitalbildung hier und der Entfesselung von Über-Information da. Die von Canetti nach seinem vergeblichen Aufstand gegen die Endlichkeit (schlicht gesagt der Balance zwischen Altruismus und je eigener Ausbildung entsprechend einer gelungenen Triebökonomie), zuletzt gegen den Tod vorgeschlagene Alternative einer *moralischen Utopie* im Sinne des Überlebens gegenüber affizierender Herrschaft, entbehrt aber nicht nur der Exposition der Dialektik der sogenannten weiten Pflichten oder Zwecke, sie bleibt auch sonst negativ, bleibt gegenüber der kritischen Ideologie *negative Anthropologie*, wie bei Horkheimer, weithin Adorno oder dem mittleren Sonnemann.

b) Ebenso wie für *Marcuse* als auch wie für *Gehlen* endet die neue Rückkehr der Symbolisierung der Eudaimonie bzw. der Versinnlichung der Lebenslagen, also der Reduzierung unseres Charakters und unserer Spontaneität auf das, was Natur, auch Geschichte aus uns machten, in der Enttäuschung mißglückten Lebens. Bei Gehlen, ebenso wie bei *Plessner*, hier wohl bei weitem gefährlicher, weil der Aufstand im Zeichen wiedererweckter unzeitgemäßer Institutionen als Aggressionsprozeß gegen die Frustration des Fortschrittes das Bedrohliche darstellt, geht es bei der Androhung des resignativ konzipierten Freiheitsverlustes zum Zweck der Rückgewinnung der verlorenen Kulturinstitutionen genau um den

Verlust von humaner Zivilisation und Ethik, von deren Vermittlung Kant behauptet, daß wir gerade im Zeichen des gemeinen ebenso wie des metaphysisch affizierten Verstandes danach trachten, ohne Ethik zur Kultur zu gelangen.

c) Dem gegenüber wirken die „Small is beautiful“-Bewegungen des Leopold Kohr, die befremdlich-obszönen Karikaturen in die pessimistisch-exzentrische Flucht eines Ulrich Horstmann als Ausbruch des „Untiers Mensch“ gleich wie eine scheingefährliche Variante der Adorno-Spezies „Gutes Tier“ ebenso *harmlos* wie die unschönen Puppen, oder wie der langweilige neo-sokratische Aufruf zum Bewußtwerden des bloß je eigenen Todes belanglos und ungemein gemein. Da ist uns die Sorge um das decent survival des Josef Popper Lynkeus (Recht zu leben, Pflicht zu sterben) schon interessanter, weil hier die Anthropologie in pragmatischer Absicht ihr Programm vollzieht, also zum Wohlergehen der je Anderen nicht bloß aufklärend hinter der Aufklärung das urwüchsige Naturgefühl oder Seinsgefühl zu erfassen vorgibt, sondern auch die Mittel einer allgemeinen Nährpflicht als not-wendende Bewältigung der Krise beizustellen trachtet.

7. Ich darf hier noch zur Einführung abschließend sagen, daß wir die Alternative zur Kenntnis genommen haben, vor uns gleichsam die sozialpsychologischen Nebenkosten des ökonomischen Wachstums, also die externalisierten Schutzfunktionen unserer faktischen Natalität im Sinne der verfremdeten Institutionen, der angewandten Technologien, der Anonymität des Verhältnisses von Grenznutzen und Ökonomie als politisch opakes Kapital (wie W. Jens neuerdings ausführt) unserer Aufklärungsarbeit aufzurechnen. Die gefährdete Sensibilität in der von Mitscherlich seit längst vorstellig gemachten Leib-Körper-Spaltung, der Zerstörung von Ausdrucksformen gelegentlich technischer Rationalisierung der Lebenswelt, der Vaterlosigkeit im Autoritätsverlust, der unbefriedigten Heilungsbedürftigkeit beschädigter Karrieren, also des 1/3-Abfalles an Menschen im Sinne der Technokraten, führt uns hart an die Wendetangente oder den Scheidepunkt (bifurcation), den wir sicher auch in brutaler Gemüchlichkeit verdrängen oder verzögern, ja sogar sublimieren und so zu neuer Lebenslage einer sich stabilisierenden Autistik gesellschaftlich ausbilden können, gleich ob wir Entwurzelte oder im Sinne von Simone Weil wieder eingewurzelt sind.

Für uns geht es vordringlich um die entschiedene Bifurkation: Die neopopulistische Richtung ist in den von K. O. Apel beklagten Ideologieformen der logosvergesenen Rezeptivität wieder fündig geworden. Sie evoziert zugleich eine neokonservative Form der Besinnlichkeit, die sich zwar szientifisch, sogar positivistisch *immunisiert*, diese *Immunität* jedoch sogleich mit traditionalistischen „Vorgegebenheiten“ heiler oder intakter Lebenswelt verbindet; deren Status liege aber, wie der langjährige Partner dieses Diskurses, Habermas, feststellt, in der Beschwörung (nicht Aufklärung) einer neuen Verwurzelung unserer zweiten Natur (*communio mei et tui originaria*) in einer ersten als Kultur oder als mythopoetisches heiliges Geviert vorstellig gemachten *communio primaeva*, und sei es auch nur in affirmativer, aber leer-

laufender Insistenz auf dem hermeneutischen Zirkel.

Unsere Absicht geht, so wie ich sehe, dem bloß *punktuellen* linearen oder dialektischen Beharren auf dieser Gabelung oder aber jenem traditionalistischen Muster *zuwider* anderswohin: In guter kritischer Tradition nimmt unsere Absicht den zuletzt nochmals und wieder gespielten Ball von K. O. Apels Kritik an der Seinsvergessenheit des operationalistischen Pragmatismus, des biologistischen Evolutionismus, des wissenssoziologischen Funktionalismus und vor allem des abgebrochenen Diskurses zwischen der Lehre der zweiten Natur von Marcuse und Heidegger auf. Wir merken jedoch an und erinnern, daß auch selbst hinter Apels propositional-performativer Konsens-Strategie als Grund alles faktisch-moralischen Verhaltens und dessen anthropologischem Zentrum im Sinne des habituellen Faktums der Vernunft sich eine zuletzt bodenlose säkularisierte Leibniz-Strategie bloß pragmatischer Optimierung je eigener Lebenslagen verbirgt. Daß diese Strategie unterdessen in die ins Unendliche gehende Maschinenwelt ebenso wie in die parasitäre Dauerreflexion auseinanderfiel, hat sich herumgesprochen.

Was also die *kritische* Relevanz anthropologischer Geltungsansprüche des sich erst zukünftig entfaltenden Faktums der Vernunft im Sinne von Habermasens *Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit, Wahrheit und moralischer Richtigkeit* – von der Sprachpragmatik her gesehen – anbelangt, geht es uns deshalb eher darum, Kants sogenannt pragmatische Anthropologie gegen die Neokantianismen verschiedenster Provenienz zur Diskussion zu stellen als „mit Heidegger gegen Heidegger zu denken“, wie uns dies K. O. Apel in seinem Vortrag „Die Situation des Menschen als ethisches Problem“ vor drei Jahren beim Deutschen Philosophenkongreß „Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen“ vorgestellt hatte.

So können wir keineswegs dem neokonservativen Weg einer sich immunisierenden heilen Welt folgen: Wir können aber auch nicht mehr „mit Heideggers Fundamentaltologie gegen Heideggers Logosvergessenheit“ im Sinne einer Einübung neuer narrativer Mythologie fortgehen. Vielmehr eröffnet Apels Anspruch an eine teils im Leibapriori fundierte, teils im Faktum der Vernunft als intellegibler Charakter sich aussprechende Individualität trotz allem Hang zum Konservativen die Chance, durch die Gattung, was wir aus Natur, auch Gesellschaft und deren Geschichte zu machen haben, um wieder auf das Individuelle der bedrohten Zeit je anderer Zeitgenossen zu gelangen.

In diesem Sinn ist die exponierte Thematik unserer Tagung sowohl gut akademisch als auch mit einem Spielbein schon außerhalb dieses interdisziplinären Diskurses auf das Bedürfnis der Zeitgenossen und das der kommenden Generationen gerichtet, es befaßt sich mit dem Idiom des „menschlichen Menschen“, das erst aus seiner ideologischen und wissenschaftstheoretischen Verfremdung zu befreien ist.

**Garbis Kortian**

## VON DER AUTONOMIE DER PHILOSOPHISCHEN THEORIE IN IHREM VERHÄLTNIS ZUM POLITISCHEN

Bei seiner Erörterung des Begriffs von *sensus communis*, im 40. § der *Kritik der Urteilskraft*, unterscheidet Kant episodisch und beiläufig drei Maximen, die, seiner Ansicht nach, diesem Begriffe, verstanden als die „Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes“, bzw. als die Idee einer „allgemeinen Menschenvernunft“, zuerkannt werden können. Hier sei vielleicht gleich zu bemerken, daß Kant vom Standpunkt seiner kritischen Befragung motiviert, diesem Begriffe einen transzendentalen Status verleiht, um ihn vom empirischen Begriff des *sensus communis* nachdrücklich abzuheben. Diese drei Maximen lauten wie folgt:

1. Selbstdenken
2. An der Stelle jedes anderen denken
3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken<sup>1</sup>

a) Die erste dieser Maximen, bemerkt Kant, ist die der *vorurteilslosen Denkungsart*. Sie ist, nach seiner Ansicht, die Maxime einer aufgeklärten und autonomen Vernunft, d. h. einer Vernunft, die sich niemals passiv verhält, sondern die ständig im Kampf gegen heteronome Vorbestimmungen und insofern gegen das Vorurteil begriffen ist. Nach dieser Vernunft ist das größte unter allen Vorurteilen, so sagt Kant, „sich die Natur Regeln, welcher der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen“, und das ist eben der Aberglaube.<sup>2</sup> Kant definiert bekanntlich den Begriff der Aufklärung als Befreiung der Menschenvernunft vom Aberglauben.<sup>3</sup>

b) Die zweite dieser Maximen, sagt Kant, ist die der *erweiterten Denkungsart*. Es handelt sich dabei um eine Form des Denkens, wo das Subjekt imstande ist bzw. die Begabung hat, sich von den einseitigen Bedingungen seines Urteils zu befreien, und dies, indem es sich in den Standpunkt des anderen versetzt und aus einem allgemeinen Standpunkte über sein eigenes Urteil reflektiert. Sie ist also, nach Kant, die Denkungsart eines aufgeschlossenen und urteilsbegabten Subjekts, die sowohl der Borniertheit wie der Dummheit entgegengesetzt ist.<sup>4</sup> Kant definiert gerade Dummheit „als Mangel an Urteilskraft ... und einem solchen Gebrechen“, fügt er hinzu, „ist gar nicht abzuheben“.<sup>5</sup> Hier geht es also um ein dem dialogisch-kommunikativen Verhalten eigentümliches Denkmodell, welches Denkmodell die philosophische Hermeneutik der Gegenwart treffend als charakteristischer Denkbildungszug des Bildungshumanismus der Aufklärung begreifend einsichtsvoll zu aktualisieren versucht hat.

c) Was die dritte Maxime betrifft, so ist sie, nach Kant, die Maxime jener Denkform, die die beiden ersten in sich schließt, aber zugleich über sie hinausgeht, und gerade deshalb auch am schwersten zu erreichen ist; sie ist, wie er sagt, die Maxime der *Konsequenten Denkungsart*, womit er zweifelslos die Denkform der *philosophischen Wahrheit* meint.<sup>6</sup> Seiner architektonischen Unterscheidung zwischen den höheren Vernunftvermögen folgend,

schließt Kant diese episodische Erörterung ab mit dem Hinweis darauf: daß die erste dieser Maximen, die des *Verstandes* ist; die zweite, die der *Urteilkraft*, und die dritte, die Maxime der *Vernunft*.<sup>7</sup>

Im folgenden beabsichtige ich einige Implikationen und Konsequenzen der Konstellation dieser drei Denkformen in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu diskutieren. Es handelt sich nämlich um eine Konstellation, die, wie mir scheint, sowohl für die Artikulation als auch für die Diagnose und Kritik der Moderne und ihrer Vernunft in den philosophischen Theorien von Kant und des deutschen Idealismus eine paradigmatische Rolle gespielt hat. Ferner glaube ich, daß diese Konstellation ihre Aktualität, für uns, als Gegenwärtige einer sogenannten postmodernen Vernunft, um deren Artikulation und Kritik sich anscheinend die Philosophie bemüht, nicht ganz verloren hat.

Es wäre eigentlich nicht schwer, sollten wir einmal versucht sein, durch eine gewisse Modifikation dieser kantischen Vernunftkonstellation, bzw. durch eine gewisse Akzentverschiebung ihrer Momente, ein Panorama einiger Tendenzen des gegenwärtigen Philosophierens zu skizzieren:

a) Würden wir z. B. einmal versuchen, das transzendente Argument von der Form des *vorurteilslosen Denkens* der aufgeklärten und autonomen Vernunft zu eliminieren, so würden wir sie mit der Logik und Methodik der positiven Einzelwissenschaften gleichsetzen, und dann könnten wir ohne weitere Schwierigkeit den Aufbruch und die Selbstentfaltung aller möglichen Epistemologien bezeugen: nämlich die neukantianischen, mit ihren historistischen und strukturalistischen Varianten, sowie die logisch-empirischen etc. Wir können sofort einsehen, wie diese Epistemologien die Funktion und die Rolle der *konsequenten Denkungsart* der Philosophie übernehmen, und dabei ist es gleichgültig, ob sie einen Aufklärungsanspruch erheben oder nicht.<sup>8</sup>

b) Würden wir ein zweites Mal versuchen, den Standpunkt der *konsequenten Denkungsart* der Philosophie auf die Form des *erweiterten Denkens* der reflektierenden Urteilskraft zu übertragen, dann würden wir sehr leicht den Ausgangspunkt wie den Ansatz der philosophischen Hermeneutik der Gegenwart identifizieren. Diese Hermeneutik beansprucht nämlich, im Hintergrund sowohl von Heideggers Begriff der *Seinserfahrung* wie auch von Hegels spekulativem Erfahrungsbegriff in der *Phänomenologie* gegen die epistemologisch vorgenommenen methodischen Abstraktionen *philosophische Wahrheit* zur Geltung zu bringen. Hierin liegt der Sinn von Gadammers *Wahrheit und Methode*.<sup>9</sup> Indem darin hermeneutische Erfahrung sich als Erfahrung der philosophischen Wahrheit begreift, rehabilitiert sie damit zugleich gegenüber der vorurteilslosen Denkungsart der autonomen Aufklärungsverunft das Vorurteil: im dialogisch-kommunikativen Modell der *erweiterten Denkungsart* des hermeneutischen Verhaltens gilt eben das Vorurteil als der Standpunkt des Anderen, nämlich des Textes, der Tradition, welches *Andere* für die philosophische Wahrheit konstitutiv ist, und sich im Wahrheitsgeschehen als die vom einseitigen Aufklärungsverstand vergessene und verdrängte Wahrheit des *Selbsts* ausweist.<sup>10</sup>

c) Würden wir, drittens, die Form des *erweiterten*

*Denkens* auf ihre bloß kommunikative oder interaktionistische Dimension reduzieren, d. h. auf eine Form, die in den Sprachspiel- oder in den Sprechakttheorien im Gange ist, so würden wir diesmal den Aufbruch und die Selbstentfaltung der verschiedenen Pragmatiken der Gegenwart bezeugen. Diese Pragmatiken mögen bloß deskriptiv neutral vorgehen (wie bei Austin und Searle),<sup>11</sup> sie mögen einen ethisch-politischen Aufklärungsanspruch vom kritisch-normativen Standpunkt einer idealen Sprechsituation bzw. einer idealen Kommunikationsgemeinschaft erheben, wie dies bei Habermas und Apel der Fall ist,<sup>12</sup> oder sie mögen als das theoretische Instrument zur Illustration unserer postmodernen Gegenwart fungieren (J. F. Lyotard),<sup>13</sup> ihnen allen scheint ein charakteristischer Denkgang gemeinsam zu sein: nämlich die Übernahme der Funktion der konsequenten Denkungsart durch Verdrängung und Sublimation des dieser Denkungsart zugrundeliegenden transzendentalen Arguments.

Hier beabsichtige ich keineswegs, die ganze Philosophie der Gegenwart zu schematisieren und sie auf eine modifizierte Version der kantischen Vernunftkonstellation zu reduzieren. Das wäre mehr als eine Anmaßung. Ich möchte nur andeutend darauf hinweisen, daß diese Vernunftkonstellation ihre Relevanz für uns heute doch noch weiter behält, und daß es vielleicht nicht ganz unangebracht wäre, von ihr ausgehend ein Problem aufzuwerfen, ein Problem, das, seit Platos Kampf gegen die Meinung (*doxa*) und gegen politische Rhetorik der Sophisten, mit der Genesis, mit der Definition und mit dem Daseinsrecht der Philosophie zusammenhängt: nämlich das Problem der Autonomie der philosophischen Theorie überhaupt, und speziell der Autonomie derselben in ihrem Verhältnis zum Denken des Politischen. Ich möchte die Diskussion dieser Problematik durch eine abrißhafte und vielleicht auch durch eine äußerst oberflächliche Rekonstruktion des in dieser Vernunftkonstellation zugrundeliegenden transzendentalen Arguments bei Kant, Hegel und Schelling im respektiven Verhältnis ihrer philosophischen Theorie beim Denken des Politischen unternehmen.

1. In einem ersten Schritt richtet sich meine Frage auf die Grunddisposition von Kants transzendentalem Argument in der Konstellation dieser drei Denkformen für das Denken des Politischen. Dieses Argument ist hier vom Primat der praktischen Vernunft motiviert, das heißt damit für Kant vom Primat der Moral: die *konsequente Denkungsart* der Philosophie, die sich in dieser Konstellation zur Geltung bringt, ist damit wesentlich das Denken des moralischen Gesetzes. Die Denkform des kritisch-aufgeklärten Verstandes sowie die erweiterte Denkungsart der Urteilskraft sind damit der Moral zugeordnet. Das Verhältnis von Philosophie und Politik erweist sich als Verhältnis von Moral und Politik: diese bleibt jener, begriffen als das *Sollen* des moralischen Gesetzes, zugeordnet.<sup>14</sup>

Meine zweite Frage richtet sich auf die von Hegel gemeinte Inkonsequenz der konsequenten Denkungsart des kantischen Unternehmens, als das Denken des Sollens der subjektiven Moralität. Hegels Kritik dieses Sollens gewinnt hier ihre Relevanz im Sinne einer Diagnose einer Vernunftform der Moderne, die sich wesentlich und ausschließlich als abstrakt rationaler Verstand begreift: die Emanzipationskraft einer solchen Vernunftform zeigt

zugleich Inkohärenz, Willkür und Ohnmacht bei der durch sie freigesetzten und in reflexiver Verinnerlichung moralisierenden Subjektivität angesichts der objektiv gesellschaftlich-geschichtlich politischen Welt, angesichts der objektiven Sphäre und Gestalt der Sittlichkeit. Die konsequente Denkungsart von Hegels Philosophie, bzw. die eigentümliche Logik ihres transzendentalen Arguments reflektiert hier nun konsequent diese objektive Sphäre der Sittlichkeit in ihrer modernen Manifestation, worin der als moderner Staat begriffene politische Staat als die höchste Form dieser Sittlichkeit zur Anerkennung gelangt. Was nun das Verhältnis von Moral und Politik anbetrifft, so drückt es sich jetzt in der Zuordnung der Moral zur politischen Vernunft aus, bzw. in der Aufhebung der ersteren in der objektiven Gestalt der sittlich-rechtlich-gesellschaftlich politischen Verhältnisse, wo das von Kants subjektivem Sollen postulierte Gute bereits als das verwirklichte Gute anerkannt wird.<sup>15</sup>

3. Meine letzte und die dritte Frage ist die folgende: Was geschieht in der konsequenten Denkungsart der Philosophie bei der Ausführung ihres transzendentalen Arguments im Denken des Politischen, wenn sie *einerseits* zur Einsicht gelangt, daß sich die moralische Vernunft der modernen Subjektivität (Kant), durch die normativen Ansprüche ihres Sollens, angesichts der herrschenden politisch-sozialen Gewaltverhältnisse der geschichtlichen Welt, für die Verwirklichung des im Sollen postulierten Guten als ohnmächtig erweist; und was geschieht *andererseits*, wenn diese konsequente Denkungsart in diesen Gewaltverhältnissen keineswegs die tatsächliche Verwirklichung der Rechtsverhältnisse anerkennt – wie dies bei Hegel der Fall ist –, bzw. die Ohnmacht und das Mißlingen der Vernunft feststellt, um die bestehenden Gewaltverhältnisse in Rechtsverhältnisse zu bringen? Angesichts einer solchen Erfahrung führt diese konsequente Denkungsart, falls sie Philosophie nicht marxistisch aufgehoben wissen will, ihr Argument jenseits der Sphäre der praktisch-politisch-geschichtlichen Vernunft oder über das Andere dieser Vernunft aus, um in diesem Anderen die Begrenzung dieser Vernunft wie zugleich ihr Heil zu suchen. In der Identitätsphilosophie von Schelling taucht dieses Andere in der Gestalt der Natur auf, welche Natur keineswegs derjenigen gleichzusetzen ist, der *unser* Verstand die Gesetzlichkeit vorschreibt, um sie durch sein positives Wissen zu unterwerfen. Einige Aspekte dieser Identitätsphilosophie, wie der mit ihr eng verbundenen Philosophie der Kunst sollen hier – als Reaktionsformen der konsequenten Denkungsart gegen die praktisch-politisch-geschichtliche Vernunft – eine andere Variante der Autonomie der philosophischen Theorie in ihrem Verhältnis zum Denken des Politischen illustrieren und auf ihren problematischen Status in der Moderne hinweisen.<sup>16</sup> Im folgenden werde ich mich mit einem äußerst kurzen Abriss meines Arguments begnügen.

I. Bekanntlich befragt Kants transzendentales Argument das Verhältnis der theoretischen zur praktischen Gesetzgebung, indem es von einem Begriff der *reflektierenden* Urteilskraft ausgeht.<sup>17</sup> Dies geschieht durch die Berufung auf den Freiheitsbegriff eines sich als Subjekt verstehenden transzendentalen Bewußtseins, welcher

Freiheitsbegriff, wie Kant darauf ausdrücklich hinweist, den Schlußstein sowohl der reinen theoretischen wie der reinen praktischen Vernunft bildet.<sup>18</sup> Es handelt sich dabei um Gesetzgebungen, die den höheren Vernunftvermögen – Verstand, Urteilskraft und Vernunft – eigentümlich sind, und denen die *vorurteilslose*, die *erweiterte* und die *konsequente* Denkungsart respektiv zugeordnet bleiben.<sup>19</sup> Wie man weiß, ist das Prinzip, das das Verhältnis dieser Gesetzgebungen bestimmt und regelt, und das zugleich den Übergang von der theoretischen zur praktischen Vernunft, bzw. den Übergang vom Naturbegriff zum Freiheitsbegriff ermöglicht, das transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit der reflektierenden Urteilskraft. „Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist“, bemerkt Kant in der Einleitung der KU, „so daß vom ersteren zum anderen (also vermittelst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob sie verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff *soll* den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke, nach Freiheitsgesetze zusammenstimme. – Also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, welches der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnis desselben gelangt ... dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen, zu der nach den Prinzipien der anderen, möglich macht.“<sup>20</sup>

Das was hier, im Zusammenhang unserer Problematik, von Bedeutung ist, betrifft die Motivation von Kants Argument bei seiner Suche und Ausarbeitung dieses transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit, um die Vernunfteinheit zu ermöglichen. Diese Motivation ist keine theoretisch kognitive, sie entspringt nicht einem theoretischen Vernunftinteresse. Sie ist ihrem Wesen nach moralisch-praktisch, und bringt sich auch in der Form des im moralischen Gesetze postulierten Sollens zum Ausdruck: Du sollst!: „der Freiheitsbegriff *soll* nämlich den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen“; der Freiheitsbegriff *soll* eine zweckmäßige Übereinstimmung der theoretischen und praktischen Gesetzgebung, und dies, ausgehend vom Primat der letzteren, denken. Das transzendentale Argument der kritisch-autonomen Vernunft, das als Fundament der souveränen Gesetzgebung des theoretischen Verstandes für die philosophische Begründung der wissenschaftlich-positiven Erkenntnis der Natur fungiert, kann, wie man weiß, das Gesetz seiner Äußerung nur im Praktischen, und dies nur in Form des Sollens zum Ausdruck bringen. Deshalb denkt der Freiheitsbegriff, der das Wesen dieses Arguments ausmacht, die zweckmäßige Übereinstimmung der beiden Gesetzgebungen, oder den Übergang von der einen zur anderen im Hinblick auf den Vorrang der praktischen Vernunft, *als Sollen*. Dieses Argument denkt auch die Totalität der Natur als teleologisch begriffenes

organisches Ganzes, aus der Motivation und Vorrang des Praktischen: „Nur im Menschen ... als Subjekte der Moralität“, bemerkt Kant in dem § 84 der KU, „ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.“<sup>21</sup>

Die moralisch-praktische Motivation und Intention des kantischen transzendentalen Arguments ist also auch in der dritten Kritik manifest. Dieses Argument ist nicht nur von der praktischen Vernunft motiviert, sondern es findet in dieser erst seine Rechtfertigung und Daseinsrecht, also in jener Vernunft, die als höheres Begehrungsvermögen begriffen, sich als *Wille* ausweist, und die eigentlich das Ganze der Vernunftseinheit ausmacht. Nur im Hinblick auf sie und ihr moralisches Gesetz kann von der Autonomie der philosophischen Theorie die Rede sein: Angesichts des moralischen Gesetzes soll Philosophie „ihre Lauterkeit beweisen als Selbsterhalterin ihrer Gesetze zu sein“.<sup>22</sup>

Damit müssen wir folgern, daß die konsequente Denkungsart der autonomen philosophischen Theorie bei ihrem Denken des praktisch-politischen das Verhältnis von Philosophie und Politik wesentlich als ein Verhältnis von Moral und Politik begreifen muß. Und dies geschieht in der Tat gemäß den präskriptiv-normativen Direktiven des im moralischen Gesetze ausgedrückten *Sollens*. Die Artikulation dieses Verhältnisses, die als direkte Konsequenz des kantischen Systems seit der *Metaphysik der Sitten* in verschiedenen Abhandlungen thematisch zur Geltung kommt, findet bereits ihren plastischen Ausdruck in seiner *Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*.<sup>23</sup> Sie zeigt den Kern eines Selbstverständnisses und einer Überzeugung, wie zugleich den Kern eines fundamentalen Anliegens der Vernunft der Moderne als Aufklärungsvernunft. Kant unternimmt hier eine hypothetische Konstruktion der Universalgeschichte der Menschheit durch eine ingeniöse Kombination der noumenalen und phänomenalen Kräfte einer praktisch-politisch-historischen Vernunft. Die erweiterte Denkungsart der reflektierenden Urteilskraft und die Form des vorurteilslosen Denkens der autonomen Aufklärungsvernunft konstituieren hier jene Zentralkategorien, um den Inhalt dieser Universalgeschichte unter den Direktiven der moralisch-praktischen Vernunft zu denken. Wie man weiß, begreift er diesen Inhalt als den Fortschritt der Menschheit zur Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung.<sup>24</sup> Ihrer Maxime treu, reflektiert hier die *erweiterte Denkungsart* der teleologischen Urteilskraft die *retrospektiven* und *prospektiven* Dimensionen dieser Universalgeschichte aus einem allgemeinen Standpunkte, sich aber zugleich in den Standpunkt des Anderen versetzend. Dieses *Andere* ist hier die *Natur*. Aber es handelt sich um einen Naturbegriff, dessen Definition es an Ambiguität nicht fehlt: „Man kann die Geschichte der Menschengattung“, sagt Kant im 8. Satz dieser Abhandlung, „im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich – und zu diesem Zwecke auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen.“<sup>25</sup> Es ist aber besonders in der *retrospektiven* Betrachtung dieser Universalgeschichte, daß der Naturbegriff eine prädominierende Rolle übernimmt.

a) So, z. B. „Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe...“<sup>26</sup>

b) Die Natur hat den Menschen gezwungen, den Naturzustand zu verlassen und in den bürgerlichen Zustand einzutreten.<sup>27</sup>

c) Die Natur hat sich der gesellschaftlichen Antagonismen der Menschen zur Entwicklung aller seiner Anlagen bedient.<sup>28</sup>

Anders verhält es sich aber, wenn die Geschichte der Menschheit in ihrer *prospektiven* Dimension Gegenstand der theoretischen Betrachtung wird. Hier ist die autonome Vernunft, das emanzipierte Subjekt der Aufklärung und die Form ihres vorurteilslosen Denkens – ein Denken, das keine äußere und folglich heteronom-normative Instanz annehmen kann – die determinierend normative Instanz par excellence. Nunmehr muß sich die *Natur* ihr gegenüber als das *Andere* von ihr definieren.

a) Ist diese Natur als ein kausalmäßig bestimmtes Erscheinungsganzes gedacht, dann weiß die autonome Vernunft, als theoretischer Verstand, daß sie durch ihr wesentliches Gesetz dieser Natur Regeln zugrunde legt, um sie ihr zu unterwerfen. Dies nicht anzunehmen, käme dem schlimmsten Vorurteil gleich.<sup>29</sup>

b) Ist diese Natur, als ein organisches Ganzes, nach einem teleologischen Prinzip gedacht, dann gilt dieses Prinzip nichts als eine heuristische Maxime, bzw. als eine regulative Idee, die die Aufgabe hat, den theoretischen Verstand in seinem positiven Wissen dieser organischen Produkte zu leiten.<sup>30</sup>

c) Ist diese Natur schließlich so begriffen, daß sie nichts anderes als der *Ersatz* einer anderen heteronomen Instanz fungiert, welche Instanz man Gott oder Vorsehung nennen konnte, so kann eine solche Instanz, vom Standpunkt einer kritisch aufgeklärten Vernunft der Moderne, die sich in ihrem *vorstellend-herstellenden Denken* als *Subjekt gewordenes Menschenich* begreift,<sup>31</sup> keineswegs als normativ-verbindliche Instanz angesehen werden.

Diese Vernunft, die in ihrem Wesen als freier Wille des modern emanzipierten Subjekts begriffen ist, soll nunmehr, vom moralischen Fortschritt und der Vervollkommnung der Menschheit motiviert, die Idee einer vollkommenen bürgerlich-politischen Verfassung für innere und äußere Verhältnisse entwerfen, d. h. die Idee einer Verfassung, die eine vollkommene gerechte Ordnung vorsieht. Aufgrund der Postulate der *Rechtslehre* in der *Metaphysik der Sitten* soll nun die bürgerliche Verfassung eines jeden Staates republikanisch und das politische Verhältnis der Staaten untereinander, im Rahmen einer weltbürgerlichen Föderation, pazifistisch sein.<sup>32</sup> Wenn sich die Individuen und die Völker einmal gemäß einer solchen hypothetischen Ordnung eingerichtet haben, in der die Rechte und die Pflichten dieser Individuen zur Geltung kommen, dann treten sie tatsächlich aus dem Naturzustand heraus, und dies nicht aus Naturzwang, sondern durch die Kraft der Vernunft. Auch die Fiktion der modernen Vertragstheorien des Naturrechts bleibt dem Pflichtbegriff, dem Sollen der moralischen Vernunft zugeordnet: „Du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen, aus jenem [Naturzustande] heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austeilenden Gerechtigkeit übergehen.“<sup>33</sup> Jetzt,

d. h. im Zeitalter der aufgeklärten und autonomen Vernunft, sollen Zwang, Willkür, Herrschaft und repressive Autorität der Kraft dieser Vernunft Platz machen.

Indem die normative Substanz der praktischen Vernunft als Prinzip der positiven Rechtsetzung dieser bürgerlichen Verfassung fungiert, so übernimmt der im Sollen immanente *Pflichtbegriff* die Funktion, um die Verbindung der Moral, einerseits zur äußeren Gesetzgebung in der *Legalität* und andererseits zur *Politik* zu ermöglichen. Insofern diese äußere Gesetzgebung der Legalität, d. h. das Recht als der „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit“<sup>34</sup> begriffen ist, so drückt sie eigentlich nur eine äußere und formelle Verbindung mit dem Pflichtbegriff aus. Das bedeutet, daß Menschen in ihrem Verkehr untereinander vom Standpunkt der Legalität vollkommen gerecht handeln würden, ohne daß dabei der Status ihrer Moralität im mindesten betroffen wäre. Hier finden wir bereits den eigentlichen Ursprung jener zwei Ethiken, die später Max Weber als der modernen Rationalität eigentümliche anerkennt: nämlich die Verantwortungs- und die Gesinnungsethik. Was nun das Verhältnis der Moral zur Politik betrifft, so bleibt dieses von demselben *Pflichtbegriff* postuliert, der das normative Sollen der praktischen Vernunft zum Ausdruck bringt: „Die wahre Politik“, bemerkt Kant in seinem *Ewigen Frieden*, „kann keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben, und ob zwar Politik für sich selbst eine schwere Kunst ist, so ist doch Vereinigung derselben mit der Moral gar keine Kunst, denn diese haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten.“<sup>35</sup>

II. Gerade gegen eine solche evidente Zuordnung der Politik zum normativen Anspruch des Sollens der subjektiven Moralität, wie zu den guten Absichten und Zwecken der letzteren, reagiert Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* polemisch: „Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung, daß die zweite der ersteren gemäß sei, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staates eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Dasein, d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstrakten, sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Prinzip ihres Handelns und Benehmens sein kann. ... Die Ansicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeintlichen Gegensatz haben soll, beruht noch viel mehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staates und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.“<sup>36</sup>

Es wäre unangebracht, in dieser hegelschen Reaktion gegen Kants moralische Politik bloß eine weitere Bestätigung seiner wohlbekanntenen Stellungnahmen zum Staate zu finden, nämlich die absolute Selbstbehauptung der Rechte des letzteren gegenüber den Rechten individueller Subjekte, bzw. die bare Glorifizierung und Vergöttlichung seiner alleinigen Legitimität und Herrschaft. Mir scheint, daß es in diesem Zusammenhang durchaus be-

rechtigt wäre, nach Hegels theoretisch philosophischer Motivation in seiner Kritik an Kants Moralität und ihres normativen Sollens zu fragen, welche Kritik nämlich zu einer *Umkehrung* des Verhältnisses von *Politik* und *Moral* führt, indem Kants Sollen auf die banale Idee eines subjektiv moralischen Gebots reduziert.

Ich nehme an, daß sich diese theoretische Motivation bei Hegel auf zwei Überlegungen stützt:

a) einmal auf seine Einsicht und Diagnose der Vernunft der Moderne, begriffen als Aufklärungsvernuft.

b) ein anderes Mal auf die Eigentümlichkeit des transzendentalen Arguments der konsequenten Denkungsart der Philosophie bei seiner kritischen Artikulation und seinem Verständnis dieser Vernunft.

Von den vielen charakteristischen Grundzügen, die Hegel in seiner Diagnose der Moderne und ihrer Vernunft zum Gegenstand philosophischer Betrachtung macht, sei im Zusammenhang unserer Problematik auf das Folgende hingewiesen: Je mehr diese Vernunft sich in der Form des vorurteilslosen Denkens des Aufklärungsverstandes zum Ausdruck bringt, um so mehr macht sich unverbindliche und willkürliche Subjektivität geltend; je mehr diese Denkungsart des Aufklärungsverstandes sowohl das Naturganze ihrer rational-objektiv-wissenschaftlichen Instanz unterwirft, als auch die objektiv-prädeterminierende geschichtlich-gesellschaftlich-politische Welt ihrer abstrakt rationalen Einsicht, und dies im Emanzipationsprozeß vom objektiven Zwang der beiden prädeterminierenden Sphären, um so mehr gerät sie ins Vergessen dieser Prädeterminanten. Aber das Ensemble dieser prädeterminierenden Verhältnisse verliert nicht an Wirklichkeit und Einfluß, es verliert nicht seine wirksame Präsenz (sogar in der Form des Unbewußten), deshalb weil der abstrakte Aufklärungsverstand es *vergißt*. Die ganze Sphäre dieser prädeterminierenden Verhältnisse macht, nach Hegel, ein Reales aus, das das dynamische Verhältnis der Subjekte in ihrer Interaktion bestimmt. Es stellt damit zugleich ein wirkliches gesellschaftlich-politisches Machtverhältnis dar, und dies trotz der normativ-kritischen Ansprüche des aufgeklärten Verstandes.

Nun besteht das Charakteristische eines transzendentalen Arguments in der konsequenten Denkungsart der Philosophie darin, daß es sich gegen das *Vergessen* aus solches, in diesem Fall gegen das Vergessen des Verstandes ausrichtet.<sup>37</sup> Aus diesem Grunde richtet es sich gegen einen Verstand mit dem Hinweis darauf, daß dieser durch seine diskursiven Argumente über das Vorurteil, bei der Bekämpfung desselben, sich selbst von dem Ensemble dieser prädeterminierenden Verhältnisse einfach abstrakt nicht ausschalten kann. Nur in der konsequenten und *wirklichen Ausführung* dieses transzendentalen Arguments kann, nach Hegel, von *Recht* und *Autonomie* der philosophischen Theorie die Rede sein.<sup>38</sup>

Darum handelt es sich eigentlich, wenn man näher Kants kritische Befragung ansieht: sein Argument besteht einmal darin, daß es den positiv-wissenschaftlichen Verstand daran erinnert, daß in ihm die *vergessene* Präsenz eines ursprünglichen Vorurteils, im Sinne eines ursprünglichen Urteils, vorhanden gewesen ist: erst durch die operative Anwesenheit dieses ursprünglichen Urteils ist nämlich das positive Wissen des erkennenden Subjekts ermöglicht worden. Das ist eben das berühmte synthe-

tische Urteil a priori. Dieses Argument erinnert zugleich ein anderes Mal die endliche Menschenvernunft, als höheres Begehungsvermögen (Wille), daß sie durch theoretische Überschreitung ihrer eigenen Grenzen, das heißt ihrer *Endlichkeit*, Opfer desselben Vorurteils wird, diesmal aber eines notwendigen und unvermeidlichen, fast unbewußten Scheinurteils: nämlich des transzendentalen Scheins. In diesem Vorurteil, als ein ursprüngliches Urteilen, handelt es sich um das Gesetz der theoretischen und der praktischen Handlung des Subjekts, das bedeutet eigentlich um das Gesetz der Freiheit. Das Subjekt kann aber dieses Gesetz nicht anders als in der Form des normativen *Sollens* der praktischen Vernunft aussprechen.

Hegel glaubt, daß *diese Form* der Manifestation des Freiheitsgesetzes, als ein von der wirklichen Handlung, und schließlich vom Faktischen *getrenntes* und dem Faktischen abstrakt *entgegengesetztes* Gesetz als normatives Sollen, einen Rückfall in das abstrakte Denken des Verstandes bedeutet. Also ist es die *Trennung* des Freiheitsgesetzes als abstrakte Norm, die sich den Fakten entgegengesetzt, und die sich als eine allgemeingültige Norm angibt, die das Verschwinden des eigentlichen Wesens des transzendentalen Arguments riskiert. Gerade die konsequente Ausführung dieses Arguments macht den eigentlichen Sinn der berühmten *quaestio quid iuris* der transzendentalen Deduktion aus.<sup>39</sup> Deshalb bekämpft Hegel die Sinnreduktion dieser Frage, indem er die Geltungsansprüche der allgemeingültigen Normen des Verstandes problematisiert: „Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was sein soll, ist in der Tat auch, und was nur sein soll, ohne zu sein, hat keine Wahrheit...“<sup>40</sup>

Wir kennen bereits die metakritische Radikalisierung dieses Arguments bei Hegel in der *Phänomenologie*, als Metakritik aller vorurteilslosen Erkenntniskritik des Verstandes, wenn sie diesem Verstand zu verstehen gibt, daß er bei seinem erkenntniskritischen Unternehmen vergißt, gerade nach seinen eigenen Vorurteilen zu fragen.<sup>41</sup> Das ist Hegels Hypothese des erscheinenden Wissens des natürlichen Bewußtseins, welches Wissen das Wissen eines prädeteminierenden *Anderen* ist, aber eigentlich zum *Selbst* gehört. In der *Wissenschaft der Logik* finden wir die andere Form dieser Radikalisierung.

Wenn es wahr ist, und dies ist Hegels theoretischer Gesichtspunkt, den er in diesem Zusammenhang gegenüber Kant zur Geltung bringt, daß das transzendente Argument sein Fundament im Freiheitsbegriff einer Vernunft hat, die eine durch Freiheit zwecksetzende und zugleich zweckverwirklichende Vernunft ist, dann ist dieses Argument nicht konsequent genug in der konsequenten Denkungsart der philosophischen Wahrheit, wenn sie ihren Zweckbegriff als einen sich nicht realisierenden Zweck vor- und darstellt, wenn sie diesen Zweck nur in Form eines Postulats, als ein normatives Sollen begreift und nicht als einen Begriff im eigentlichen Sinne: das heißt in seiner tatsächlichen Verwirklichung und Ausführung.<sup>42</sup>

Und es gilt auch die Verwirklichung der Freiheit im gesellschaftlich-politisch-geschichtlichen Kontext im Hinblick auf diese Logik zu beurteilen und zu verstehen, d. h. im Hinblick auf einen Vermittlungsprozeß, der nichts an-

deres als ein Verwirklichungsprozeß der Zwecke der aus Freiheit zwecksetzenden Vernunft ist. In ihrem Wesen als Subjektivität des freien Willens begriffen, wird also die moderne gesellschaftlich-politisch-geschichtliche Vernunft, vom transzendentalen Argument der konsequenten Denkungsart der hegelschen Philosophie nach ihrer *performativen* Leistung bei der Verwirklichung der von dieser Vernunft gesetzten Zwecke, als Verwirklichung des Guten befragt, beurteilt und verstanden. Nur der Staat, der die höchste Form der objektiven Sittlichkeit ausmacht, glaubt Hegel, ist in letzter Instanz die Verwirklichung dieser Idee des Guten, der in seiner historisch gegenwärtig objektiven Gestalt als solcher anerkannt werden soll. Seine historisch gegenwärtige Gestalt ist eben seine moderne Ausstattung, die den politischen Ausdruck des Prinzips der modernen Vernunft und ihrer eigentümlichen Dynamik ausmacht: als Subjektivität, als freier Wille und als Wille zur Macht im Machtverhältnis der einander entgegengesetzten Willen zur Macht.<sup>43</sup>

Wenn nun die allgemeinen Vernunftzwecke im Hinblick auf ihre *Realisierung* befragt sind, sie noch einmal im Sein-Sollen zu postulieren, hieße nach einem Allgemeinen fragen, das von einem realen Zweck getrennt und entfernt ist, wie nach einem Zweck, der von einer wahren Universalität (Allgemeinheit) entfernt und getrennt ist. Nun kann ein Allgemeines, das von einem Realen entfernt und getrennt und ihm abstrakt entgegengesetzt ist, nur ein *Naturgesetz* sein. Als solches ist dieses Allgemeine nur als ein neutrales Instrument bzw. als ein Mittel für die Beherrschung dieser Natur anzusehen, und kann nie ein bestimmter Zweck des frei handelnden Subjekts sein. Ein solches Instrument, das sich von jedem bestimmten Zweck entfernt, kann potentiell als ein Mittel für alle möglichen Zwecke angesehen werden; und es ist nicht schwer, sich dies in einer postmodernen Welt der Möglichkeiten vorzustellen. Andererseits bleibt ein Zweck, der sich von einer wahren Allgemeinheit entfernt und getrennt hat (Gesellschaft, Staat etc.), nur als eine privat subjektive Überzeugung, oder als subjektives moralisches Gebot bestehen, deren objektive Verwirklichungsmittel unbestimmt sind.<sup>44</sup> Deshalb kann ein solcher Zweck keineswegs als Prinzip der politischen Führung des Staates fungieren. So erklärt sich Hegels Ablehnung der Zuordnung der Politik zur Moral, d. h. hier dem *Moralismus* der Subjektivität und die Reduktion des moralischen Gesetzes auf die banale Idee des moralischen Gebots.

Und was nun aus dieser Trennung der normativen Sphäre der allgemeinen Vernunftzwecke resultiert, ist nach Hegels Ansicht eine Denkkonstellation des Geistes, wo wir einerseits das Reich der universellen Gesetze *des theoretischen Verstandes* und andererseits die Welt der *verinnerlichten Subjektivität* bezeugen. Also einerseits die *beobachtende Vernunft* und andererseits die *moralische Weltanschauung*, die uns die *Phänomenologie* vorführt.<sup>45</sup> In einer solchen, der modernen Vernunft eigentümlichen Denkkonstellation, als deren postmoderne Erben wir uns ohne weiteres betrachten können, sind es die verschiedenen Epistemologien, die bei Definition das Vergessen des transzendentalen Arguments der konsequenten Denkungsart verkörpern, die diese konsequente Denkungsart ersetzen. Den Direktiven des Neukantianismus folgend, die die Konsolidierung der Trennung der normativ-prä-

skriptiven Sphäre von der deskriptiven der Fakten aus methodologischen Erwägungen und Überlegungen endgültig vollbringen, versuchen dies Epistemologien a) erstens diese ganze normative Sphäre (als eine Sphäre der Wertungen begriffen) von der Sphäre der reinen Theorie zu entfernen, und dies getreu dem Wertfreiheitspostulat der Theorie. Indem die strikte Neutralität und Objektivität als eine methodologische Grundforderung ihrer deskriptiven Theorien fungiert, verwandeln diese Epistemologien zweitens, gemäß ihrer eigentümlichen Logik, die Deskription in eine Norm und damit in einen Wert par excellence.

b) Aber die Leere, die durch die Evakuierung dieser normativen Sphäre entsteht, verfehlt nicht drittens, Reaktionsformen zu reproduzieren, die sich nur als Regressionsformen der Rationalität, mitten in der Rationalität begreifen lassen: sie tauchen nämlich in Form eines Rückfalls in die Unmittelbarkeit der freigesetzten Subjektivität auf.<sup>46</sup>

III. Die allgemeinen Zwecke der praktischen Vernunft als allgemeingültige Normen im Sein-Sollen postulieren, heißt für Hegel das Problem ihrer Verwirklichung vermeiden.<sup>47</sup> Die praktische Vernunft wird somit zu einer moralischen Weltanschauung der freigesetzten Subjektivität verurteilt, die sich in ihrem unmittelbaren Glauben an Tugend dem Weltlauf der wirklichen, der gesellschaftlich-politisch-geschichtlichen Ereignisse gegenüber *ohnmächtig* verhält. Aber diese Ohnmacht – und das ist Schelling, der uns darauf aufmerksam macht – verrät das Wesen selbst der Vernunft der Moderne, als praktisch-politisch-historische Vernunft: Diese Vernunft bezeugt eigentlich die Ohnmacht der Umwandlung der bestehenden *Gewaltverhältnisse* in *Rechtsverhältnisse*. Es handelt sich also um die Unfähigkeit dieser Vernunft, die politische Verfassung vom kosmopolitischen Standpunkt aus zu realisieren.<sup>48</sup>

Angesichts dieser Ohnmacht führt die konsequente Denkungsart der Philosophie ihr transzendentes Argument jenseits oder über das Andere der praktisch-politisch-historischen Vernunft aus. Diese Denkungsart leitet ihr Argument, der kantschen *Maxime* der *erweiterten Denkungsart* folgend, indem sie sich in den Standpunkt des Anderen versetzt. Dieses Andere taucht hier als *Natur*, und als seine Gabe, als *Genie* auf. Kants *Kritik der Urteilskraft* hatte bereits diese Natur, ausgehend vom transzendentalen Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, so gedacht, als ob eine Intelligenz, ein ursprünglicher Verstand, der teleologischen Einheit der Organen, in der Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetzmäßigkeit zugrundeliegt.<sup>49</sup> Die subjektiv teleologische Urteilskraft hatte auch das Genie als eine Naturgabe begriffen.<sup>50</sup> Schellings *System des transzendentalen Idealismus* verleiht nun dieser Natur eine inhärente Intelligenz, um sie als die *transzendente Vorgeschichte* der Vernunft, des Bewußtseins und der Freiheit zu begreifen.<sup>51</sup> Es handelt sich dabei, nach Schelling, um eine Vorgeschichte, die einer unbewußt teleologischen Intelligenz unterworfen ist, die das Ensemble der unbewußten Vorurteile des Absoluten ausmachen, worauf das Bewußtsein, d. h. die Freiheit in allen ihren Manifestationen beruht. Was das Genie, die Begabung dieser Natur betrifft, so gilt es als

Organ der Ins-Werksetzung der Wahrheit des Absoluten, welche Ins-Werksetzung die unbewußte Vorgeschichte und die bewußte Geschichte der Vernunft, d. h. damit Notwendigkeit und Freiheit in der Kunst versöhnt.<sup>52</sup> Bekanntlich war das Problem einer solchen Versöhnung der Ausgangspunkt von Kants transzendentaler Befragung in der KdUK: nämlich das Problem der Einheit von Natur- und Freiheitsbegriffen, des Sinnlichen und des Übersinnlichen, der theoretischen und der praktischen Gesetzgebung der einen und selben Vernunft.<sup>53</sup>

Wenn man aber eine solche Funktion und einen solchen Status dem Begriff der Natur und dem Begriff des Genies verleiht, so fragt es sich, ob das nicht einen *Verzicht* auf das praktisch-politisch Geschichtliche bedeutet, das heißt damit einen Verzicht auf die Überwindung und Aufhebung der Vorgeschichte (Natur) in der Geschichte, in der Vernunft, in der *Freiheit*? Bedeutet das nicht, im Hinblick auf den Vorrangsgewinn der Kunst von Genie, daß das Problem der praktischen Verwirklichung der allgemeinen und universellen Vernunftzwecke, durch ihre sinnliche Symbolisation, durch ihre *Hypotypose*<sup>54</sup> im Naturschönen und im Kunstwerk von Genie ersetzt ist?

Gerade die Bejahung dieser Fragen ist die These von Odo Marquard.<sup>55</sup> Im Hintergrund von Hegels Diagnose der Vernunft der Moderne (im Anschluß an J. Ritter) in ihrer objektiven Gestalt, und dies ausgehend vom Prinzip der *Entzweiung* zwischen der freigesetzten Subjektivität und der Objektivität der soziokulturell-politischen Wirklichkeit,<sup>56</sup> sieht Marquard im Kursgewinn der auf Kants *Kritik der Urteilskraft* zurückgehenden Naturphilosophie und Genieästhetik eine Ersatzfunktion der praktisch-politisch-geschichtlichen Vernunft. Diese Ersatzfunktion resultiert von der Einsicht in die Ohnmacht der Vernunft der Moderne, als praktisch-politische Vernunft, die bestehenden Gewaltverhältnisse in Rechtsverhältnisse zu verwandeln – welche Rechtsverhältnisse eine Verwirklichungsform der allgemeinen freiheitsbetreffenden Vernunftzwecke bedeuten würden.<sup>57</sup> Schellings romantische Ästhetik durch ihre Theorie des Genies, der Naturbestimmtheit des Genies und des Unbewußten, scheint, nach Marquard, wenn ich hier seine Argumente durch eine Kontext- und Akzentverschiebung übernehmen würde, nicht nur ein philosophischer Versuch zu sein, die höchste Bestimmung und die absolute Bedeutung der Kunst zu retten – nach ihrer Problematisierung und ihrem Ende in Hegels Ästhetik<sup>58</sup> –, sondern auch diese erwähnte Ersatzfunktion der praktischen Vernunft zu erfüllen.<sup>59</sup>

a) So kann z. B. die *Theorie des Genies* in dieser Ästhetik wesentlich als eine Antwort auf die Frage angesehen werden: Wie kann sich eine nicht mehr von sich her schöne geschichtliche Wirklichkeit (d. h. die geschichtlich-gesellschaftlich-politische Wirklichkeit der Moderne – Hegels Atheismus der sittlichen Welt<sup>60</sup>) trotzdem in Form einer schönen Kunst ausdrücken? Es muß ein Organ geben, das Schönheit, da, wo Schönheit in der vorhandenen wirklichen Welt nicht mehr zu finden ist, in die Wirklichkeit allererst hineinbringt: also ein Organ, das die Welt nicht nachahmt, sondern das die Wirklichkeit durch Kunst überbietet. Dieses Überbietungsorgan ist das *Genie*.<sup>51</sup>

b) Was die Naturbestimmtheit des Genies in dieser

Ästhetik anbetrifft, also die *romantische Theorie der Natur*, so kann sie wesentlich als Antwort auf die Frage gelten: Woher bezieht das Genie seine Überbietungskraft? Diese Überbietungskraft kann nicht aus der geschichtlich-gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit, als einer gottverlassenen und entzauberten geschichtlichen Welt, bezogen werden. Diese Kraft muß von einem *anderen* Ort kommen, nämlich von einem Ort, der nicht gesellschaftlich-politisch-geschichtlich korrumpiert ist. Dieses Andere ist das *Anderere* der Geschichte, des Bewußtseins, der Freiheit, und es meint zugleich die *Vorgeschichte* derselben. Dieses Andere ist die *Natur*.<sup>62</sup>

c) Was schließlich die *Theorie des Unbewußten* anbetrifft, so kann sie als Antwort auf die Frage angesehen werden: Wie kann eine solche Natur gleichwohl *gegenwärtig* sein, wenn der geschichtliche Mensch sie doch *hinter sich* hat? Ihre Antwort ist: die Natur sei *unbewußt* präsent.<sup>63</sup>

Dieser Status des Unbewußten in der romantischen Ästhetik von Schelling kann so als ein Versuch betrachtet werden, die Natur vor der Geschichte zu retten und ihre Auferstehung durch Kunst zu produzieren – übrigens eine nicht ganz unbedeutende Idee in der Ästhetik der kritischen Theorie von Benjamin und Adorno. Dieser Rettungsversuch findet durch die Vermittlung von Genie, und dies angesichts der Geschichte, angesichts einer korrumpierten, gottverlassenen sozio-politischen Wirklichkeit als Zwangszusammenhang statt.

Besagt eigentlich eine solche Berufung auf Natur und auf ihre heilsversprechende Kraft nicht eine Regression der Rationalität der Moderne, die durch die freigesetzte Subjektivität in die Wege geleitet wird? Die Weiterführung dieser Romantik wird in der Tat bezeugen, daß diese Rückkehr auf die ursprüngliche Natur durch Geniekunst kein ewiges Heil mit sich bringt, sondern eher einen ephemeren und augenblicklichen Trost.<sup>64</sup>

Wenn nun diese Berufung auf Natur und Geniekunst auf das Ephemere und Flüchtige hinausläuft, dann fragt es sich, ob ihre Erfahrung nicht dazu führt, eine *andere* Natur als die rettende und heilende zu entdecken: nämlich eine gefährliche und zerstörerische, wie z.B. diejenige des Menschen? In der Tat scheint dies der Fall zu sein: die Erfahrung der Geniekunst entdeckt eine solche Natur.<sup>65</sup> Angesichts einer solchen Entdeckung, bemerkt Marquard, ist auch die romantische Ästhetik nicht mehr eine Ästhetik des Schönen, sondern ganz im Gegenteil eine Ästhetik des *Nicht-mehr-Schönen*: d. h. des Erhabenen, des Tragischen, des Dramatischen, des Komischen, des Ironischen etc. Die romantische Ästhetik überhaupt, und dies durch ihre Entschränkung des Kunstfähigen, legt diese Dimension des Nicht-mehr-Schönen frei.<sup>66</sup>

Vielleicht aber bringt diese Ästhetik damit eine andere Wahrheitsdimension durch die Kunst und in der Kunst zur Geltung, die hier gerade Marquard einfach außer Acht läßt: indem nämlich die romantische Ästhetik vom *normativen* Status der *Idee* des Kunstwerks ausgeht, tritt eigentlich diese andere Wahrheitsdimension entscheidend zu Tage. Es ist das Verdienst von W. Benjamin, dies im Zusammenhang seiner Analyse und Rezeption des Begriffs der romantischen Ironie gezeigt zu haben, worauf ich hier abschließend kurz hinweisen möchte.<sup>67</sup>

Wenn in der Tat die Kunst als die Gestalt des *Wahren*

im absoluten Idealismus auftaucht, *sie* in der romantischen Ästhetik als *normative Idee* postulieren<sup>68</sup> heißt für Benjamin, daß dieses Wahre durch die praktisch-politisch-historische Vernunft nicht Wirklichkeit geworden ist. Also von der *normativen Idee* der Kunst ausgehend, sowohl die *Form* wie den *Inhalt* des Kunstwerks der Ironie unterwerfen<sup>69</sup> – Ausgangsbasis von Benjamins Begriff der *Ruine* wie auch von Adornos eigentümlichem Verständnis des Hegelschen Begriffs der *bestimmten Negation*<sup>70</sup> – heißt, durch diese Art Dekonstruktion (Derrida), die Wahrheit des durch die praktisch-politische Vernunft *Nichtrealisierten* offenbaren. Damit kehrt, wie man sieht, die von Schelling verlassene Dimension der praktisch-politischen Vernunft zurück.

Wie steht es also mit der Autonomie der Philosophie in ihrem Verhältnis zum Politischen, angesichts der Einsicht, daß ihr Schicksal unvermeidlich mit dem Politischen, im weitesten Sinne des Wortes, verbunden ist; also angesichts der Erfahrung, daß die Berufung auf das Andere der praktisch-politischen Vernunft keineswegs die Elimination der letzteren, vielmehr ihre verdrängte Präsenz in der Gestalt dieses Anderen bezeugt? Bedeutet überhaupt Autonomie nicht eine bloß negative Freiheit, sondern Einsicht in die Eigengesetzlichkeit der Freiheit, dann ist die Erfahrung dieser Eigengesetzlichkeit in der konsequenten Denkungsart der philosophischen Theorie die Erfahrung der Wahrheit des *Selbst* im *Anderen*.

#### Anmerkungen

- 1 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, PHB Meiner, § 40. (KU)
- 2 Kant, *ibid.*
- 3 Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* in *Ausgewählte kleine Schriften*, Taschenausg. der PHB, S. 1–8.
- 4 KU, § 40.
- 5 *Kritik der reinen Vernunft*, PHB, Meiner, A-134-135, B-173-174, Anmerkung zur transzendentalen Urteilskraft.
- 6 KU, *ibid.*
- 7 KU, *ibid.*
- 8 Vgl. mein Artikel: *De quel droit?* im Sonderheft von *Critique*, *Vingt ans de pensée allemande*, Okt. 1981, Nr. 413, S. 1131–1144. Paris.
- 9 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 4. Aufl. Tübingen 1975.
- 10 Gadamer, *op. cit.* S. 250–360.
- 11 J. L. Austin, *How to do things with words*, Oxford, 1962. J. R. Searle, *Speech acts*, Cambridge, 1969.
- 12 K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde, Suhrkamp, 1976. Vom selben Autor, *Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, in: *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, 1976. J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, in: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, 1971. Vom selben Autor, *Was heißt Universalpragmatik?* in *Sprachpragmatik und Philosophie*, (hrsg. v. K. O. Apel), *op. cit.* Vgl. auch, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp 1981.
- 13 J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, coll. „Critique“, 1979.
- 14 Vgl. unten, Pkt. I.
- 15 Vgl. unten, Pkt. II.
- 16 Vgl. unten, Pkt. III.
- 17 KU, Einleitung.
- 18 *Kritik der praktischen Vernunft*, PHB, Meiner, Vorrede S. 31.
- 19 KU, § 40.
- 20 KU, Einleitung, S. 11f.
- 21 KU, § 84.
- 22 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, PHB, Meiner, S. 48.
- 23 In: *Ausgewählte kleine Schriften*, PHB S. 23–61.
- 24 *op. cit.* S. 28–29.
- 25 *op. cit.* S. 34.
- 26 *op. cit.* S. 25.

- 27 op. cit. S. 23–30.  
 28 op. cit. S. 27–28.  
 29 KU, § 40.  
 30 KU, Einleitung, auch § 75.  
 31 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, S. 69–104.  
 32 *Metaphysik der Sitten*, PHB, Meiner, § 53–62.  
 33 ibd. § 42.  
 34 ibd. Einleitung in die Rechtslehre, § B.  
 35 Kant, *Sämtl. Werke*, Cassirer, Bd. VI, S. 467f.  
 36 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, PHB, § 337. Vgl. in diesem Zusammenhang J. Habermas, *Über das Verhältnis von Politik und Moral*, in: *Das Problem der Ordnung* (Hrsg. H. Kuhn), München 1960, S. 94–117.  
 37 Hegel, *Differenz...*, PHB, S. 8–25. *Phänomenologie des Geistes*, PHB, Einleitung, u. VI.  
 38 *Phän. d. G.*, Einleitung.  
 39 Vgl. mein Artikel, *De quel droit?* (Anm. 8).  
 40 *Phän. d. G.*, S. 189f.  
 41 *Phän. d. G.*, Einleitung.  
 42 *Wissenschaft der Logik*, PHB, Bd. II, S. 383–506. Vgl. auch *Enzyklopädie*, PHB, § 206–212.  
 43 *Grundlinien...*, § 270–358.  
 44 Odo Marquard, *Hegel und das Sollen*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 1964, S. 116ff.  
 45 *Phän. d. G.*, Kapt. V, VI.  
 46 Vgl. mein Artikel, *De quel droit?*  
 47 Vgl. O. Marquard, op. cit.  
 48 O. Marquard, *Kant und die Wende der Ästhetik*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1962, Bd. 16 S. 231–243, S. 362–374. Auch vom selben Autor, *Über einige Beziehungen zwischen Ästhetik und Therapeutik in der Philosophie des 19. Jhdts.*, in: *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, hrsg. v. Frank u. G. Kurz, Suhrkamp. Vgl. auch H. G. Sandkühler, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, 1968.  
 49 KU, erste und zweite Einleitung.  
 50 KU, § 46–50.  
 51 In: Schellings Werke, Ausg. M. Schröter, Bd. II, S. 327–634.  
 52 Schelling, op. cit., Bd. II, S. 612–634.  
 53 Kant, KU, Einleitung.  
 54 Kant, KU, § 59.  
 55 O. Marquard, *Kant und die Wende der Ästhetik*, op. cit.  
 56 J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, ed. Suhrkamp, 1965.  
 57 O. Marquard, ibd.  
 58 Hegel, *Ästhetik*, Aufbau-Verlag, Berlin-Weimar, 1965, Bd. I, S. 22.  
 59 O. Marquard, *Zur Bedeutung der Theorie des Unbewußten für eine Theorie der nicht mehr schönen Kunst*, in: *Poetik und Hermeneutik*, 1968, hrsg. v. Hans-Robert Jauss.  
 60 Hegel, *Grundlinien...*, Vorrede, S. 7.  
 61 O. Marquard, *Zur Bedeutung...*, S. 383.  
 62 O. Marquard, op. cit. S. 383–84.  
 63 O. Marquard, op. cit. S. 384–85.  
 64 O. Marquard, op. cit. S. 385.  
 65 O. Marquard, op. cit. S. 385.  
 66 O. Marquard, op. cit. S. 386.  
 67 W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Suhrkamp, 1973. Ges. Schriften, Bd. I, 1, S. 7–122.  
 68 Benjamin, op. cit. S. 87–109.  
 69 Benjamin, op. cit. S. 72–86.  
 70 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in Ges. Schriften, Bd. I, 1, S. 336–365. Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947, S. 36f. Ästhetische Theorie, Suhrkamp, 1973.

## Kurzfassungen der einzelnen Beiträge

### Michael Benedikt

#### DAS ELENDE DER FUNDAMENTAL- ONTOLOGIE ANGESICHTS DER KRITISCHEN ANTHROPOLOGIE

Das *Elend der Fundamentalontologie* zeigt sich zunächst als uneinholbares Geheimnis des Seins auf der Basis einer unvollständigen Analyse des je schon unvollendeten In-der-Welt-Seins im Sinne einer Halbwelt. Die Kritik am Elend der Fundamentalontologie ist zunächst präsent in den Hegel-Schulen oder seitens der Linken. Gegenläufig dazu ist der Positivismus Carnaps und der Behaviourismus Ryles ein Vorwurf gegen die Fundamentalontologie Heideggers und wirft ihr Wissenschafts- und Verfahrensphobie vor.

I. Bestreitung des Vorranges der Fundamentalontologie vor der kritischen Anthropologie

Durch Hervorbringung dreier wesentlicher Argumente

versuchen bereits Ortega y Gasset, Hannah Arendt oder Dietmar Kamper, Heideggers Anspruch der Fundamentalontologie im *positiven* Sinn streitig zu machen.

1. Argument des Sich-in-Frage-Stellens auch ohne ausdrücklichen Seinsbezug. Es besteht immer noch eine anthropologisch-seinsgeschichtliche Differenz. Diese bloß aus der phänomenologisch-seinsgeschichtlichen Reflexion auslegen zu wollen, ist Husserls und Heideggers idealistisches Erbe.

2. Kulturgeschichtliche Tendenz, Handlungs- oder Intentionsbereiche in eine Metaebene des zumeist Interessanten als Tendenz zum Ganzen zu sublimieren, dieser Sphäre das Leitmotiv, den Grundton einer Stiftungs- oder Verbindlichkeitsaussage zu geben.

3. Heidegger verfällt in bloße dialektische oder komplementäre Ableitbarkeit des theoretisch-begründeten Verfahrens unserer deskriptiven Erklärungsschematen aus jeweils vorausgesetzten Dimensionen der Lebenswelt. Zentrale Frage unseres Untersuchungsganges: Wir unterscheiden anthropologisch-faktisch, was Natur, auch

Geschichte aus uns macht von dem, was wir aus diesen als aus uns zu tun haben. Die verbindliche Lösung der Seinsfrage aufgrund jetzt der *anthropologischen Differenz* setzt aber eine positive Vermittlung als eines zu *erweiternden empirischen Charakters* des Faktums der Vernunft voraus; dieser kann sich in jeweils Eigentlichkeit oder Uneigentlichkeit entfalten. Andererseits ist die Sublimation der Uneigentlichkeit unseres vermittelnden empirischen Charakters immer schon ausdrücklich in die *Relationsbedingungen* der die Natur-Geschichte auf uns her vermittelnden oder sublimierenden Mittel-Zweck-Bedingungen eingebunden.

II. Das Idiom der „anthropologischen Differenz“ ist präzise in Kampers Analysen zur Diskussion gestellt.

Mein eigener Vorschlag zu einer weiterführenden kritischen Anthropologie wie auch Details zu einer Verelendungsthese, die als solche auf Helms' und Adornos Marx-Rezeption zurückgeht. Wittgensteins Größe und Bedeutung für den philosophischen Diskurs und dessen eigentümliche Therapie, sowie der Denkweg und das Werk Heideggers, werden trotz vieler Kritiken immer wieder als das Bleibende vorgestellt. Zwischen beiden hält sich von Anfang an eine Einsicht, ein Gedanke, der sich von Vico, Herder, Voltaire und Kant, vom frühen Hegel zum frühen Marx, von Peirce und Dilthey bis zur Gegenwart zieht. Diese kritische Idee einer Anthropologie bringt den Menschen als Naturwesen, gegenüber der Sprache der Naturerkenntnis, zur Geltung. Andererseits drängt sich mit Bezug auf unsere Handlungsspontaneität die Forderung eines *ausgezeichneten Bezugs-Rahmens* auf. Entgegen Heideggers These von der Weltvergessenheit des Natur-Seins herkömmlicher anthropologischer Ideologie stellen wir fest, daß der Primat der Welt vor Natur nichts Neues ist. Der Gegenstand pragmatischer Lebenswelt wird immer schon *als Sache an sich selbst* betrachtet, wogegen die technisch oder wissenschaftlich verfaßte natürliche Erfahrungsrealität im Sinne einer Komplexion von *materieller und formaler Natur* bloß auf Erscheinung geht. Erst seit Dilthey und teilweise Peirce's vorläufiger Verwerfung der Liaison von Teleologie und Philosophie wird die letztere teils in den Positivismus festgeschrieben, andernteils kommt die erstere dadurch nicht bloß nur noch als gesellschafts-kritisches Fach in Betracht, sondern eröffnet erneut den Zugang zur Lebenswelt als Ursprungsort von methodologischer Begriffsbildung und kritischer Entwurfs-potenz der Spontaneität der In-der-Welt-Seins in seiner sprachlichen Verfaßtheit.

III. Das Schwanken Heideggers gegenüber dem anthropologischen Idiom aus der Sicht der Kritiker und deren Metakritik

Seine Fundamentalphilosophie wird als attraktive Verleumdung unserer Lebenswelt im angemessenen Jargon der Eigentlichkeit (Adorno), der Einsicht in unsere psychische (existentielle) Verfaßtheit und mit Bezug auf ein Verfehlen gelungener Sprachpragmatik (Ryle) gegenüber einer referentiellen Analysis deskriptiver Sprache vorstellig gemacht.

Zur metakritischen Reflexion: In frühen Studien Hegels und Husserls taucht eine Gestalt der Anthropologie gegenüber der bloß partiellen teleologisch-pragmatischen Naturlehre des Menschen auf, ohne allerdings deren Differenz zur Nativität oder Natalität vorzunehmen, wie sie

später Heidegger vergeblich mit seinem Generations-Begriff zu fassen trachtet. Ebenso vergißt die gegen Kant gerichtete Referenz auf den Endzweck des Praktischen, die Vermittlung von Ästhetik und Teleologie betreffend: Transport des Ästhetischen aus der aufgeklärten Harmoniebetrachtung theoretischer Einsicht in eine Gestaltsform praktischer Vernunft, zugleich mit dem Transport der Teleologierezeption aus dem pragmatisch-kontingenten „*moralement possible*“ in eine dialektische Modifikation des eindeutigen Erkenntnisinteresses: Ästhetik wird zur Vorschule der Praxis, Teleologie zur Vollendung der technischen Theorie. Andererseits wird jedoch Kants Modernität verdrängt, die neue theologische Einheit von gewendeter Teleologie und gewandelter Ästhetik zugunsten einer Basisstruktur der Anthropologie umzuformulieren. Nur hier könnte der Nietzschesche Kurzschluß eines Übermenschen als Ersatzhandlung des Gattungswesens seinen Ursprung haben. Weder die Umkehr des aristotelischen anthropologos durch Nietzsche noch die Abwertung der Anthropologie zur undifferenzierten, bloß reflektierten Natur-Teleologie betrachten aber die Souveränität des Weltwesens. Ebenso verbietet sich jene Ablösung einer Entschlüsselung; somit also dem Transport von pragmatischem Sprachgebrauch in die Typik der Referenz auf eine gemeinsame Welt und ihre kollektive Sprache nicht zugänglich ist. Erst die durch Kants Differenz von Typik und Schematik der Sprachform eindeutig vorge-tragene Differenz zwischen *Arten des Sprachgebrauchs* und der Abgehobenheit der universalen kollektiven Wahrheitsfunktion des Sprachhorizontes ist die weitere Differenz von Sprache und Schrift freigegeben.

IV. Zu den verschiedenen Formen der Verkürzung von Anthropologie, die sich von Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein her anbieten

Sinn von Sein wird weder als Entzug dieses Sinnes aufgrund der Ableitbarkeit der logischen Formen unseres gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, gesellschaftlichen Handelns, künstlerischen Schaffens aus diesem Entzug indirekt exponiert noch auch als schlüssige Ebene der Korrespondenz zwischen den jeweils vorherrschenden Weltentwürfen und den analog zur Spannung von Hegels Geistesepochen und Spenglers Kulturphasen perzipierten Seinsmodellen aufgewiesen. Die von Heidegger als Erweiterung der Lebenswelt exponierte *Welt-dimension* gegenüber der Naturdimension, Umkehr der sonst vorherrschenden Ontologie, wird, gerade was das jetzt erforderte Wechselspiel von „Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit“ betrifft, immer nur verkürzt angesetzt. Die prekärste Verkürzung und Verelendung aber liegt in der so wertvollen temporalen Analyse der *Uneigentlichkeit* selbst.

Als Bilanz der von Heidegger selbst zuletzt zum Elend degradierten Untersuchung der phänomenologischen Fundamentalontologie bleibt unsere angebliche Ohnmacht vor dem Ereignis Technik, die Flucht von Institutionentheorie und ihrem Ideologie-Überschuß ebenso wie die Verdrängung der Tauschabstraktion in unpolitische Ästhetik Sache des Anspruchs für die Postmoderne. In keinem Fall gelingt die strukturelle, logische oder ontologische Ableitung des im Gegebenen Gefragten aus dem als vorgegeben Angenommenen, wie dies für gewöhnlich als abduktive Schlußform bezeichnet wird.

**Vincent Descombes**

## THE SOCIALIZATION OF HUMAN ACTION (synopsis)

- I I call *socialization of human action* a change by which the theory of action becomes sociology.
- II In the second section of my paper, I distinguish between a weak sociological thesis ("special sociology of action") and a strong thesis ("general sociology of action").
- III Since we want to clarify the concept of society, it is worth remembering that the use of the word stems from Roman Law. In the language of Roman jurists, a *societas* was a contract originating various obligations towards the partners.
- IV In modern social theory, the word *society* is sometimes used in a political sense (society as civil society) and sometimes in a sociological sense (society as social system).
- V There is a logical difference between the political and the sociological senses of the word *society*.
- VI Total socialization of the whole of one's activities and operations is logically impossible.

**Daniel Eckert**

## ENDE ODER VOLLENDUNG DER PHILOSOPHIE?

### Die Anthropologie und das Relativismusproblem

Ob sich nun, wie Kant glaubte, die Grundfragen der Philosophie auf die Frage nach dem Menschen zurückführen lassen (und ob er das in dieser Weise überhaupt glaubte) oder nicht, so haben diese seitdem jedenfalls in immer größerem Maß anthropologische Stellungen und Beantwortungsversuche erfahren, so daß sich die Ausgangsfrage fast automatisch zu der Frage nach der Deutung und Bewertung dieses philosophiegeschichtlichen Phänomens verschieben muß.

Während noch Scheler dieses Phänomen, das Feuerbach als die Vollendung der Philosophie herbeigeseht hatte, „mit Befriedigung feststellen“ konnte (vgl. „Die Stellung des Menschen im Kosmos“, Vorrede), sollte Heidegger darin im Gegenteil das letzte Stadium des in ihrer Auflösung in die Wissenschaften bestehenden Endes der Philosophie sehen.

Da nun dieser Auflösungsprozeß in dem Maß notwendig in den Relativismus führt, als dadurch auch das traditionellerweise als rationalitätsverbürgend angesehene epistemologische Interpretations- und Bewertungssystem der philosophischen Erkenntnis- bzw. Wissenschaftstheorie (der sogenannte harte Kern der Philosophie) in die Einzelwissenschaften disseminiert wird (auf deren Ebene sein Alternativenlosigkeitsanspruch natürlich nicht mehr ohne Zirkel zu begründen ist), kann der Relativismus als das untrügliche Kennzeichen des Endes der Philosophie angesehen werden.

Kein Diskurs aber ist dem Relativismus wohl so sehr

ausgesetzt wie die Anthropologie, in der ja bekanntlich jede allgemeine Theorie des Menschen, gerade insofern sie auch eine Theorie seines Erkenntnisvermögens impliziert, in dem grundsätzlichen Verdacht steht, nur eine strategische Festschreibung und Universalisierung des jeweiligen ideologischen, kulturellen bzw. (wissens-)soziologischen Standorts ihres Subjekts zu sein.

Für die philosophische Anthropologie-Diskussion ergibt sich daraus unweigerlich die radikale Frage, wie denn ein Diskurs fortzusetzen sei, der mit dem Menetekel des Relativismus in Permanenz das Ende der Philosophie an die Wand schreibt.

Wenn diese Frage überhaupt gestellt und nicht positivistisch verstellt oder spekulativ entstellt wird, so wird sie heute im allgemeinen damit beantwortet, daß eine sinnvolle Fortsetzung des anthropologischen Diskurses nur in Form einer um die Kritik der anthropologischen Erkenntnis ergänzten, *kritischen Anthropologie* möglich sei, deren Erfolgskriterien aber keine anderen sein können als die Fähigkeit ihr Scheitern zu erklären, so daß sie insofern mit Kants Worten als „transzendente Anthropologie“ bezeichnet werden könnte, als sie gewissermaßen auf den Bedingungen der Unmöglichkeit anthropologischer Erkenntnis im Sinne einer definitiven begrifflichen Festschreibung des Menschen aufbauen muß, die grundsätzlich darin bestehen, daß die Interpretation von intentionalen Handlungen sprechender Subjekte von deren prinzipiell nicht-antizipierbarer Selbstinterpretation abhängig ist, ohne die sie gar nicht als solche identifiziert werden könnten.

Alle Versuche (von der Existentialanthropologie über die Kritische Theorie bis zur Transzendentalpragmatik), am Leitfaden von Begriffen wie Reflexion, Subjektivität und Selbstbewußtsein diese sprachpragmatischen Bedingungen der Unmöglichkeit einer definitiven begrifflichen Festschreibung des Menschen nun zu dessen Wesenseigenschaften zu transformieren aber mußten schon daran scheitern, daß deren dadurch implizierte Ontologisierung im Sinne von Quines ontologischer Relativitätsthese so weit unterdeterminiert ist, daß, wie ja bekannt, in jedem Fall Gegenbeispiele gefunden oder mit Hilfe von Gedankenexperimenten erfunden werden können.

Wie kann nun überhaupt die philosophische Anthropologie-Diskussion einen Anschluß an den anthropologischen Diskurs finden, der sie nicht zugleich in dessen relativistischen Problembereich einschließt? Die Antwort auf diese Frage kann m. E. nur in der Dekonstruktion der traditionellen begrifflichen Festschreibungen des Menschen durch eine *negative Anthropologie* bestehen, die nicht nur das anthropologische Relativismusproblem ideologiekritisch exploitiert, sondern die anthropologische Hypostasierung der sprachpragmatischen Bedingungen der Unmöglichkeit anthropologischer Erkenntnis zu Wesenseigenschaften des Menschen dadurch destruiert, daß sie diese begrifflichen Festschreibungen durch die Entgrenzung ihres Bedeutungsbereichs disseminiert, indem sie z. B. zeigt, daß alle Kriterien für die Zuschreibung von Selbstbewußtsein auch auf Turing-Maschinen zutreffen – wobei sie sich immerhin auf so illustre Vorläufer wie Kleist in seiner Schrift über das Marionetten-Theater berufen könnte.

Heinrich Kleiner

### SOZIOBIOLOGIE UND INSTITUTIONEN-LEHRE. Ein kritisches Konzept der Kultur-anthropologie

Der Titel dieses Vortrages will nicht suggerieren, daß die theoretische Synthese von Soziobiologie und Kultur-anthropologie, deren zentrales Thema die Institutionenlehre ist, schon geglückt sei, sondern eine für die moderne Kultur- und Sozialanthropologie hochbedeutsame Aufgabe formulieren und die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Durchführung kritisch erörtern. Eine Theorie des in Gestalt von Institutionen sich objektivierenden und auf Dauer stellenden menschlichen Sozialverhaltens, welche biologische, fundamentalanthropologische und kulturtheoretische Forschungsergebnisse in befriedigender Weise zu vereinigen vermag, existiert vor allem deshalb noch nicht, weil die sehr junge Disziplin „Soziobiologie“ noch nicht den Entwicklungsstand einer methodisch konsolidierten, theoretisch konsistenten Wissenschaft erreicht hat. Viele soziobiologische Theoriekonzepte verwenden Begriffe der Evolutionstheorie unkritisch zur Erklärung komplexer soziokultureller Verhältnisse und verfallen dadurch einem kurzschlüssigen biologistischen Reduktionismus. Theoretisch erscheinen nur jene Theorieansätze, die das menschliche Sozialverhalten aufgrund der erfahrungswissenschaftlich völlig korrekten und aufsehenerregenden Forschungsergebnisse der Vergleichenden Verhaltensforschung (Ethologie) zu erklären trachten. Aber auch die Ergebnisse der Ethologie können für eine umfassende Theorie des menschlichen Sozialverhaltens nur dann fruchtbar gemacht werden, wenn sie in eine interdisziplinäre Gesamtheorie vom Menschen integriert werden, deren Erarbeitung sich die Philosophische Anthropologie zum Ziele gesetzt hat.

Dieser Vortrag unternimmt den Versuch, in skizzenhafter Form den Entwurf eines philosophisch-anthropologischen Theoriekonzeptes vorzuführen, das biologische (evolutionstheoretische bzw. phylogenetische und ethologische) Tatsachenerkenntnisse so zu verarbeiten trachtet, daß die anthropologischen und kultur-anthropologischen Grundprobleme (die Sonderstellung des Menschen in der Natur und die einzigartige Konstitution des Menschen, seine Bewußtheit, seine Sprachfähigkeit und sein kulturelles Schaffen) unverkürzt zum Austrag gelangen können.

Helmut Kohlenberger

### SPIEL UND PROZESS ALS ANTHROPOLOGISCHE GRUNDKONFIGURATIONEN

Spiel und Prozeß sind Grundkategorien menschlicher Lebensform und deren kultureller Gestaltung. ‚Prozeß‘ ist längst ein Grundwort der traditionellen europäischen Philosophie seit der Neuzeit geworden, das Spiel ist eher ein kryptophilosophisches Problemfeld, von der offiziellen Philosophie scheu umgangen. Die traditionelle europäische Philosophie hat die Konfiguration ‚Prozeß‘ nicht ohne Transformation der apokalyptischen Vision des Endgerichts am Ende aller Tage aufgegriffen. Bei Hegel wird

erfolgreich die Weltgeschichte als Weltgericht konzipiert. Seither haben argumentative Geltungsansprüche in geregelten Verfahren faktische Normativität – auf eine logisch unableitbare Weise sind sie sekundiert von kollektiver Gewaltanwendung im Krieg usw. Das Prozeß-Denken ist der Versuch, in zunehmend automatisierten technischen Verfahren Legitimation zu erzeugen.

Damit spielt sich ein Regelsystem ein, das erst allmählich diskursfähig wird: Spiel ist – wie Wittgenstein sagt – ein Begriff mit unscharfen Rändern. Für ihn ist Sprechen ein Spiel. Welches Wort wann „kommt“? Das zu erkennen hängt von den charakteristischen Begleiterscheinungen ab. Im Unterschied zu anderen Autoren ist Wittgenstein vorsichtig genug, seine Konzeption nicht zum Weltbild zu steigern, von einer Art „Weltsymbolik“ im Spiel zu schwärmen – wie beispielsweise Eugen Fink (Heidegger überlesend). Nur auf Kosten der Philosophie, im Verzicht aufs große System wird Spiel ein Grundwort des Denkens.

Es scheint keine Brücke zwischen Prozeß und Spiel zu geben. Roger Caillois hat mit seinen vier voneinander unterschiedenen Spielkategorien (Wettspiel, Glückspiel, Mimicry und Ekstase) Koordinaten bereitgestellt, die es erlauben, archaische und rationale Kulturen zu unterscheiden. Diese Unterscheidung hilft auf der Diskursebene zu einer Korrelierung, die dem etwa bei Derrida ins Philosophische eingemeindeten psychoanalytischen Diskurs gerecht wird.

Peter Lüftenegger

### DAS MENSCHENBILD DES FRÜHEN MARX UND DER AUSTROMARXISMUS

Das Menschenbild des frühen unterscheidet sich nicht wesentlich vom späteren Marx. Schon in den ökonomisch-philosophischen Manuskripten wird der Mensch als Wesen beschrieben, das von ökonomischen Gegebenheiten und von historisch-dialektischen Verhältnissen bestimmt ist.

Die wichtigsten Vertreter des Austromarxismus, Max und Friedrich Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding und Karl Renner, waren ursprünglich keine Marxisten und kommen aus dem „bürgerlichen“ Lager und hatten eine ausgeprägte intellektuelle Identität. Marx haben sie über dritte kennengelernt, und hier hat vor allem Karl Kautsky eine wichtige Transmissionsfunktion ausgeübt. Kautsky hatte eine ebenso deutliche Hegel-Aversion wie eine Präferenz für Kant. Otto Bauer meinte, bei Hegel interessiere ihn eigentlich nur das Stück Kant, das in ihm stecke. Der Revolutionsbegriff („die ungesellige Gesellschaft“ bei Kant), die Staatsauffassung, der Geschichtsoptimismus wurden von den Austromarxisten bei Kant angeliehen und marxistisch „verbrämt“. Max Adler reduziert im wesentlichen den Marxismus auf eine materialistische Geschichtsauffassung und führt ihn im übrigen auf den erkenntniskritischen Idealismus Kantscher Prägung zurück. Die Prinzipien des „ethischen Sozialismus“ haben bei Adler universelle Geltung – ganz im Sinne Kants. Adler glaubte an eine totale Erlösung der Menschheit und an eine konfliktfreie Ordnung, die allein auf dem moralischen Bewußtsein ihrer Teilnehmer beruht.

**Karl Müller**

## GRUNDBEDÜRFNISSE

Das Ziel dieser Arbeit liegt im wesentlichen darin, ein plausibles Konzept von Grundbedürfnissen wieder einzuführen, über Restriktionen, welche Grundbedürfnisse mit dem Bereich der sozialwissenschaftlichen Theorienbildung verschränken und über inhaltliche Festsetzungen, die sich primär an jenem Konsens orientieren, der sich im Bereich internationaler Organisationen über Grund- und Freiheitsrechte herausgebildet hat, kann die gesuchte, gesellschaftstheoretisch vermittelte „Operationalisierung“ von Grundbedürfnissen verhältnismäßig einfach gewährleistet werden.

Überraschend ist's hingegen, daß diese sehr unkomplizierte, wenig kontroversielle Fassung von Grundbedürfnissen hinreicht, um substitutiv alles, was anthropologisch wohlfundiertere Bedürfnistheorien je bereitstellen könnten, auch zu leisten. Der Grund dafür liegt darin, daß gegenwärtig und in den kommenden Jahrzehnten selbst eine Erfüllung *minimaler* Bedürfnisniveaus nicht gewährleistet werden kann: Der unausgesetzte Skandal einer an sich reichen, aber extrem ungleich verteilten weltweiten Gesellschaft entlastet – auf nahezu absurde Weise – für die Gegenwart von jeder komplexeren Begründungsproblematik. Dies bedeutet, daß derzeit eine empirisch kontrollierte, handlungs- und orientierungsrelevante Bedürfniskonzeption erreicht werden kann, die – konsensual zudem abgesichert – an der üblichen Sein-Sollen-Problematik vorbeiführt. Freilich wird auch damit nur ein verhältnismäßig kleines Set an Fragen, was getan werden sollte, beantwortbar. Aber für die eine Weltgesellschaft sind's immerhin die dringlichsten.

**Otto Pfersmann**

## ANTHROPOLOGIE BEI LEIBNIZ

Das Referat arbeitet auf zwei Achsen, einer methodologischen, die von der Frage ausgeht, welche Begriffe für die Konstitution eines Wissens über den „Menschen“ erforderlich sind und unter welcher Zielsetzung sie überhaupt erforderlich erscheint, und einer historisch-problematistischen, die anhand einiger Texte von Leibniz zu zeigen versucht, daß nach dessen Konzept niemals biologische Gattungen, sondern nur Formen des Umweltbezuges analysiert werden können. Als einzige Konstante fungiert hier der Verstand, der eine dynamische Größe darstellt, die auf ein Maximum an wechselseitigen Differenzierungen und Relationen aller Umweltelemente ausgerichtet ist. Daraus folgt Leibnizens Theorie des gesellschaftlichen, politischen und biologischen Wandels sowie die Grenze, die er der Entwicklung der Gattungen gesetzt hat: umso fortgeschrittener der Intellekt, umso mehr Freiheit hat er auch, anders zu handeln als seine Tendenz es ihm nahelegt.

**Wolfgang Pircher**

## DES LEBENS ÜBERFLUSS – Anthropologisches in Adam Smith' „Wealth of Nations“

Die aufgeregten Diskussionen, die der Publikation der „Bienenfabel“ von Bernard Mandeville folgten, fanden ihren Anlaß nicht so sehr in der Darstellung des Luxus und unmoralischen Wohllebens überhaupt, sondern in der Konstruktion einer Alternative: unmoralisches Wohlleben oder moralisches Elend. Eine moralische Gesellschaft ist nach Mandeville notwendig eine, die sich mit ihrem materiellen Elend abfinden muß, am Eischeessen der Vorväter Geschmack finden muß.

Der so thematisierte Konflikt zwischen Moral und Ökonomie setzt sich noch in der Smith-Rezeption des 19. Jahrhunderts fort, wo der (ökonomische) Egoismus, wie er von Smith in „Wealth of Nations“ als handlungsbestimmend vorgetragen wird, der (moralischen) Sympathie der „Theory of Moral Sentiments“ entgegengesetzt wird. Zwei divergierende Motive sozialen Handelns – das „Adam Smith Problem“. Der Luxuskonsum wäre prototypisch für eine extrem egoistische Handlungsweise. Bei Smith hat sich aber der Luxus in den Reichtum der Gesamtgesellschaft überhaupt aufgelöst und ist kein gesondertes Thema mehr. Auch entspringt der Reichtum der Nationen nicht mehr, wie noch der aristokratische Luxus (wie dies Georges Duby zeigt), der gewaltsamen Ausbeutung der Arbeitenden, sondern einer bestimmten Organisationsform der Gesellschaft – der Arbeitsteilung. Der Überfluß begründet sich nun nicht mehr über eine Aneignungsform, die nur indirekt produktiv wirken kann, sondern durch eine Form der Produktion, die es vielen ermöglichen soll, im „Überfluß“ zu leben, selbst den Arbeitern. Damit ist die natürliche Reproduktion des Lebens bedeutend überstiegen und die Sozietät kann gedacht werden als produktivierter Körper, der sich zur produktiven Arbeit diszipliniert und sich dafür auch den Luxus fauler Glieder leisten kann, ohne sich selbst auszuzehren. Reichtum (und Luxus) sind nicht länger eine Frage der Moral (weil keine offene Gewalt mehr im Spiel ist), sondern eine der technisch-ökonomischen Arbeitsorganisation. Der Reichtum entspringt einem Gattungsvermögen, das in der Konstruktion eines produktiven sozialen Raumes sich bewährt, nicht aber dem (individuellen) Vermögen zur Arbeit schlechthin.

**Jacques Poulain**

## TRANSZENDENTALPRAGMATISCHE KRITIK DER SPRECHAKTTHEORIEN

Das anthropologische Problem, das die Sprechakttheorien zu lösen versuchen, ist dasjenige des totalen Experimentierens von Mensch und Welt im Spätkapitalismus. In diesem Kontext experimentieren die Menschen sich selbst sowie untereinander durch ihre Reden und kommunikativen Handlungen. Dieses Experimentieren

findet statt, ohne daß der Wahrheitsgehalt ihrer Sätze von den Kommunikationspartnern berücksichtigt wird. Die Kommunikation wird auf die Wirkung der Annahme oder der Weigerung reduziert. Sie verwandelt das soziale und psychische Leben in einen Raum der Ungewißheit und neutralisiert dadurch die dynamische Regulierung des menschlichen Lebens durch die Rede.

Ich werde zuerst das dynamische Problem der Kommunikation erörtern, das in diesem experimentellen Kontext zutage tritt. Dann werde ich analysieren, wie die Sprechakttheorien sowie die Transzendentalpragmatik von Apel sich mit diesem Kontext auseinandersetzen. Anschließend werde ich dann als Lösung dieses Problems eine transzendente Theorie der Kommunikation vorschlagen, die vom philosophischen Empirismus Schellings und Michael Benedikts angeregt ist.

**Werner Reiss**

### ZUM ERKENNTNISRELATIVISMUS IN DER KULTURANTHROPOLOGIE

1. Herkunft der Fragestellung: Die amerikanische Kulturanthropologie, oft als Synonym von „Anthropologie“ verwendet, hat seit ihrem Beginn ihren Anspruch als Universalwissenschaft nicht aufgegeben. Ihr Ansatz ist holistisch, d. h. daß sie Einzeldaten aufgrund vergleichbarer Züge zu Kulturmustern und diese in ein zusammenhängendes, funktionales System einzuordnen trachtet. Kulturrelativistisch ist das Bestreben, ethnozentrische Betrachtungsweisen so weit wie möglich einzuklammern. Totalistisch ist der Versuch, Kultur als Anpassungsmechanismus eines Volkes zu verstehen, mentalistisch als Verhaltenscode zu entziffern (Vivelo).

2. Im folgenden werden die Betrachtungsweisen von Leach und Habermas (besonders seine Schütz-Interpretation) miteinander verglichen, um auf die ähnliche Problemstellung aufmerksam zu machen, nämlich wie vergleichbare Gesellschaften, sozio-kulturelle Einheiten, von einander abgrenzbar sind.

Leach versucht diese Unterscheidung in seiner Zeichentheorie zu treffen: Das Signal ist ein Auslöser, der einen automatischen Stimulus-Response-Mechanismus betätigt, der Index enthält Elemente einer konventionellen Symbolbildung. – Dem doppelten Übergang vom metonymischen zum metaphorischen Modus entspricht die Funktion des Wissensvorrats in der Wissenssoziologie. Die Fähigkeit zur Transformation entspricht der Bewältigung der Überlappung verschiedener Lebenswelten, die zu Symbolbildungen höherer Ordnung (Schütz) führen.

3. Der Transformation von syntagmatischen und paradigmatischen Prozessen bei Leach entspricht bei Habermas die theoretische Zurichtung narrativer Erzählweisen der Lebenswelt. Die Begrenztheit der Lebenswelt wird durch die Besinnung auf die Grundfunktionen der Sprache, ihren Beitrag zur Reproduktion der Lebenswelt usw. überwunden.

4. In diesen Versuchen bleibt der Anspruch der Kulturanthropologie (Holismus) erhalten, wenn auch auf die empirische Repräsentanz der menschlichen Natur in einer primitiven Kultur verzichtet wird. An die Stelle einer anthropologischen Konstante tritt das Postulat der prinzipiellen Vergleichbarkeit aller sozio-kulturellen Einheiten. Ansatz des Vergleichs ist die Beziehung zwischen Zeichen und Symbol, syntagmatischen und paradigmatischen Beziehungen, lebensweltlicher Selbstverständlichkeit und kommunikativer Kompetenz innerhalb einer Kultur.

**Friedrich Stadler**

### IDEOLOGIEKRITIK IM MODELL DER ENZYKLOPÄDIE – Semiotik als „negative Anthropologie“

1. Während eine spezifische „philosophische Anthropologie“ im älteren Positivismus eines Ernst Mach aufgrund ontologischer und methodologischer Annahmen – Antimetaphysik mit depersonalisierendem Ich-Begriff bzw. Ökonomie-Prinzip – als „überflüssige Wesenheit“ betrachtet wurde, ist zugleich eine anthropologische Relevanz in Richtung einer biologischen, psychologischen und soziologischen Anthropologie in praktischer Absicht gegeben (*Kultur und Mechanik*, 1915). Diese Implikationen haben eine ähnliche Voraussetzungsstruktur, wie die metaphysischen Konsequenzen aus der (methodologisch und ideologisch motivierten) Antimetaphysik.

2. Im Neopositivismus des Wiener Kreises wird der empirische Reduktionismus mittels Sinn-Kriterium der Verifikation auf eine sprachliche Ebene transformiert: Fragen nach dem „Wesen“ oder der „Natur“ des Menschen werden beispielsweise von Rudolf Carnap als (sinnleere) Scheinprobleme behandelt (*Scheinprobleme in der Philosophie*, 1928 und *Der logische Aufbau der Welt*, 1929). Allein die Befunde der „Wissenschaften vom Menschen“ – nach Otto Neurath „Behavioristik“ – ermöglichen implizit ein Menschenbild, das dem jeweiligen Stand einer „Einheitswissenschaft in physikalistischer Sprache“ im Modell der „Wissenschaftlichen Weltauffassung“, ab 1934 im Modell der „Enzyklopädie“, entspricht. Konkret wurde diese szientifische Position in der Ablehnung des Vitalismus, des „genialischen Subjekts“ (durch Edgar Zilsel) und in der (monistischen) Identitätstheorie des Leib-Seele-Problems (Herbert Feigl), während Moritz Schlick mit einem Menschenbild des „homo ludens“ und Otto Neurath mit dem von ihm postulierten „Neuen Menschen“ eine indirekte Kultur- und Sozialanthropologie lieferten. Diese mündet bei Neurath in eine sozialwissenschaftliche „Lebenslagentheorie“ im Rahmen seiner *Empirischen Soziologie*“ (1931).

3. Während also im Machschen Positivismus wissenschaftliche und Alltags-Erkenntnis als praktisch ausgerichtete Anpassung „der Gedanken an die Tatsachen und der Gedanken aneinander“ psycho-biologistisch fun-

diert wird, werden im Wiener Kreis „Philosophie als Tätigkeit“ und „Sprache als Handlung“ zum Ausgangspunkt einer Integration von Logischem Empirismus und Pragmatismus in Richtung auf eine *Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie* (1977) im Sinne von Charles Morris. In subtilerer Form werden hier die Machschen Intentionen auf zeichentheoretischer Ebene realisiert – nämlich als „Integration der soziohumanistischen Wissenschaften in die Struktur der Einheitswissenschaft“. Die Semiotik wird biologisch und physikalisch konstituiert und beim Aufbau einer ebenfalls biologisch begründeten Werttheorie verwendet, an die eine „Wissenschaft vom Menschen“ anschließt:

Wissenschaft vom Menschen  
Wissenschaft von den Werten  
Wissenschaft von den Zeichen  
physikalische und biologische  
Wissenschaften

Wissenschaft vom Menschen

	physikalische Umwelt	
Physis	menschliche Charakteristika	soziale Umwelt
	Symbole	

### Franz Martin Wimmer

#### BEMERKUNGEN ZUM BEGRIFF DER IDEOLOGIE UND IDEOLOGIEKRITIK

Im ersten Abschnitt diskutiere ich Definitionsfragen von ‚Ideologie‘. Ausschließlich genetische oder strukturelle oder funktionelle Definitionen werden als irreführend abgelehnt; als Arbeitsdefinition für ‚Ideologie‘ wird vorgeschlagen: Eine Ideologie ist ein System von Glaubensaussagen, die als Wissensaussagen behauptet und zur Rechtfertigung solcher Handlungs- und Verhaltensweisen verwendet werden, deren Ziel die Durchsetzung kollektiver Interessen ist. Lediglich auf die Bestimmung, wonach in Ideologien Glaubensaussagen als Wissensaussagen supponiert werden, gehe ich an Hand weniger Beispiele etwas näher ein, die übrigen Teile der Definition werden hier nicht diskutiert.

Der zweite Abschnitt unterscheidet Begriffe von ‚Kritik‘ entsprechend deren Gegenständen, Methoden, Instanzen und Zielen. An den Beispielen von Personenkritik, Institutionenkritik, Kunstkritik und Kritik an Aussagen werden Unterschiede und Gemeinsamkeiten aufgewiesen, die auch für den Bereich einer ideologiekritischen Philosophie einschlägig sind. Philosophische Ideologiekritik, welche sich ausschließlich an einer der genannten Formen von Kritik orientiert, etwa an der Kritik an Aussage(systemen), bleibt wirkungslos, insbesondere dann,

wenn sie irrigerweise für sich beansprucht, über allen Ideologien zu stehen oder ideologiefrei zu sein. Zu fordern ist die Ergänzung philosophischer Ideologiekritik, sofern sie in logischer Analyse und historisch-empirischer Argumentation besteht, um gerade jene Dimension, welche die Ideologien selbst über Wissenschaft hinaus repräsentieren: die Dimension der kollektiven, interessegeleiteten Lebensform. Dann allerdings wird Ideologiekritik weniger eine Aufgabe der theoretischen, als der praktischen Philosophie sein, und deren Begründungsprobleme werden zur zentralen Aufgabe der Philosophie.

### Hubert Wokac

#### KRITIK ANTHROPOLOGISCHER KONSTANTEN

Die Falsifikationsgeschwindigkeit des naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts hat das Selbstverständnis des Subjekts der Objektwelterkenntnisse erschüttert. Dadurch wurde analog den sicheren Ergebnissen der Naturwissenschaft den Naturgesetzen und Naturkonstanten die Frage nach den anthropologischen Konstanten, den Konstanten im erschütterten Subjektteil der Subjekt-Objektweltbeziehung, die sich wandelnd das Ganze ist, hervorgebracht. Solche anthropologische Konstanten wären unverzichtbare Eigenschaften des „Mensch“ bezeichneten Wesens, die sich auch unter historisch, kulturellanthropologisch und evolutionsbiologisch veränderten Bedingungen unverändert durchhalten, wie etwa die Zweigeschlechtlichkeit bei höheren Tieren. Da aber die klassischen Homoqualifikationen „Faber“, „Sapiens“, „Weltoffenheit“ usw. den Menschen entweder nicht erschöpfen oder aber als kulturelle Phänomene, wie beispielsweise ein bestimmter Typ sozialer Mitmenschlichkeit, in einer evolutionären Vorphase auflösbar sind, scheinen diese als anthropologische Konstanten nicht zu genügen. Die des Menschen evolutionärer Universalität und kultureller Widersprüchlichkeit angemessenen anthropologischen Konstanten müßten nicht nur sein gesamtes überschaubares bisheriges Tun und Erscheinungsbild berücksichtigen, sondern auch dessen Wirkungen und Konsequenzen in den bisherigen wissenschaftlichen Objektwelterkenntnissen, die in Bezug zum Menschen als dem sich selbst danach interpretierenden Subjekt eines kontinuierlichen Subjekt-Objekt-Berührungsvorganges zu bringen sind. Damit ist ein unüberwindlicher Gegensatz zu den Grunderfordernissen der bloßen Naturwissenschaft angezeigt, die Phänomene ausgrenzend vorgeht, um zu Ergebnissen zu gelangen, während das Problem anthropologischer Konstanten eine ungeheure Menge an zusätzlichen Aspekten, die auch bis in alle ihre Widersprüche reichen, mitberücksichtigen muß, samt den bisherigen Ergebnissen dieser ausgrenzenden Naturwissenschaften. Über die Tragweite ihrer übergreifenden Perspektiven gewinnen die einzelnen Objektweltmodelle verschiedene anthropologische Bedeutung. Die Heliocentrik oder der Energiesatz in der Einsteinschen Univer-

salformel sind zweifellos von größerem anthropologischen Interesse als irgend ein geologisches oder chemisches Einzelgesetz, das im Hinblick auf ihre anthropologische Verbindlichkeit nur ein Spezialfall sein kann. Wie in der neuzeitlichen Wissenschaftsgeschichte etwa die Newtonsche Himmelsmechanik für eine ganze Reihe anderer Wissenschaften, wobei nur die Nationalökonomie oder die Soziologie als prominente Beispiele genannt werden, den paradigmatischen Modellansatz geliefert hat, so universalisierte schließlich der Entwicklungsgedanke der Evolutionstheorie das Prinzip des Wandels von konstantem Sein zu systemisch vielschichtigem Werden. Obzwar an einem anderen Gegenstand, den lebenden Objekten, vollzog sich damit sinngemäß eine Umkehrung des Newtonschen Erkenntnisereignisses, das nach Turgot »die Unendlichkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung unterwarf« und eine konstante Welt reversibler Gesetze zwischen diskreten Teilchen ergab, während die Evolutionstheorie umgekehrt von konstantem Sein zum veränderlichen Werden denkt. Wenn nun in dessen Folge heute behauptet wird, daß mit der evolutionären Erkenntnistheorie ein Paradigmenwechsel im Sinne einer Kopernikanischen Wende eingeleitet wurde, dann kann das sehr vereinfacht nur heißen, daß das Prinzip des Wandels auf die Inhalte aller Zeiteile im evolutionären Subjekt-Objektwelt-Berührungsverlauf ausgedehnt wird. Die Objektwelterkenntnis ändert sich historisch mit dem Erkenntnisinteresse des Subjektes, das sich in seiner raumzeitlich-grundsätzlichen Objektweltbeziehung strukturell ohnehin schon dauernd evolutionär geändert hat. Das bedeutet: Die Vergangenheit jedes Lebewesens, jedes jeweiligen Subjektes einer Subjekt-Objektwelt-Beziehung ist inhaltlich veränderlich und zwar über den jeweiligen, eine Art spezifizierenden Zeitraum hinaus über viele Arten hinweg infinitesimal veränderlich. Die Schallwelt Beethovens unterscheidet sich von der Schallwelt seiner schon mehrere Arten zurückliegenden Vorfahren

so, wie sich die Schallwelt des schon ertaubenden Beethovens von der Schallwelt einer rezenten Fledermaus unterscheidet. Dies bedeutet das Ende anthropologischer Konstanten, da bestimmte artbedingende Spezifika nicht in alle evolutionären Vorphasen mitzurückreichen, obgleich die Vorphasen zu den Bedingungen der nachfolgenden Artspezifika gehören. Artkonstanten sind als Phasenkonstanten ohne Absolutheitsanspruch. Wir können weniger denn je sagen, was der Mensch denn nun ist, aber ziemlich sicher, was er alles nicht ist, beispielsweise artkonstant oder *creatio spontanea*. Ist sogar eine bestimmte Raumauffassung an einen evolutionsbiologischen Entwicklungsstand gebunden, dann sind, worauf das Falsifikationsprinzip der Wissenschaft schon hinweist, auch die Erkenntnisergebnisse innerhalb evolutionärer Phasenrelationen variabel oder nach einem evolutionären Relevanzprinzip zumindest phasenrelativ. Das schränkt den Geltungsbereich der bisherigen wissenschaftlichen Erkenntnisergebnisse zeitlich auf ein ganz bestimmtes evolutionäres Umfeld ein und stellt den Absolutheitsanspruch der Naturkonstanten in Frage. Überspitzt ausgedrückt: Gibt es keine anthropologischen Konstanten, also Konstantes im Subjektteil der Subjekt-Objekt-Beziehung, die sich wandelnd das Ganze ist, dann besteht die Möglichkeit, daß auch die Naturkonstanten, die Konstanten im Objektteil des Ganzen, nur evolutionszeitlich bedingte Phasenkonstanten sind, also ihren Absolutheitsanspruch verlieren. Wissenschaftsgeschichtlich wären anthropologische Konstanten zuerst etwas gänzlich Paradoxes gewesen, nämlich etwas, das durch seine Falsifikation erst entdeckt wurde, aber auch nichts ganz Unwichtiges, könnte doch diese Falsifikation etwa analog der Infinitesimalrechnung, die das Unendliche erst greifbar machte, als zusätzliches erkenntnistheoretisches Kalkül ins Spiel gebracht werden zur Revision der alten und besseren Fundierung der neuen weiterrevolutionierenden Erkenntnisse.

**Verband der wissenschaftlichen  
Gesellschaften Österreichs (VSGÖ)**

**Institut für Wissenschaft  
und Kunst (IWK)**

## **EINLADUNG**

### **Arbeitskreis WISSENSCHAFTLICHE GESELLSCHAFTEN 1984/85 Standortbestimmung und Zukunftsaspekte**

Was sind wissenschaftliche Gesellschaften? Was leisten Sie? Welche Aufgaben in Wissenschaft und Gesellschaft sollten und könnten sie wahrnehmen?

**Leitung:** Univ. Prof. Dr. Hans-Dieter **Klein** (Univ. Wien, Philosophische Gesellschaft Wien; Collegegemeinschaft Wien)

**Ort:** Institut für Wissenschaft und Kunst, 1090 Wien, Berggasse 17/1

**Zeit:** Montage laut Terminplan, jeweils 19.00 Uhr

#### **Termine:**

11. März 1985

Dr. Karl **Schmölzer** (Österr. Rundfunk): MEDIEN, POPULARISIERUNG

25. März 1985

Min. Rat Dr. Ernst **Zaruba** (Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung, Ludwig-Boltzmann-Gesellschaft): VERWALTUNG

**Franz Rind**

## **WO VIEL LICHT IST, IST STARKER SCHATTEN**

### **Ein Porträt der Wiener Klein- und Mittelbühnen in den achtziger Jahren**

#### **9. Teil**

#### **13 CREDO:**

**„Ich will die Welt verändern, weiß aber, daß dies nur über mich geht. Und wenn ich auf meinem Weg jemanden mitnehmen und mitziehen kann, dann soll er mitgehen!“**

#### **Narrnkastl**

Mit einer in viermonatiger Probenzeit erarbeiteten Produktion – „Du Dickschädl“ – stellte sich die neue Gruppe am 28. März 1980 im Schauspielhaus vor. Das als Verein zur Förderung der kulturellen Kommunikation gegründete Unternehmen firmiert unter der originellen Bezeichnung „Narrnkastl“. Was die jungen Leute um den Schauspieler Justus Neumann darunter verstehen, deponierten sie in einer nach der erfolgreichen Premiere zusammengestellten Broschüre: *„Wir sagen: ins Narrnkastl schaut man, wenn man – mitten im Funktionieren – sich Zeit nimmt, nachzudenken, zu träumen, oder aber nachdenkt, sich – im Trubel – konzentriert und versucht, die Dinge auf den Begriff zu bringen, zu krampfloser Erkenntnis zu gelangen. So ist das Narrnkastl ein kreativer Schauplatz, die Plattform poetischer Auseinandersetzung, eine Traum-Geometrie.“* Über die gelungene Eigenproduktion, in der von der Überwindung der Kälte und der Einsamkeit die Rede ist, und von der Hoffnung, den Haß in den täglichen Unachtsamkeiten zu besiegen, geriet die „Arbeiter-Zeitung“ in ihrer Rezension vom 17. April 1980 geradezu ins Schwärmen: *„Eine Kreation des fabelhaften Schauspielers Justus Neumann ... Totale Lockerheit auf der Bühne und im Zuschauerraum, eine sinnliche und poetische Zeichensprache, die ohne viele Worte auskommt...“*. Und die „Volksstimme“ sekundierte unter dem gleichen Datum: *„Narrnkastl! ist eine wesentliche Bereicherung der Kindertheaterszene, mehr noch, es ist jetzt schon Vorbild für emanzipatorisches Kindertheater in Österreich.“* Das vom ORF verfilmte Stück wurde auch mit großem Erfolg in New York und Agram gezeigt. Im Gegensatz zu anderen Ensembles, die oft lange um Anerkennung buhlen müssen, gelang es dem „Narrnkastl“ mit einem einzigen Stück, sich in der Wiener Theaterszene zu etablieren. Damit hatte es aber auch teilweise erreicht, was der § 2 seiner Statuten normiert: *„Der Verein hat die Aufgabe, ... jegliche kulturelle Äußerung anzustreben, und zwar in Form von Kindertheater, Erwachsenentheater, Herstellung von Filmen, Künstlerlesungen, Ausstellungen von bildhaften Werken, Musikveranstaltungen, Förderung von jungen Künstlern, Fortbildungsmaßnahmen von jungen Künstlern ... in Form von Kursen und Seminaren, Werbung für die jungen Künstler und Öffentlichkeitsarbeit...“*.

1981 folgte die zweite Eigenproduktion: „Glasscherbenkinder“. Ein Spiel vom Schreien, Strebern, Rotwerden und vom Zerschneiden. Was das Stück – in erster Linie für Kinder ab sieben Jahre gedacht – vermitteln sollte und welches Ziel man sich mit ihm setzte, präziserte das hübsche Programmheft: *„Das Stück ist ein Übereinanderlappen von Spielszenen über bestimmte gesellschaftliche Mechanismen. Es soll nicht nur das unkritische Akzeptieren der Realität gezeigt werden, sondern auch die Möglichkeit ihrer Umgestaltung. Das Publikum soll erfahren, daß man auch ohne eine autoritäre Führung durch Erwachsene Vertrauen zu seinen Fähigkeiten bekommen kann.“* Auch den „Glasscherbenkindern“ blieb der Erfolg treu.

Noch war der Name Justus Neumann eher ein Geheimtip. Seine großen Erfolge im Schauspielhaus machten ihn zwar einem Kreis von ständigen Theaterbesuchern bekannt, die sein diffiziles Gestaltungsvermögen an völlig konträren Rollen bewundern konnten, aber letztlich erschöpfte sich sein Bekanntheitsgrad am Ausmaß gerade dieser Tätigkeit. Diese Situation sollte sich schlagartig ändern: mit der österreichischen Erstaufführung des Einpersonenstücks „Hamlet und so oder Der Schauspieler ist ein Schauspieler“ des 1950 in Sarajevo geborenen Zijah A. Sokolović am 23. September 1982 im Volkstheater-Studio. Einen Tag vor der Premiere setzte Neumann auch eine Aktion im Stadtpark. Er überquerte mittels eines fünf Meter langen Brettes das Wientalbecken, *„um die Bretter, die die Welt bedeuten, von der Kloake Wien sauberzuhalten“* (wobei die Wien mit dem Wiener Kulturleben gleichzusetzen ist). Das Stadtparknamt zeigte sich jedoch recht humorlos und verdonnerte Neumann zu einer Gebühr von 2.160 Schilling „Wienbenützung“. Vermittelte die übrigens nur wenig verstandene Stadtpark-Aktion bloß einen kleinen Vorgesmack auf die Premiere, erwies sich diese dann als eine sehr couragierte Auseinandersetzung mit den Auswüchsen des Kulturbetriebs. Neumann formte den von „Narrnkastl“-Dramaturg und Regisseur Joseph Hartmann und Suza Zaradić sehr flüssig ins Deutsche übertragenen Text auf seine Person um, zumal manche der ins Stück verarbeiteten persönlichen Erfahrungen des Autors sich zu sehr auf jugoslawische Verhältnisse bezogen. Das den Premierenbesuchern vorgesezte Produkt entpuppte sich als kühner wie köstlicher Parforceritt durch jene vermeintliche Zauberlandschaft, die man Theater nennt, ließ aber auch die Schattenseiten eines Berufs transparent werden, den lediglich das grelle Rampenlicht für viele so anziehend macht. Neumann dekuvierte mit viel Witz seine eigenen Beziehungen zum Theater, äußerte sich über seine Hoffnungen und Enttäuschungen, verulkte aber auch die heutige Art des Schauspielunterrichts oder persiflierte sarkastisch seine Art des Rollenlernens. Ständig wechselte er die Haut und ahmte bekannte Regisseure und Theaterleiter nach. Das wurde bei aller Bissigkeit durchwegs charmant serviert, manchmal vielleicht mit zuviel Klamauk unterlegt, negierte zuweilen auch deftige Komik nicht, blieb jedoch immer dezent. Der Text hatte Pfiff, war zuweilen ganz bewußt kabarettistisch eingefärbt, was den eher vergnüglichen Charakter der Darbietung unterstrich und dem ungemein wandlungsfähigen Justus Neumann genügend Gelegenheit bot, sich auch als

Entertainer entsprechend in Szene zu setzen. Und Neumann nützte diese Chance. Der Gefahr aufkommender Eintönigkeit begegnete er mit klug dosierter Selbstpersiflage. Das anderthalbstündige Monodram war dramaturgisch so geschickt geknüpft, daß fast jede der kaleidoskopartig wechselnden Szenen in einen raffiniert arrangierten Höhepunkt mündete. Bedauerlicherweise haben dies einige der Wiener Kritiker nicht erkannt. Die treffendste Kritik fand sich in der Ausgabe der „Salzburger Nachrichten“ vom 27. September 1982: *„Glänzend als Alleinunterhalter: Justus Neumann. Was er in den anderthalb Stunden im Wechsel der Rollen, im Wechsel von Umgangs- und Verssprache, von Komik und Tragik leistet, erfordert äußerste Disziplin und ein Maß von Verwandlungs- und Nachahmungsfähigkeit, das bewundernswert ist.“* Was diesen spritzigen und vergnüglichen Abend über den reinen Unterhaltungswert hinaus so bedeutsam machte, war der gelungene Versuch, die Passivität der Zuschauer im Theater aufzubrechen. Justus Neumann erreichte – wie vor Jahren Helmut Qualtinger mit dem mittlerweile legendären „Herrn Karl“ – die völlige Identifikation seiner Person mit „Hamlet und so“. In der Folge kam es daher zu einer Reihe von Gastspieleinladungen. Neumann gastierte unter anderem in Berlin, Stuttgart, Frankfurt, Erlangen, Kassel, Nürnberg und München. Er nahm am „Internationalen Festival kleiner Bühnen Bern“ teil und zeigte sein Stück auch in Zürich und auf einer ausgedehnten Österreichtournee. Bei den Festivals von Sarajevo und Beograd wurde sogar der Versuch unternommen, „Hamlet und so“ dreisprachig simultan aufzuführen (mit Sokolović, Alain Daré, Justus Neumann). Inzwischen erhielt die Produktion sogar einige Auszeichnungen, wie den „Adolf Schärf-Preis“, die „Bronzene Rose“ in Nova Goriza und den „Stern der Woche“ in München. Auch der ORF zeichnete das Stück auf. Schon jetzt ist ein siebenmonatiges Amerika-Gastspiel, und zwar von September 1985 bis April 1986, geplant, mit Aufführungen in deutscher und englischer Sprache.

Nachdem so viel von seinen Erfolgen die Rede war, scheint es nun doch angebracht, auch den Schauspieler Justus Neumann vorzustellen. Geboren am 28. März 1948, wanderte er nach der Matura nach Australien aus, wo er sich nach einem halben Jahr selbständig machte und in Adelaide ein Fliesengeschäft eröffnete. Er brauchte dazu weder Betriebskapital noch eine Konzession. Schon bald war er ein sehr gesuchter Fliesenleger. 1973 kehrte er nach Wien zurück, leistete seinen Militärdienst als UNO-Soldat auf Sinai ab und beschloß 1975, mit 27 Jahren, Schauspieler zu werden. Die Aufnahme ins Reinhardt-Seminar schaffte er zwar nicht (damit teilte er das Schicksal so vieler begabter Schauspieler), wohl aber gelang es ihm, die Schauspielschule Krauss mit ausgezeichnetem Erfolg zu absolvieren. Bei Hans Gratzler, zunächst in der „Werkstatt“, später im Schauspielhaus, lernte er *„zu reden, nicht zu singen“*. Der Weg vom *„Gesang zum ehrlichen Satz“* zog sich bis zum „Lear“. Da ist ihm, wie er sagte, ein Licht aufgegangen. Endgültig klar sah er bei Kipphardts „März“, einer für ihn grauenhaften Produktion, da die Zusammenarbeit mit dem Regisseur Ralph Schaefer sich sehr schwierig gestaltete. Letztlich ermöglichte ihm gerade „März“ den Sprung ins Einpersonenstück „Hamlet und so“, da die Arbeit an dem

schwierigen Kipphardt-Stück sein Bewußtsein als Schauspieler enorm gestärkt hatte. Im Schauspielhaus durfte er neben kleineren und mittleren auch einige ganz große Rollen verkörpern. Besonders erwähnt seien der Polizeipräsident Schober in den „Unüberwindlichen“ von Karl Kraus, der König Lear im gleichnamigen Stück von William Shakespeare, der Pappinger im „Schützling“ von Johann N. Nestroy und der Pat in der „Geisel“ von Brendan Behan. Als Neumann klar geworden war, daß es ab einem gewissen Zeitpunkt an einem Haus nichts mehr zu lernen gibt, verließ er das Schauspielhaus. Neben seiner Tätigkeit für das „Narrnkastl“ gibt Neumann auch Schauspielunterricht. Er versucht, seinen Schülern ihr eigenes Leben bewußt zu machen: *„Ein guter Schauspieler erfordert einen reifen Menschen, der mit seinem Wahnsinn umgehen kann und sich dessen auch bewußt ist.“* Neumann liebt die Tischlerei. Er liest keine Bücher. Um Eigenes und Ursprüngliches an sich selbst zu erfahren, versucht er, jeder Beeinflussung aus dem Weg zu gehen. Er hat Zeit und Geduld, um auf die Dinge selbst daraufzukommen. Andererseits ist er jedoch ein Beobachter, der Körperhaltungen, Bewegungen, Gesten, Blicke und besonders Münder zu „speichern“ versteht. Seiner Meinung nach kann man von einem Mund, von einem Gesicht fast alles ablesen.

Im Dezember 1983 startete in der „Kulisse“ ein Nonsens- und Slapstickspektakel ganz besonderer Art, ein – im Sinne Antonin Artauds – von Traditionen und Konventionen befreites, integrales beziehungsweise totales Theater. Dieses „Theater total“ war mit dadaistischem Beiwerk garniert und mit Ingredienzien des absurden Theaters angereichert: Ken Campbells „Mr. Pilk's Irrenhaus“. Nach dem Vorwort des Autors in der Textausgabe eine Zusammenfassung mehrerer Dramolette eines gewissen Henry Pilk. Dieser sei ein zeitweilig in einem Irrenhaus internierter Wahnsinniger, der wie Brendan Behan saufe. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelte es sich bei Pilk um eine von Campbell geschaffene Kunstfigur. Campbell hatte sich dieses uralten Theatertricks bedient, um gewisse heikle Szenen besser distanzierend objektivieren zu können. Hans Czarnik und Joseph H. Hartmann verführten die Textvorlage mit zum Teil herrlichen Gags zu einer witzigen Blödelei, die der köstliche Justus Neumann, unter Totaleinsatz aller seiner mimischen und akrobatischen Fähigkeiten, amüsant zu servieren verstand. Alfred Schedl und Martha Winklmayr assistierten ihm dabei sehr engagiert. Die mit Abstand beste Szene – zwei sich für Spione haltende Irre beschließen, das Gegenteil dessen, was sie meinen, zum Geheimcode zu erklären – begleitete bereits den Abend ein, in dessen Verlauf es stellenweise recht seicht wurde. Trotz dieses Einwands konnte man sich, je nach persönlicher Verfassung, hinreichend unterhalten.

Im Frühjahr 1984 wandte man sich erstmals der szenischen Aufbereitung eines berühmten Prosatextes zu: Samuel Becketts 1946 entstandener Erzählung „Erste Liebe“, die den zu Beginn seiner schöpferischen Periode nach seiner Tätigkeit in der Résistance entstandenen Zyklus von Kurzgeschichten vervollständigt. Die Erzählung konfrontiert den Leser mit einem der wichtigsten Leit-motive des Beckett'schen Werks, mit dem Thema der ersten (zumeist einzigen) Liebesbeziehung. Beckett

wählte den Titel ganz bewußt, im Wissen, daß es von Iwan Turgenjew bereits eine gleichnamige Geschichte gibt. Der Erzähler berichtet von seiner Beziehung zur Prostituierten Lulu, die ihn in ihrer Wohnung verführen sollte: „*Sie legte alles ab, mit einer Langsamkeit, die einen Elefanten aufgereizt hätte, alles, außer den Strümpfen, die wahrscheinlich meine Erregung auf die Spitze treiben sollten.*“ Die deutschsprachige Erstaufführung der Bühnenfassung fand im „Studio Molière“ statt. Hans Czarnik gelang im atmosphärisch dichten Bühnenbild von Gerhard Gombocz eine ungemein packende, spannende, fast atemberaubende Inszenierung, die dem vielseitigen, hochbegabten Schauspieler Alfred Schedl, der schon als Mitglied der „Gruppe 80“ mit außergewöhnlichen Leistungen nachhaltig auf sich aufmerksam machen konnte, die Möglichkeit bot, mit einer Glanzleistung zu brillieren. Da Czarnik laut Verlagsauflage am Text nichts ändern durfte, erreichten den Zuschauer Becketts Worte in voller Wucht. Wie es um das Niveau der Wiener Kritik bestellt ist, dokumentierte die mit „Qualvolle Fadesse“ überschriebene, reichlich inkompetente Rezension in einer Wiener Tageszeitung, in der es unter anderem heißt: „*Von Hans Czarniks Holzhammer-Regie wird Schedl im Stich gelassen. Ruhelos irrt er auf der pechschwarzen Bühne umher, die wohl seine Einsamkeit verkörpern soll; manchmal erscheint wie eine Fata Morgana ein schönes Mädchen – seine unerreichbare Sehnsucht. Billiger geht's nicht. Fazit: Das ist kein Avantgarde-Theater, sondern verschmockte, selbstgerechte Belanglosigkeit.*“ Schwarz auf weiß kriegts hier jeder Leser unter die Nase gehalten: Der Kritiker hat überhaupt nichts verstanden und hat offenbar auch Becketts Erzählung, obwohl er sich auf sie beruft, nicht gelesen.

Die Wahl von Oskar Panizzas „Liebeskonzil“ – das berühmte Stück hatte am 25. November 1984 in der Arena Premiere – begründete Justus Neumann folgendermaßen: „*Nach fünf Erfolgen ist es schwer. Wer oder was fordert uns noch so stark, daß es uns Lust bereitet? Wir wollen weiter lernen, erfahren, entwickeln, erfinden. In diesem Übermut entstand dieses Wahnsinnsprojekt, dieses Himmelfahrtskommando. Eine Gratwanderung mit unseren Mitteln und dem größten Risiko, das Theater und uns in Frage zu stellen.*“ Um Justus Neumann Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, muß festgehalten werden, daß das Projekt ursprünglich mit einer anderen Besetzung geplant war und im „Moulin Rouge“ herauskommen sollte. Doch hat Nachtclubboß Schimanko seine Zusage wieder zurückgenommen. Damit begann die Odyssee einer freien Gruppe. Neumann abschließend: „*Trotzdem war das ‚Liebeskonzil‘ ein ganz wichtiger Erfahrungs- und Entwicklungsprozeß.*“

Das nächste Projekt, eine Nestroy-Collage, steht bereits fest. Es hat am 23. Mai 1985 in der „Kulisse“ Premiere. Das Zweipersonenstück wird Dieter Schnitzler, der in Würzburg mit einer „Talisman“-Produktion sehr erfolgreich war, inszenieren. Mit dieser Festwochenproduktion soll gleichzeitig auch der fünfte Geburtstag des „Narrnkastl“ gefeiert werden. Zu Nestroy bemerkte Neumann: „*Mein Weg zu Nestroy ist festgelegt. Wenn ich nicht einen Menschen kennenlerne, der so stark schreibt wie etwa Thomas Bernhard für Bernhard Minetti, dann werden in den nächsten Jahren Volkstheater, Extempore und*

*Nestroy meinen Weg bestimmen.*“

Nach seiner Rückkehr aus Amerika wird man sich entscheiden müssen, ob man als freie Gruppe, also so wie bisher, weitermacht, ob man ein Theater, ein festes Haus, anstrebt oder das Modell von Ariane Mnouchkine in Erwägung zieht, das heißt, immer nur einige Darsteller für eine bestimmte Zeit engagiert. Derzeit agiert das „Narrnkastl“ als fahrendes Theater mit nur drei ständigen Mitarbeitern, die jedoch alle gleichberechtigt sind. Es sind dies Maria G. Prucker, die für Organisation, das Büro und Repräsentation zuständig ist, Joseph Hartmann, der als Dramaturg und Regisseur fungiert, und Justus Neumann, der als Obmann des Vereins amtiert. Ist Neumann als Schauspieler für die praktischen Belange verantwortlich, so Hartmann für alles Theoretische.

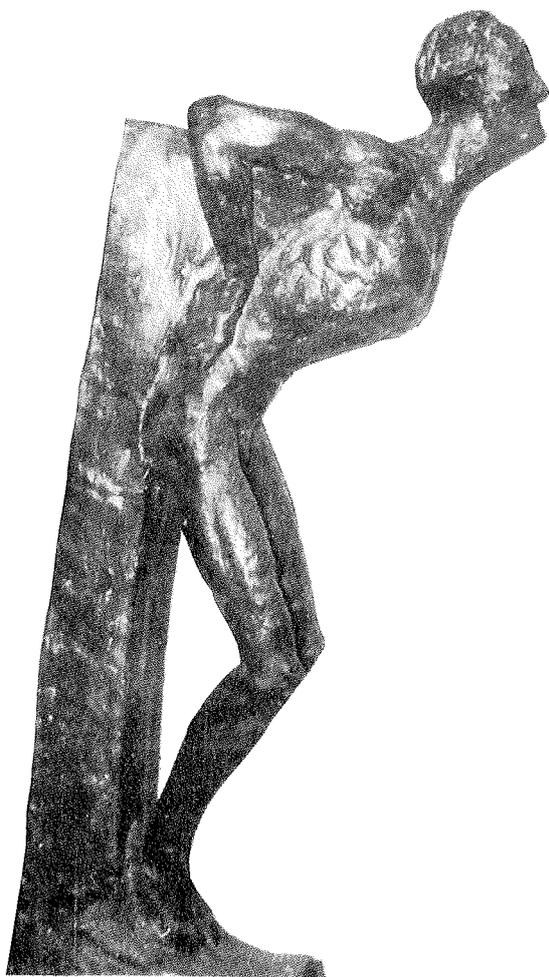
In Joseph Hartmann besitzt Neumann einen fähigen Mitarbeiter, der sich bis jetzt in verschiedenen Funktionen, als Übersetzer, Dramaturg und Regisseur, bewährt hat. 1956 in Kaisersdorf, im Burgenland, geboren, studierte er Theaterwissenschaften und Pädagogik (derzeit befindet er sich im Dissertationsstadium), absolvierte die Schauspielakademie in Zagreb, wo er auch einen Lehrauftrag für Improvisationsunterricht erhielt. Für seine Arbeit kam ihm seine kroatische Muttersprache sehr zustatten. Seine Programmhefte können den intellektuellen Touch nicht verleugnen, sie setzen entsprechendes Fachwissen voraus, da sie zumeist weder biographische noch erläuternde Details enthalten.

Das „Narrnkastl“ hat auch bereits drei Filme gemacht. Für den ORF entstanden „Du Dickschädl“ und „Eine Sesselgeschichte“ (ein Sessel – zwei Menschen), für die „Staatliche Hauptstelle für Lichtbild und Bildungsfilm“, kurz SHB bezeichnet, „Und keine Torte weit und breit“. Damit wurde der Erfüllung einer weiteren Vereinsaufgabe Rechnung getragen. In der Wiener Szene hat sich die ambitionierte Gruppe mit ihrem unkonventionellen Spielplan viele Freunde gemacht. In der Person ihres Chefs besitzt sie einen ganz exzellenten Schauspieler, der seinen darstellerischen Zenit noch lange nicht erreicht hat. Solange Justus Neumann das Kapital des „Narrnkastl“ repräsentiert, kann nichts schiefgehen. Das unterstreichen die bisher gesetzten unverwechselbaren Akzente, aber auch das Faktum, daß von sechs Produktionen in knapp vier Jahren fünf ganz hervorragend gelangen.

---

In der Serie „Wo viel Licht ist, ist starker Schatten“ wurde über folgende Wiener Kleinbühnen berichtet:

„Experiment“ – Kleine Bühne am Liechtenwerd: Heft 2/1982  
 „Die Komödianten“ – Theater im Künstlerhaus: Heft 2/1982  
 Herbert Lederers Theater am Schwedenplatz: Heft 4/1982  
 Serapions Theater: Heft 4/1982  
 International Theatre: Heft 1/1983  
 Theater-Forum: Heft 2/1983  
 Schauspielhaus: Heft 3/1983  
 Ensemble Theater Treffpunkt Petersplatz: Heft 4/1983  
 Theater Brett: Heft 2/1984  
 Theater Gruppe 80: Heft 2/1984  
 Jura Soyfer-Theater: Heft 3/1984  
 Narrnkastl: Heft 4/1984



## „DIE VERTREIBUNG DES GEISTIGEN AUS ÖSTERREICH“

### Zur Kulturpolitik des Nationalsozialismus

Der Katalog, der durch die beeindruckende Ausstellung „Die Vertreibung des Geistigen aus Österreich“ geleitet, bietet auf fast 400 Seiten Großformat einen wichtigen Beitrag zur Kulturpolitik des Nationalsozialismus. Durch das Reichskammerkulturgesetz, das ab Juni 1938 auch für die Ostmarkgaue galt, waren alle betroffen, die nicht zuverlässig zu sein schienen, „an der Förderung deutscher Kultur in Verantwortung gegenüber Volk und Reich mitzuwirken“. Austreibung, Berufsverbot, Haft, Leibliche Vernichtung waren Schicksal von Tausenden; Glück hatte, wem geduckte Existenz gestattet wurde.

In Kurzbiographien und (zu) knappen Werksangaben werden die Verstummten vorgestellt; ihre Augen in den heute so kostbaren Porträts fragen uns: Erinnerst Du Dich noch an mich? Hast Du je von mir gehört?

Der Katalog ist eine ergiebige Informationsquelle, auch wenn Flüchtigkeitsfehler, wohl in Zeitnot begründet, nicht zu übersehen sind. Angemerkt sei auch, daß sich Ausstellung und Katalog auf Präsentatoren der tönenden, schreibenden, darstellenden und bildenden Kunst beschränken; die anderen geistigen Bereiche, die verfolgt und gemeuchelt wurden, blieben (diesmal) unberührt.

Vielen Dank der „Z“.

agis

Der Katalog ist im Zentralgebäude der „Z“ zum Preis von S 340,- erhältlich.

◀ EGON WEINER: „MÄRTYRER“, 1933/34  
(Hanak-Museum, Langenzersdorf)

## „DIE SCHRECKLICHEN LETZTEN ZEITEN, UNAUFZÄHLBAR, FAST UNUNTERBROCHEN“

### Neuerscheinungen zum 100. Geburtstag (1983) und 60. Todestag (1984) von Franz Kafka

**Franz Kafka**

#### SCHRIFTEN, TAGEBÜCHER, BRIEFE

Kritische Ausgabe

Hrsg. von Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit, unter Beratung von Nahum Glatzer, Rainer Gruenter, Paul Raabe und Marthe Robert

Bisher sind erschienen:

**Malcolm Pasley (Hrsg.)**

#### DAS SCHLOSS

Frankfurt/M., S. Fischer, 1982. Text- und Apparataband, 2 Bände, Leinen in Schuber. 990 Seiten, S 1.398,40

**Jost Schillemeit (Hrsg.)**

#### DER VERSCHOLLENE

Frankfurt/M., S. Fischer, 1983. Text- und Apparataband, 2 Bände, Leinen in Schuber. 696 Seiten, S 1.048,80

**Joachim Unseld**

#### FRANZ KAFKA

Ein Schriftstellerleben

Die Geschichte seiner Veröffentlichungen

Mit einer Bibliographie sämtlicher Drucke und Ausgaben der Dichtungen Franz Kafkas 1908–1924

München, Wien, Carl Hanser Verlag, 1982. 320 Seiten, brosch. Ausg., S 212,80

**Klaus Wagenbach**

#### FRANZ KAFKA

Bilder aus seinem Leben

Berlin, Verlag Klaus Wagenbach, 1983. 192 Seiten, S 273,60

**Rotraut Hackermüller**

#### DAS LEBEN, DAS MICH STÖRT

Eine Dokumentation zu Kafkas letzten Jahren 1917–1924  
Wien, Berlin, Medusa Verlag, 1984. 168 Seiten, S 498,-

Auf eine erfolgreiche wissenschaftliche Tätigkeit in Sachen Franz Kafka kann die 1974 gegründete Forschungsstelle „Prager deutsche Literatur“ an der Universität-Gesamthochschule Wuppertal anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens verweisen. Die beiden ersten der auf 14 Bände projektierten „Kritischen Ausgabe“ der Schriften, Tagebücher und Briefe, die wieder der S. Fischer Verlag betreut, liegen bereits vor: „Das Schloß“ und „Der Verschollene“ (früher: „Amerika“). Daß eine solche Ausgabe, Jahrzehnte nach des Dichters frühem Tod, überhaupt erscheinen kann, ist letztlich, bei allen sonstigen Einwänden gegen sein unvertretbares Editionsprinzip, das besondere Verdienst Max Brods. „*Alles dieses*“ – gemeint waren damit eine Reihe kürzerer und längerer Prosatexte und die drei großen, Fragment gebliebenen Romane „Der Prozeß“, „Das Schloß“ und „Der Verschollene“ – „*ist ausnahmslos zu verbrennen*“, hatte Kafka in einem undatierten Brief an seinen Freund Brod verfügt. Aber dieser hielt sich nicht daran und rettete damit ein bedeutendes Oeuvre für die Weltliteratur, über das Albert Camus mit folgenden Worten geurteilt hat: „*Wir werden hier an die Grenze des menschlichen Daseins geführt. Ja, an diesem Werk ist im wahren Sinn des Wortes alles wesentlich. Jedenfalls stellt es das Problem des Absurden in seiner Gesamtheit dar...*“.

Mit der Ausgabe der beiden Romane „Das Schloß“ und „Der Verschollene“ setzte man sich – wie es in der „Editorischen Vorbemerkung“ heißt – zwei Ziele: „*einmal die Herstellung eines authentischen Textes, zum anderen eine möglichst genaue Darstellung der Werk- und Textentstehung, die insbesondere alle im Manuskript erkennbaren Korrekturvorgänge vor Augen führt*“. Das machte eine Trennung in einen Text- und einen Apparataband erforderlich. Für alle nur am Text Interessierten erscheint – parallel zur „Kritischen Ausgabe“ – eine „Leseausgabe“ (mit dem Vermerk am Einband: „in der Fassung der Handschrift“). Sie ist übrigens sehr preiswert).

Kafkas der „Kritischen Ausgabe“ zugrundegelegtes „Schloß“-Originalmanuskript mußte eine jahrzehntelange Odyssee überstehen. Als Prag am 15. März 1939 von Hitlers Truppen besetzt wurde, flüchtete Brod mit Kafkas Nachlaß, den er zunächst per Eisenbahn nach Konstanz am Schwarzen Meer brachte, mit einem rumänischen Schiff nach Tel Aviv. Als es 1956 zur Suez-Krise kam, verschickte Brod den größeren Teil der Kafka-Handschriften nach der Schweiz. 1961 kam dieser Teil des Nachlasses dann in die Bodleian-Library in Oxford.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die „Kritische Ausgabe“ präsentiert zwar kein neues „Schloß“, aber jenen ungeglätteten, ursprünglichen Text, dessen Besonderheit eben der Charakter des Unfertigen, des Vorläufigen und Fragmentarischen ausmacht. Der Atem der ersten Niederschrift, der in der inkonsequenten Orthographie und in einer alle Regeln mißachtenden Interpunktionssetzung, die die syntaktische Struktur des Textes zugunsten einer Markierung von Rhythmus und Tonfall negiert, zum Ausdruck kommt, stellt das eigentliche Ereignis dar. Diesen Urkafka hat Brod durch Kapitelveränderungen und Textverbesserungen (unvollendete Satzteile wurden eliminiert) geglättet. In seinen „Erinnerungen“ verteidigt er seine Vorgangsweise folgendermaßen: „*Meine erste Aufgabe nach Kafkas Tod sah ich darin, ihn bekannt zu*

*machen, nicht durch den Schleiervorhang eines minuziösen Wissenschaftsbetriebes zu verhüllen.*“

Die „Schloß“-Handschrift umfaßt sechs Hefte und zwei Einzelblätter mit vom Autor gestrichenen Varianten. Da im Gegensatz zu losen Blättern bei der Verwendung von Heften nachträglich keine Möglichkeit mehr besteht, größere Passagen umzuschreiben, kann man den Schluß ziehen, daß es Kafka schon bei der ersten Niederschrift um eine möglichst endgültige Fassung ging. Nur fünfmal wurden die leeren verso-Seiten zur Fixierung von Textvarianten benutzt. Sämtliche Eingriffe der Editoren – vor allem bei offensichtlichen Verschreibungen oder sinnstörenden Fehlern – wurden in einem eigenen Kapitel festgehalten. Nicht erfaßt wurden lediglich solche Änderungen, die keinen materialen Eingriff bedeuteten: z. B. Ersetzung von „ss“ durch „ß“, Setzung fehlender Punkte am Satzende, fehlender Beistriche nach direkter Rede und Weglassung funktionslos gewordener Satzzeichen.

Kafka hat seinen „Schloß“-Roman ohne einen Plan oder Vorstudien niedergeschrieben. Ein ungewöhnlicher Vorgang bei einem Schriftsteller! Die herausgerissenen Schutzblätter von „Schloßheft I“ und „Schloßheft II“ – auf ersterem befindet sich eine mit Überschriften versehene Kapiteleinteilung (ein Indiz dafür, daß eine solche, zumindest eine mit Überschriften, nicht vorausgeplant war), auf zweiterem eine Stichwortliste – lassen die Vermutung zu, daß es sich um nachträglich erstellte Behelfe bzw. Übersichten handelt.

Der Zeitpunkt der Niederschrift liegt ganz eindeutig vor dem 15. März 1922. Eine Tagebuchnotiz Max Brods von diesem Tag hält fest: „*Er las mir den Anfang des neuen Romans ‚Das Schloß‘ vor.*“ Schlägt man in Kafkas „Tagebüchern“ nach, findet man unter dem 27. Jänner 1922, seinem Eintreffen in Spindlermühle, folgende Eintragung: „*Merkwürdiger, geheimnisvoller, vielleicht gefährlicher, vielleicht erlösender Trost des Schreibens*“. Fünf Tage vorher, am 22. Jänner 1922, hatte Kafka geschrieben: „*Nächtlicher Entschluss*“. Der Dichter begann seinen Roman – das Manuskript trägt übrigens keinen Titel, die Bezeichnung „Das Schloß“ haben die Editoren von Brod übernommen – aller Wahrscheinlichkeit am 27. Jänner 1922, nachdem er sich fünf Tage vorher offensichtlich dazu entschlossen hatte.

Für die Herausgabe des „Schloß“-Fragments zeichnete Malcolm Pasley verantwortlich, der sich schon vor 19 Jahren mit Max Brods Kapiteleinteilung zu diesem Kafka-Buch auseinandergesetzt hat (vgl. „Kafka-Symposion“, Berlin, 1965).

Die Probleme beim „Verschollenen“ ergaben sich bereits aus der unvertretbaren Wahl des Titels „Amerika“. Auch dieses Fragment hatte Kafka titellos hinterlassen. Die Bezeichnung „Der Verschollene“ war jedoch Max Brod bekannt. Als Herausgeber der Tagebücher Kafkas konnte er auch die Eintragung vom 31. Dezember 1914, wo auf diesen Titel ausdrücklich Bezug genommen wird. Im Nachwort zur 1927 im Verlag Kurt Wolff, München, erschienenen Erstausgabe des Romans bezieht Brod auf Kafkas Gepflogenheit, von seinem „amerikanischen Roman“ zu sprechen. Das stellt allerdings keine ausreichende Begründung für eine Titeländerung dar.

Auch beim „Verschollenen“ war das überlieferte Manuskript zugrundegelegt worden, allerdings mit einer Aus-

nahme: Die von „den Musikanten“ (323 5) bis „auf ihrem Lager wälzte“ (354 7) reichende Textpassage, der eine Lücke im Manuskript entspricht, wurde nach dem Wortlaut der Erstausgabe Brods wiedergegeben. Die Rekonstruktion der Originalfassung ergab, daß Brod – von orthographischen Korrekturen abgesehen – wesentliche Eingriffe in der Abfolge der Kapitel vorgenommen hatte. Kafka hat nicht nur eine Kapitelliste auf dem Vorsatzblatt des „zweiten Romanheftes“ erstellt, sondern auch in seinem Schreiben an Felice (11. November 1912) die Titel der ersten sechs Kapitel genannt. Da das Schreiben aus einer späteren Zeit als Kafkas Kapitelliste stammt, entschlossen sich die Herausgeber für die im Schreiben erwähnten Kapitelüberschriften (unter Beibehaltung der römischen Ziffern bei der Kapitelnumerierung).

Kafka hat sein Manuskript zwischen Ende September 1912 und 24. Jänner 1913 in zwei Phasen niedergeschrieben. Die erste umfaßt den Zeitraum von Ende September bis 12. November 1912 (270 Manuskriptseiten, bis zum Ende des 6. Kapitels), die zweite den vom 14. November bis 24. Jänner 1913. Danach ruhte die Arbeit am Roman anderthalb Jahre. Die Phase der Wiederaufnahme umfaßt eine kurze Fortsetzung des Textes von „nächstens dulde ich das nicht“ (370 11) bis „eine Handvoll Keks“ (371 15), die ‚Ausreise Bruneldas‘, und das ‚Teater von Oklahoma‘. Brods Kapiteleinteilung entspricht nicht ganz der Kapitelliste Kafkas; bei ihm schließt das „Naturtheater von Oklahoma“ den Roman ab, weil Kafka in Gesprächen mit ihm davon gesprochen haben soll, dieses würde den versöhnlichen Schlußpunkt setzen. An die feststehenden sechs Kapitel reiht die „Kritische Ausgabe“ das mit den Worten „Es mußte wohl eine entlegene Vorstadtstraße sein“ beginnende Kapitel, das bei Brod unter „ein Asyl“ firmiert, und schließt mit einem weiteren namenlosen Kapitel mit dem Anfang „Auf! Auf! rief Robinson“, das bei Brod unter den Fragmenten rangiert. Das fragmentarische „Naturtheater von Oklahoma“ (der Titel in dieser Form stammt von Brod) hat in der „Kritischen Ausgabe“ seinen Titel verloren und ist unter die Fragmente verbannt.

Die Sorgfalt, mit der hier die Rekonstruktion vorgenommen wurde, und die erfolgreiche kriminalistische Spürarbeit, die dazu führte, daß Textpassagen gekittet werden konnten, müssen besonders herausgestrichen werden. Jost Schillemeit hat als Herausgeber hervorragende Arbeit geleistet.

Eine derart eingehende Untersuchung über die Geschichte von Franz Kafkas Veröffentlichungen, wie sie Joachim Unseld vorgelegt hat, gab es bisher noch nicht. Der Autor schloß damit eine wesentliche Lücke in der Biographie des Dichters. In der „Vorbemerkung“ kommt er zur Quintessenz: *„Die wenigen Bücher, die Franz Kafka selbst zum Druck freigegeben hat, fanden kein Interesse in der Öffentlichkeit, hatten keinen ‚Erfolg‘. Von der überragenden Bedeutung seiner Werke ahnte man ohnehin erst nach seinem Tod, nach der Edition seines Nachlasses.“*

Der Autor hat aber auch das Verhältnis Kafkas zu seiner literarischen Produktion unter die Lupe genommen. Kafka konnte zwar bis 1912 auf sechs Veröffentlichungen zurückblicken, zum Teil waren es aus mehreren Stücken bestehende Prosasammlungen, aber keines dieser Prosastücke fand Gnade vor seinen Augen. Andererseits war

sich Kafka sehr wohl darüber im klaren, daß er seine Schriftstellerexistenz nur durch Veröffentlichungen sichern könne. Daß er zu Größerem fähig war, hatte er schon 1906 gewußt, als er sich als Dreiundzwanzigjähriger am Preisausschreiben der Wiener Zeitung „Die Zeit“ beteiligte und die Erzählung „Himmel in engen Gassen“ einreichte, aber keinen Preis bekam (die Erzählung ist übrigens verschollen). 1911 war die Fähigkeit der Selbsteinschätzung noch stärker ausgeprägt, wie die Tagebucheintragung vom 5. November bezeugt: *„Ich erkläre es mir damit, daß ich zuwenig Zeit und Ruhe habe, um die Möglichkeiten meines Talents in ihrer Gänze aus mir zu heben.“*

Unseld zeigt auf, daß Kafka immer dann, wenn er außerhalb einer Schreibphase stand und die Nähe zu Felice suchte, einer Veröffentlichung positiv gegenüberstand. Die Anerkennung durch Felice, die er wirklich liebte, blieb ihm versagt und führte schließlich zur Entlobung. Sich auf „Maß und Ziel“ reduzieren zu lassen, vermochte Kafka bei aller Liebe nicht zu akzeptieren.

Die ungemein fesselnd geschriebene Verlagsgeschichte Kafkas enthält auch die Porträts der berühmten Verleger Ernst Rowohlt und Kurt Wolff sowie eine detailfreudige Darstellung des Rowohlt und des Kurt Wolff-Verlages. Kafkas Pech war es, wie Unseld ausführt, an den falschen Verleger geraten zu sein. Als Herbert Eulenbug 1927 eine Fragebogenaktion durchführte, antwortete Wolff auf die Frage nach seiner schlimmsten Niete: *„Die Bücher des großen Dichters Franz Kafka waren geschäftlich der größte Mißerfolg – trotz fabelhafter Besprechungen führenden deutscher Geister...“*. Eine konsequent betriebene Veröffentlichungspolitik hätte die Popularität der Werke Kafkas, wie Unseld schlüssig beweist, noch zu dessen Lebzeiten fördern können.

Die lange aufrechterhaltene Mär vom veröffentlichungsscheuen Dichter Kafka hat Unseld mit seinem ausgezeichneten Werk aus dem Weg geräumt.

Klaus Wagenbach und Franz Kafka: Die beiden Namen sind untrennbar miteinander verbunden. Als der junge Verleger 1965 seinen eigenen Verlag gründete, zählte das von Jürgen Born, Ludwig Dietz, Malcolm Pasley, Paul Raabe und Klaus Wagenbach herausgegebene „Kafka-Symposium“ zur wesentlichsten Veröffentlichung; allein schon deswegen, weil der schmale Band mehr an Informationen über Kafka bot als so manche dickleibige Abhandlung.

Als Ergebnis einer dreißigjährigen Sammlertätigkeit, die *„aus Unzufriedenheit mit der Fülle der Interpretationen, die sich um so spekulativer gebärden konnten, je unbekannter die historischen, sprachlichen und persönlichen Umstände blieben, unter denen Kafkas Werk entstand“*, begonnen wurde, legte Wagenbach zum 100. Geburtstag einen Band von mehr als 500 Fotos vor: *„Franz Kafka – Bilder aus seinem Leben“*. Für den phantasielosen Leser wird die „Gebrauchsanweisung“ im „Vorwort“ mitgeliefert: *„Es gibt also zwei Möglichkeiten, dieses Bilderbuch zu lesen: als Aneignung der (optisch faßbaren) Einzelheiten aus dem Leben eines bedeutenden Prager Schriftstellers zwischen den Jahren 1883 und 1924. Oder als Blick auf die Distanz zwischen materialem Hintergrund und literarischer Formulierung.“*

Der aufmerksame Betrachter, der sich, bepackt mit der

Kenntnis von Kafkas Schriften, auf die Reise begibt, des Dichters Biographie im Optischen nachzuvollziehen, wird bald fasziniert sein von dieser fremden Welt, die sich ihm in den braungetönten Fotos vermittelt. Das geschickt angeordnete Bildmaterial – Personenfotos sind, um einer eventuell entstehenden Monotonie vorzubeugen, immer mit Haus-, Stadt-, Objektaufnahmen, Schriftproben oder Wiedergaben von Buchumschlägen „vermengt“ – in Verbindung mit dem bewußt knapp gehaltenen Begleittext, der dem Leser nur als Orientierungshilfe dient, ermöglicht auch dem weniger Kafka-„Geschulten“ den Zugang zum Werk des großen Dichters, zu seiner Umwelt und zu seiner Lebensweise. Das Blättern in dem Buch macht Vergnügen: Man kann sich die Feinheiten herauspicken, etwa Kafkas Motorrad, ein Modell „Odradek“ der Firma Laurin & Klement in Jungbunzlau aus dem Jahr 1903; die „Flugapparate“, die der Dichter in seinen „Aeroplanen in Brescia“ schildert; oder die Galerie der Konterfeis, an deren Anfang das Bild des ernstesten, aber hübschen Achtzehnjährigen steht.

Man ist Kafka begegnet, glaubt nun, sein Leben, seine Umwelt besser zu kennen, zu verstehen. Und das ist das große Verdienst dieses in jeder Hinsicht beeindruckenden Bildbandes, den sich jeder Kafka-Freund anschaffen müßte. Schon um zeitweilig darin zu blättern und Erinnerungen aufzufrischen.

An den näheren Umständen seiner Krankheit und seines Todes, vor allem an den ärztlichen Behandlungsmethoden in den Sanatorien „Wienerwald“ und Dr. Hoffmann in Kierling, zeigte sich die Kafka-Forschung kaum je sonderlich interessiert. Davon abgesehen, hatte man sich weder um die in einem Archiv schlummernde Krankengeschichte gekümmert, noch sich der Mühe unterzogen, das verschwundene Totenschauprotokoll zu suchen. Die Wiener Lehrerin Rotraut Hackermüller, die bisher – neben in in- und ausländischen Zeitungen veröffentlichten Erzählungen und Essays – mit zwei schmalen Lyrikbänden an die Öffentlichkeit getreten ist, recherchierte Kafkas letzte Lebensjahre, vom Ausbruch der Tuberkulose in der Nacht vom 18. zum 19. August 1917 bis zu seinem Tod in Kierling am 3. Juni 1924, in penibler Kleinarbeit.

Kafkas letzte Wochen waren ausgefüllt mit entsetzlichen Schmerzen. Er konnte nur noch breiige Speisen zu sich nehmen, auch das Trinken wurde zu einer immer qualvolleren Prozedur. Dozent Dr. Beck, von Dora Diamant ans Krankenbett gerufen, konstatierte einen immer mehr um sich greifenden tuberkulösen Prozeß im Kehlkopf, der eine Operation nicht mehr erlaubte.

Die Autorin hat den Menschen Kafka in den Vordergrund ihrer Dokumentation gestellt. Der beziehungsvolle Titel „Das Leben, das mich stört“ spielt auf ein Tagebucheintragung vom 28. Juli 1914 an, in der es heißt: „*Ich verkrieche mich vor den Menschen nicht deshalb, weil ich ruhig leben, sondern weil ich ruhig zugrunde gehen will.*“ Die sieben Jahre währende Passion eines Kranken, der von einem Sanatorium ins andere jagt, sich ungezählten Kuren unterzieht, bei dem Phasen der Hoffnung mit denen der Mutlosigkeit abwechseln, das hat Hackermüller ganz unpräzise, aber sehr wirkungsvoll geschildert. Dabei wird der Blick freigemacht auf einen Menschen, der sich in seiner Selbstverwirklichung als Schriftsteller immer wieder gefährdet sieht, einerseits, weil sich seine Umwelt gegenüber seinem literarischen Schaffen verschließt, andererseits, weil sein neurotisches Verhältnis zum anderen Geschlecht psychische Konflikte heraufbeschwört. War ein Mann wie Kafka, der – wie er seinem Tagebuch anvertraute – im Koitus eine Bestrafung des Glücks des Beisammenseins sah, überhaupt fähig, zu lieben?

Rotraut Hackermüllers Dokumentation ist ohne Zweifel der bedeutendste, mitreißendste und aufwühlendste Beitrag zu Franz Kafkas 60. Todestag. Schlichtweg ein Ereignis!

Die beiden Kafka-Jahre haben einen der größten Dichter der Weltliteratur kurzfristig vom Piedestal der Unsterblichkeit heruntergeholt und ihn „menschlich“ werden lassen. Der Mensch Kafka steht auch hinter der letzten Tagebucheintragung (12. Juni 1923): „*Die schrecklichen letzten Zeiten, unaufzählbar, fast ununterbrochen. Spaziergänge, Nächte, Tage, für alles unfähig, außer für Schmerzen.*“

Franz Rind

## EIN UNGESTÜMER BOTE AUS ALTÖSTERREICH ... Neuerscheinungen zum 70. Jahrestag von Sarajevo

**Gerd Holler**

**FRANZ FERDINAND VON ÖSTERREICH-ESTE**

Wien, Heidelberg, Ueberreuter, 1982. 416 Seiten, S 380,—

**Friedrich Weissensteiner**

**FRANZ FERDINAND**

Der verhinderte Herrscher

Zum 70. Jahrestag von Sarajewo

Wien, Österreichischer Bundesverlag, 1983. 248 Seiten, S 278,—

**Wladimir Aichelburg**

**SARAJEVO, 28. Juni 1914**

Das Attentat auf Erzherzog Franz Ferdinand von Österreich-Este in Bilddokumenten

Wien, Orac, 1984. 112 Seiten, S 298,—

Gerd Holler, Kurarzt in Baden bei Wien, debütierte vor vier Jahren mit einer reichlich abstrusen Mayerling-Theorie, die er im Molden Verlag unter dem bombastischen wie irreführenden Titel „Mayerling: Die Lösung des

Rätsels. Der Tod des Kronprinzen Rudolf und der Baronesse Vetsera aus medizinischer Sicht" erscheinen ließ. Hatte man damals eher den Eindruck, dem Autor ginge es bei seinem Thema in erster Linie darum, sein profundes medizinisches Wissen herauszustreichen – seitenlang traktierte er den Leser mit langatmigen Exkursen –, ist man diesmal sogar überzeugt davon, daß es die Tuberkulose des Thronfolgers Franz Ferdinand war, die Hollers Interesse an dieser eigenwilligen, umstrittenen Figur erweckte.

Man muß dem Autor vorweg konzедieren, daß er sich sehr intensiv mit Franz Ferdinand auseinandersetzte und ein intensives Quellenstudium – der Anmerkungsapparat dokumentiert es – betrieb. Er dürfte sich zeitweilig derart in die Materie verbissen haben, daß er die Bedeutung der Quellen nicht mehr zu erkennen vermochte, sondern nur bestrebt war, alle gewonnenen Erkenntnisse selbstfrei in seine Arbeit einzubringen. An solchen Stellen stürzte dann die vorher angeschürte dramatische Spannung in sich zusammen: etwa bei Briefen oder Briefpassagen. Da wird der Erzählfluß mit „retardierenden“ Momenten belastet.

Was Holler diesmal besonders gut gelang – im Gegensatz zu seinem „Mayerling“-Buch – ist der bezwingend dramaturgische Aufbau. Das effektiv angelegte Eingangskapitel, das richtig „Die Toten im Konak“ heißen müßte, zieht den Leser sofort in den Bann des Geschehens. Dabei konnte der Verfasser auch nachweisen, daß zwar eine Konservierung, aber keine Obduktion der Leichen erfolgte. Das dritte Kapitel mit den detaillierten Ausführungen über die Krankheit des Thronfolgers wird der medizinische Laie eher überfliegen, um sich umso aufmerksamer den Porträts des Thronfolgers als Ehemann, Politiker und Soldat zuzuwenden. Es sind die wirkungsvollsten Kapitel der Biographie, da Holler sein kritisch geschärftes Visier ohne Rücksicht einsetzte. Die Kapitel über die Attentäter und das Schicksal der Attentäter weichen zu sehr vom eigentlichen Thema, und das ist nun einmal die Person des Thronfolgers, ab.

Der Verfasser hat sämtliche Forschungsergebnisse in seiner großangelegten Biographie verwendet. Gewisse Flüchtigkeitsfehler sollen dabei nicht überbewertet werden. Nach Robert A. Kanns „Erzherzog Franz Ferdinand-Studien“ liegt mit Hollers Buch die erste, trotz mancher Mängel ernstzunehmende Biographie des österreichischen Thronfolgers vor.

Ein Autor sollte seinen Lesern nie etwas unterstellen. Friedrich Weissensteiner ist es gelungen, schon im Vorwort seiner „Franz Ferdinand“-Biographie Ärger zu erregen. Da heißt es nämlich: „Die vorliegende Darstellung kann und will nicht mit neuen Fakten oder gar sensationellen Enthüllungen aufwarten. Sie hat die erklärte Absicht, die vorliegenden historischen Forschungsergebnisse, durch eigene Forschungsarbeit da und dort ergänzt, zusammenzufassen und sie anlässlich des erwähnten Gedenktages einer breiteren Öffentlichkeit in klarer, verständlicher Sprache bekanntzumachen.“ Sieht man einmal von dem Widerspruch ab, einerseits nicht mit neuen Fakten aufzuwarten, andererseits aber alle Forschungsergebnisse zusammenzufassen, unterstellt der Autor, daß der Leser die Forschungsergebnisse nicht ver-

stehe, ohne daß man sie ihm entsprechend „verdeutschte“.

Was Weissensteiner mit seiner Biographie bezweckte, die ein Jahr nach Hollers gleichnamigem Werk erschien, bleibt angesichts des Faktums, daß ohnehin schon alle Forschungsergebnisse berücksichtigt worden waren, ein Rätsel. Darüber hinaus bestand für eine „populäre“ Biographie Franz Ferdinands keine Notwendigkeit, ist doch Hollers Buch sehr flüssig geschrieben und auch für den historischen Laien verständlich. Als Leser hätte man gerne erfahren, worin nun des Autors Forschungsarbeit bestand. Wahrscheinlich im simplen Auswerten von Quellen.

Das Schwarz-Weiß-Bild, das der Autor von Franz Ferdinand zeichnet, könnte einer mißlungenen Schulfunktion entstammen. Offensichtlich spekulierte der Verfasser mit einer 1984 ausbrechenden „Sarajevo-Welle“, um dann gemächlich mitschwimmen zu können. Doch die Rechnung ging nicht auf.

Stilistisch markiert die Biographie einen Tiefpunkt. Weissensteiners geschwollene Ausdrucksweise ist ganz einfach nicht zu verkraften. Eine Kostprobe aus dem Vorwort: „Es geziemt sich, der vornehmen Dame für diese Hilfe meinen herzlichsten Dank zu sagen.“ In diesem vertrackt-antiquierten Stil geht es weiter, 248 Seiten lang. Ein Orwell'scher Alptraum!

Der heroische Impetus, der Bilddokumentationen manchmal anhaftet, macht die Lektüre solcher Werke zum Mißvergnügen. Wladimir Aichelburg, Mitbegründer und wissenschaftlicher Leiter des Erzherzog Franz Ferdinand-Museums in Artstetten (NÖ), der sich mit einigen Publikationen zur Geschichte Österreichs einen Namen machte, ist dieser Gefahr bei seiner anlässlich des 70. Jahrestages des Attentats von Sarajevo erschienen Bilddokumentation elegant ausgewichen.

Die unkonventionelle Aufbereitung zeigt sich schon im Formalen. Statt einer Kapiteleinteilung wählte der Verfasser Absätze mit einem überdimensionierten Buchstaben am Beginn. Die Geschehnisse werden vorwiegend optisch projiziert, also unter Verzicht auf langwierige Erläuterungen. Raffiniert montierte Bildcollagen aus „Reservaten“ (von der Militärkanzlei oder vom Obersthofmeisteramt des Erzherzogs herausgegebene Programme), Reiseauslagenaufstellungen, Visitenkarten, handschriftliche Reisenotizen, Menükarten und Plänen, geben der Dokumentation eine besondere Note. Der nüchterne, sachliche Begleittext wirkt wie einer Kriegsreportage entlehnt. Man denkt dabei an Hemingway.

In der auf Wesentliches konzentrierten Schilderung heben sich die Fehler und Unterlassungen der k.u.k. Behörden umso grasser ab. So ist es einfach unvorstellbar, daß niemand die Chauffeure über die nach dem Bombenattentat geänderte Fahrtroute aufgeklärt hat. Ans Unwahrscheinliche grenzt es weiters, daß die Polizei den verhafteten Cabrinović erst nach Stunden verhörte. Die fatale Nachlässigkeit, die man auch bei den sonstigen Sicherheitsvorkehrungen an den Tag legte, kann nur mehr mit totaler Unfähigkeit begründet, aber nicht entschuldigt werden.

Aichelburg zitierte nicht nur aus wesentlichen Werken der „Sarajevo-Literatur“ – z. B. aus Würthles „Die Spur führt nach Belgrad“ und aus Dedijers „Die Zeitbombe“ –,

er konnte auch aus bisher unzugänglich gewesenen Quellen aus dem Nachlaß des Thronfolgers schöpfen sowie aus den maschinengeschriebenen Memoiren des 1914 erst sechszwanzigjährigen Dienstkammerers Dr. Andreas von Morsey.

„Sarajevo, 28. Juni 1914“ – schon die optische Gestaltung verdiente einen Preis – erfüllt in jeder Hinsicht die Ansprüche, die ein kritischer Leser an eine seriöse Bildokumentation stellt. Der schmale Band bietet historisch Interessierten eine optimale Information über jenes tragische Geschehen, das den Ersten Weltkrieg auslöste und die Donaumonarchie in den Untergang führte.

Über Franz Ferdinand hat Karl Kraus in der „Fackel“ (Juli 1914) geschrieben: „*Ein ungestüme Bote aus Altösterreich, wollte er eine kranke Zeit wecken, daß sie nicht ihren Tod verschlafe.*“ Und an anderer Stelle heißt es: „*Franz Ferdinand war die Hoffnung dieses Staats für alle, die da glauben, daß gerade im Vorland des großen Chaos ein geordnetes Staatsleben durchzusetzen sei.*“ Gerd Hollers Biographie macht diese Hoffnung deutlich, aus Wladimir Aichelburgs Bildokumentation tritt der „*ungestüme Bote aus Altösterreich*“ geradezu sichtbar vor den Leser.

Franz Rind

**J. C. Nyíri (Hrsg.)**

### **AUSTRIAN PHILOSOPHY: STUDIES AND TEXTS**

**München, Philosophia Verlag, 1981. 200 Seiten. S 530,40**

Der Titel dieses Buches in englischer Sprache über die österreichische Philosophie ist ein wenig irreführend: Vor uns liegt ein Sammelband von Aufsätzen über österreichische und ungarische Philosophen, wobei die Aufzählung von vier Namen genügt: Eötvös, Musil, Lukács und Wittgenstein. Der Anhang (Texts!) bietet József Eötvös' politische Abhandlung über 1848, „Munich Sketch“, bisher unveröffentlicht, und Robert Musils „Der deutsche Mensch als Symptom“. Beide Texte illustrieren den Artikel des Buchherausgebers Nyíri „Philosophy and its Negation in Austria and Hungary“: Der Budapester Autor vertritt die Meinung – wie auch andere Autoren –, daß es in Ungarn keine eigentliche Philosophie gibt, sondern die gelebte politische Praxis im Vordergrund steht, über die reflektiert wird. Ob die Form der Sprache, der Nationalismus oder die Praxisbezogenheit Ursache sind, wird erwogen. Lee Congdon referiert über Georg Lukács' „Die Seele und die Formen“ und zeichnet die Entstehungsgeschichte mit psychologischem Spürsinn nach: Es ist das „Buch einer Frau“.

Der Hauptteil des vorliegenden Bandes ist dem Philosophen Ludwig Wittgenstein gewidmet, der von Allan Janik als österreichisches Rätsel hingestellt und von Rudolf Haller im Zusammenhang mit der österreichischen Philosophie geschildert wird. Ferruccio Rossi-Landi stellt Wittgensteins Verbindung mit dem Marxismus dar, wobei diese historisch über Piero Sraffa läuft. Bei allen Schwierigkeiten ist der Hauptpunkt Wittgensteins Position eines

„...non-mechanistic materialist who continually refers back to man as the actor in all meaning and communication processes“ (S. 144). Auch zur „Entfremdung“ hatte Wittgenstein einiges beizutragen; entscheidend für alle Autoren sind die „zwei Wittgensteins“, sein Früh- und sein Spätwerk.

Besonders Rudolf Haller, Professor der Philosophie an der Universität Graz, fordert eine eigenständige Betrachtung der „österreichischen Philosophie“ (S. 111); hierbei wird sicher der Wiener Kreis (und die Vorgänger) im Zentrum stehen, der ja tatsächlich besonders auf die Philosophie des angelsächsischen Raumes große Auswirkung hatte. Für die Zeit davor kann man wohl nicht von einer eigenständigen österreichischen Philosophie sprechen; vielleicht ist aber das vorliegende Buch eine Markierung auf dem Weg zu einer neuen Bewertung der Philosophie in Österreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Karl Sablik

**Dietrich Schirmer (Hrsg.)**

### **DIE BIBEL ALS POLITISCHES BUCH**

**Beiträge zu einer befreienden Christologie  
Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1982 (Urban Taschenbücher, Bd. 655). 164 Seiten. S 140,40**

Der Titel des Buches ist hinsichtlich des Inhaltes zwar nicht falsch, der Untertitel hingegen klärt die Situation: 12 Beiträge verschiedener Autoren versuchen eine befreiende Christologie zu bieten und wichtige Teile der Bibelauslegung vom Schutt der Jahrhunderte zu säubern; so wird ganz „natürlich“ die Bibel ein „politisches“ Buch. Drei Faktoren ragen dabei heraus, wovon der erste menschlich tief berührt, die beiden anderen mehr eine Frage der Bibelauslegung bzw. -übersetzung sind: die Kirche in Mittel- und Südamerika und die Frage des Christseins allgemein, die Stellung der Geschlechter zueinander, dann die Frage „Staatsfromm oder gottesfürchtig?“

Zu Mittel- und Südamerika: Christsein heißt Kreuztragen, damals wie heute, und es ist durchaus nicht symbolisch gemeint, Christsein ist Entscheidung für eine Klasse: das politische Transparent, in das der christliche Revolutionär sich hüllt, wird zum Heiligengewand. Der neue Mensch besteht im Hineingerissenwerden in eine soziale Revolution, denn (S. 55): „Am Evangelium gemessen hat das religiöse Christentum ausgespielt, und deswegen kann man ihm als sakralisierende Potenz eine reiche Zukunft innerhalb der Weltreligionen der Untätigkeit und Verherrlichung der etablierten Mächte versprechen.“ Das Christentum muß etwas anderes werden, als es heute ist, die Auferstehung Jesu ist als Neubeginn zu fassen, denn (S. 71): „Davor zittern die Mächtigen aller Zeiten und verstecken sich hinter ihren Waffen, da es für sie keine Auferstehung von den Toten gibt.“

Das Buch faßt Hauptpunkte einer nicht idealistischen, sondern einer materialistischen Exegese zusammen,

samt ihren Konsequenzen. Dabei kann vieles nicht an der herkömmlichen Frage der Bibelauslegung, der Übersetzung (samt Schwierigkeiten), dem Zweifel an den Wörterbüchern, den historischen Zeitumständen vorbeigehen. Dies ist besonders klar beim Artikel über „Machtverhältnisse, Unterordnung und sexuelles Selbstverständnis im Urchristentum“ (Autor: S. Scott Bartchy) zu sehen, dem längsten Artikel im Buch. Warum wird die Stelle, wonach die Frau in der Kirche zu schweigen habe, so oft und so gerne zitiert? Es ist der männliche Auswahlmechanismus der späteren Jahrhunderte, denn Frauen hatten führende Stellungen in urchristlichen Gemeinden. Der Autor zergliedert intelligent die Situation, zieht historische Vergleiche heran, bringt die zeitgenössische Populärpsychologie ins Spiel und plädiert somit für ein ganz anderes Frauenbild, über das so mancher Christ staunen würde: man lese diese Abhandlung! Die Frage bleibt nur, ob die Kirche jahrhundertlang falsch ausgelegt oder gar geirrt hat?!

Im engeren Sinn des Wortes „politisch“ wird dann die letzte Abhandlung des Herausgebers Dietrich Schirmer über den Satz: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“. Er erklärt den Satz aus der Situation Jesu heraus, wonach er die Münzrückgabe (Münze mit dem Bild des römischen Kaisers, der gleichsam Gott darstellt) an den Kaiser von jenen fordert, die von der Gunst und vom Geld des Kaisers leben, um diesen im zweiten Teil des Satzes vom wirklichen Gott zu trennen. Hierauf bringt Schirmer diese Gedanken in unsere Gegenwart und in Verbindung mit dem bundesdeutschen „Verfassungsbekanntnis“, das von Anwärtern für den Öffentlichen Dienst gefordert wird. Dieses abzugeben geht für einen Christen zu weit; „Vergeßt nicht:“, würde Jesus heute sagen, „Dieser Staat und seine Regierung haben keine religiöse Qualität.“ Man kann sich die Fortsetzung dieses Gedankens vorstellen...

Karl Sablik

## René Oth

### GOTT AUF DEM PRÜFSTAND

**Die moderne Naturwissenschaft auf der Suche nach dem Schöpfer des Universums**

**Bern und München, Scherz Verlag, 1982. 320 Seiten. S 265,20**

Mit dem Staunen, so meinten die alten Griechen, begann die Philosophie. Aus dem Staunen über den Kosmos heraus, über die Größe und Art des Universums, scheint dieses Buch geschrieben worden zu sein. Es bietet eine Zusammenfassung der „Astrophilosophie“ etwa der letzten 60 bis 70 Jahre mit besonderer Berücksichtigung der Neognostiker von Princeton und Pasadena, die von ihrer Wissenschaft, der Astrophysik, eine Verbindung zur Religion – meist der christlichen – und damit zu Gott suchen. Insofern ist der Titel „Gott auf dem Prüfstand“ etwas zu salopp gewählt, der Untertitel kommt der Sache

etwas näher. Vom „Big Bang“, dem berühmten Urknall, bis zu den neu entdeckten „Schwarzen Löchern“, zusammengestürzten Sternen, die, für uns unsichtbar, Materie und Licht anziehen und „verschlucken“, reicht die Schilderung in dem Buch, von den Verbindungen zur Religion bis zu den wissenschaftlich-physikalischen Möglichkeiten der Wiedergeburt, der Ewigkeit und des Jenseits.

Der Wissenschaftspublizist René Oth breitet die ganze moderne Philosophie der Astrophysiker vor dem Leser aus, wobei seine besondere „Vorliebe“ Albert Einstein, dem Franzosen Jean E. Charon und den „Gnostikern von Princeton“ gilt. Es ist interessant, wie sich die vom Autor geschilderten Physiker mit den philosophischen Problemen „herumschlagen“, Übereinstimmungen mit den alten religiösen Schriften oft krampfhaft suchen, wobei ein fast schon „böserartiger“ Eklektizismus platzgreift: Man denke an das „Licht“ im Johannesevangelium, das parallel gesehen wird mit den Photonen, die von den Elektronen abgesandt werden: Die alte Frage erhebt sich, was in der Bibel jeweils wörtlich zu nehmen ist und was – je nachdem natürlich – gedeutet werden muß. Viele alte philosophische Probleme begegnen dem Leser wieder, und man hegt Zweifel, ob sie *nun* gelöst sind.

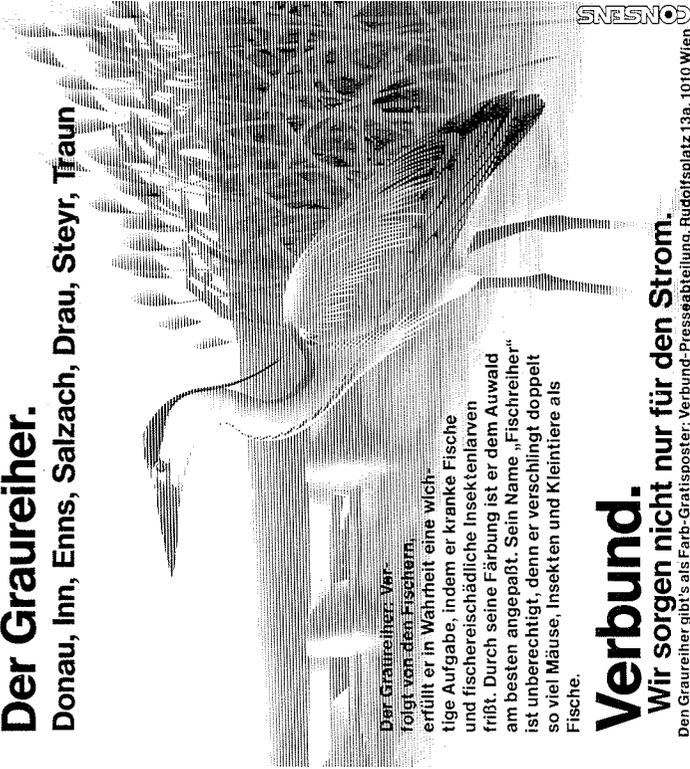
Besonders angetan ist der Autor von den Ideen des Physikers Jean E. Charon: Die Materie-Geist-Diskrepanz (Leib-Seele-Problem) wird physikalisch aufgelöst, indem der „Geist“ in die Physik eingeführt wird. Geist ist in jedem Elektron vorhanden, dieses wiederum existiert in uns, wie im fernsten Weltall, und ist das neue „Zauberwort“, in uns und mit uns ist es der Überwinder von Zeit und Raum, bietet es uns Ewigkeit und in Gedanken daran auch Glück. Mit dem „Elektron“ ließen sich auch parapsychologische Phänomene erklären. Das biblische „zu Staub werden“ unseres Körpers sieht Charon so (S. 264): „Eben weil er seinem Wesen nach Staub ist, steht dem Menschen das ewige Leben offen. Und ist nicht auch gerade die elementarste Materie, eben der Staub, das beste Symbol für die Äonen (übermenschliche Bewußtseinseinheiten, die von Gott herrühren, d. Rez.), die Träger unseres Geistes?“ „Auf ihrem Entwicklungspfad zu einem göttlichen Bewußtsein haben sich die Elektronen auf unserem Planeten zum Menschen vereinigt...“ (S. 283), dies ist wohl der Schlüsselsatz des ganzen Buches.

Nach der Lektüre dieses Buches bleiben beim philosophisch Denkenden drei Gedanken hängen: 1) Fast alle Physiker – auch wenn sie behaupten, an Gott zu glauben – bleiben an einem sehr „materialistischen“ Gott hängen, bestenfalls verschreiben sie sich einem Pantheismus. 2) Dieser Gott beurteilt praktisch nicht unser spezielles Leben nach unseren Taten; Himmel und Hölle sind im alten Sinn weder „räumlich“ noch „psychisch“ vorhanden. 3) Man spürt eine Trennung zwischen der Physik und dem Glauben – trotz aller Vereinigungsbestrebungen. Statt des eingestandenen Unwissens erfreut man sich des Glaubens, der eine Deutung für das „Ganze“ anbietet. Zuletzt sei erwähnt, daß in dem Buch viele philosophische Kombinationen und Spekulationen auftauchen: Erschreckt davon, ist man froh zu wissen, daß der Mensch schon auf dem Mond gelandet ist und mit großen Fernrohren ein wenig ins Weltall blicken kann...; der Rest ist Denken.

Karl Sablik

# Heimisch an unseren Stauseen: Der Graureiher.

Donau, Inn, Enns, Salzach, Drau, Steyr, Traftau



Der Graureiher: Verfolgt von dem Fischern, erfüllt er in Wahrheit eine wichtige Aufgabe, indem er kranke Fische und fischereischädliche Insektenlarven frisst. Durch seine Färbung ist er dem Auwald am besten angepaßt. Sein Name „Fischreiher“ ist unberechtigt, denn er verschlingt doppelt so viel Mäuse, Insekten und Kleintiere als Fische.

**Verbund.**  
Wir sorgen nicht nur für den Strom.

Den Graureiher gibt's als Farb-Gratispost: Verbund-Pressabteilung, Rudolfsplatz 13a, 1010 Wien

## BEITRITTSERKLÄRUNG

Ich erkläre mich mit den Bestrebungen des „Instituts für Wissenschaft und Kunst“ einverstanden und melde meinen Beitritt als Mitglied an.

Vor- und Zuname: \_\_\_\_\_

Geburtsdaten: \_\_\_\_\_ Telefon: \_\_\_\_\_

Wohnungsanschrift: \_\_\_\_\_

Berufsanschrift: \_\_\_\_\_

Beruf: \_\_\_\_\_

Interessenrichtung: Philosophie, Geschichte, Kunst, Musik, Naturwissenschaft, Sozialwissenschaft, Rechtswissenschaft, Literaturwissenschaft\*

Datum: \_\_\_\_\_ Unterschrift: \_\_\_\_\_

Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt S 100,—. Jugend- und Studentenmitgliedschaft (bis 25 Jahre bzw. bis Beendigung des Studiums) S 50,—.

\* Nichtzutreffendes streichen

Ich bestelle

\_\_\_ Ex. PHILOSOPHIE UND GESELLSCHAFT  
S 120,— (und Versandkosten)

\_\_\_ Ex. DIE VERBRANNTEN BÜCHER  
S 25,— (und Versandkosten)

\_\_\_ Ex. POLITISCHES LIED  
S 79,— (und Versandkosten)

\_\_\_ Ex. AUSEINANDERSETZUNGEN ZWISCHEN VEREINSMEIEREI,  
DEMOKRATISIERUNG UND EXPERTENHERRSCHAFT  
S 40,— (und Versandkosten)

Name und Anschrift: \_\_\_\_\_

Datum: \_\_\_\_\_ Unterschrift: \_\_\_\_\_

Die Aktivitäten des Instituts für Wissenschaft und Kunst sollen durch diese Zeitschrift vierteljährlich dokumentiert werden. Falls Sie an der Zeitschrift Interesse finden, bitten wir Sie, das Institut für Wissenschaft und Kunst mit einem jährlichen Mitgliedsbeitrag von S 100,— (Studenten S 50,—) zu unterstützen. Sie werden dann auch regelmäßig über unsere Veranstaltungen informiert. Unsere Kontonummer bei der Zentralsparkasse lautet 601 151 707.

Absender:

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Weitere Anschriften von Interessenten:

INSTITUT FÜR  
WISSENSCHAFT UND KUNST  
Berggasse 17/1  
1090 Wien

Absender:

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Weitere Anschriften von Interessenten:

INSTITUT FÜR  
WISSENSCHAFT UND KUNST  
Berggasse 17/1  
1090 Wien