



Helmut Schneider  
Dirk Stederoth (Hg.)

## Dialektik und Dialog

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik  
zum 80. Geburtstag

kassel  
university   
press

Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge



Helmut Schneider  
Dirk Stederoth (Hg.)

Dialektik und Dialog

# Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 9

Herausgegeben von  
Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Die *Kasseler Philosophischen Schriften* waren ursprünglich eine Reihe der *Interdisziplinären Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* der Universität Kassel, in der von 1981 bis 2004 insgesamt 38 Bände und Hefte erschienen. 2006 wurde die *Interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme* nach generellen universitären Umstrukturierungen aufgelöst, obwohl sie ohne Zweifel durch 25 Jahre hindurch das Profil der Universität Kassel mit großen Kongressen, internationalen Symposien, Ringvorlesungen und eben durch ihre Schriftenreihe erfolgreich geprägt hat. Die dadurch verwaisten *Kasseler Philosophischen Schriften* werden deshalb seit 2008 in einer *Neuen Folge* unter veränderter Herausgeberschaft fortgeführt.

Helmut Schneider,  
Dirk Stederoth (Hg.)

# Dialektik und Dialog

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 80. Geburtstag

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen  
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.dnb.de> abrufbar  
ISBN 978-3-7376-5077-9

2019, kassel university press GmbH, Kassel  
[www.upress.uni-kassel.de](http://www.upress.uni-kassel.de)

Satz: Dirk Stederoth, Kassel  
Druck und Verarbeitung: docupoint GmbH, Barleben  
Printed in Germany

# Inhalt

Vorwort.....	9
--------------	---

## Praxis und Dialog

*Heinz Sünker*

Traditionen der Praxisphilosophie: Henri Lefebvre und Theodor W. Adorno Notate zu einem zu beginnenden Dialog .....	13
---	----

*Hassan Givsan*

Dialektik, dialektisch? .....	31
-------------------------------	----

*Myriam Bienenstock*

Zur Dialogphilosophie von Emmanuel Levinas: auf den Spuren von Franz Rosenzweig.....	47
---	----

*Norbert Waszek*

Von der Dialektik zur Soziologie: Die ‚soziale Frage‘ bei Lorenz von Stein.....	55
--	----

*Muriel Maia-Flickinger / Hans-Georg Flickinger*

Erinnerung an ein fiktives Gespräch.....	67
--	----

*Ephraim Meir*

Dialogue. Its Chances, Hindrances and Limits .....	79
--	----

*Hartwig Wiedebach*

Antilogischer Humor Zu Viktor von Weizsäckers Parmenides-Deutung.....	91
--	----

*Dirk Stederoth*

Das Runde in den Ecken der Praxis Schmied-Kowarzik als Schiedsrichter zwischen Adorno und Krahl Ein Gespräch .....	99
--	----

## Bildung und Erziehung

*Dietrich Benner*

Über Lehren und Lernen

oder: Didaktik als Wissenschaft von

erziehenden und bildenden Lehr-Lernprozessen ..... 111

*Armin Bernhard*

Dialektik pädagogischer Ideenformationen

Ansatzpunkte einer materialistischen Ideengeschichte der Pädagogik ..... 123

*Heinz Eidam*

Reminiszenz ..... 133

*Timo Hoyer*

Vielfalt und das Bürgerrecht auf Bildung ..... 141

## Kultur und Kritik

*Christoph Türcke*

Der Urdialektiker ..... 151

*Wolfgang Neuser*

Wo geht die alte Kultur hin, wenn die neue kommt? ..... 155

*Justin Stagl*

Kann ein Selbstinterpretationsverbot die Grundlage

der Interkulturellen Philosophie werden? ..... 165

*Rainer E. Zimmermann*

Wege zum Gegner: Dialektik und Dialog ..... 173

*Mohamed Turki*

Das Verhältnis von Religion und Philosophie

bzw. von Glauben und Wissen angesichts der

Krise in der gegenwärtigen Lebenswelt ..... 181

*Rodrigo Duarte*

Adorno und Flusser: Ein möglicher Dialog ..... 195

*Gerhard Schweppenhäuser*

Zur Dialektik des ‚solidarischen Dialogs‘ der Aufklärung

Philosophie und kritische Theorie der Medien ..... 205

*Helmut Schneider*

Das Haus und der Mensch

Eine Anthropologie des Hauses

Eine philosophische Meditation..... 215

\* \* \*

Gesamtverzeichnis der Schriften

von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik ..... 225



## Vorwort

„Dialektik und Dialog“, befanden die Herausgeber des vorliegenden Bandes einhellig, als sie zu Beginn des Jahres 2018 beschlossen, eine Festschrift für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 80. Geburtstag zu organisieren, sei eine gute thematische Vorgabe, um Beitragende für diesen Band zu gewinnen; bildet doch das Thema „Dialektik“ in verschiedensten Feldern einen Hauptschwerpunkt des Werkes von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, wobei mit dem Stichwort „Dialog“ zugleich sein spezifischer Zugang zur Dialektik und den mit ihr verbundenen Problemhorizonten angedeutet wird.

So verweist Dialog darauf, dass Wolfdietrich Schmied-Kowarzik Dialektik immer als eine der gesellschaftlichen Praxis versteht, in der die Menschen in ihrer Geschichte ihr gesellschaftliches Zusammenleben in dialogisch-praktischer Auseinandersetzung miteinander gestalten. Und so ist ihm der gelungene gesellschaftlich-geschichtlich vermittelte Dialog in wechselseitiger Anerkennung und Offenheit der Dialogpartner ein gleichsam paradigmatisches Geschehen, das auf die unhintergehbare Möglichkeit einer befreiten gesellschaftlichen Praxis hindeutet.

Zugleich ist der Hinweis auf eine befreiende dialogische gesellschaftliche Praxis auf ein Hinführen zu einer solchen Praxis bezogen, die sich in Bildungs- und Erziehungsprozessen zeitigt, die einen weiteren Schwerpunkt im Schaffen Wolfdietrich Schmied-Kowarziks bilden. Der erzieherisch-bildende Dialog zwischen Erziehenden und zu Erziehenden, mithin das Problem einer Hinführung zu einer gesellschaftlich und geschichtlich reflektierten freien Praxis sowie die Notwendigkeit, den Erzieher selbst zu einer befreiten gesellschaftlichen Praxis zu erziehen, stellt nicht nur den Kern seiner pädagogischen Schriften, sondern zugleich die fortdauernde Bemühung seiner eigenen pädagogischen Praxis als Hochschullehrer dar.

Drittens schließlich findet sich der Dialog auch im inter- bzw. transkulturellen Dialog der Kulturen wieder, der im Werk Wolfdietrich Schmied-Kowarziks eine ebenso zentrale Rolle spielt. Die kulturelle Praxis und die offene Anerkennung der Kulturen in ihren je eigenen Traditionszusammenhängen im Hinblick auf einen befreiten dialogischen Austausch menschlicher Kultur(en) jenseits kolonialer Übergriffe und kapitalistisch-vereinheitlicher Gleichschaltung ist Wolfdietrich Schmied-Kowarzik ein durchgängiges Anliegen in seinem Werk, insofern ein solcher offener Dialog die Voraussetzung für das Gelingen einer anzustrebenden wahrhaft menschlichen

Kultur ist, die in ihrer wechselseitigen Freiheit zugleich ihre produktive Vielfaltigkeit behält.

Vor dem Hintergrund dieser drei Hauptschwerpunkte im Schaffen Wolfdietrich Schmied-Kowarziks war es dann auch wenig verwunderlich, dass die von fast allen angefragten Weggefährt\_innen des Jubilars mit großer Unterstützung für dieses Vorhaben eingereichten Beiträge sich in jene drei Bereiche „Praxis“, „Pädagogik“ und „Kultur“ eingliedern lassen. Da die Herausgeber in ihrer Anfrage explizit darauf hingewiesen haben, dass die Beiträge der Form nach nicht an die Regeln eines wissenschaftlichen Aufsatzes gebunden sein müssen und entsprechend auch andere literarische Formen durchaus erwünscht seien, finden sich in diesem Band Texte in unterschiedlichsten Formen (Brief, Gedicht, Dialog, Essay, Aufsatz) und mit unterschiedlichen thematischen Zugängen, die neben zentralen Themen im Schaffen von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik auch direkte Auseinandersetzungen mit Schriften desselben ausführen. Auf diesem Wege ist ein wahrlich bunter Geburtstagsstrauß an Beiträgen entstanden, der jedoch durch die Bindung an das Werk von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik trotzdem eine klare Gestalt und Orientierung aufweist. Für die Bereitschaft zur Teilnahme an dieser Festschrift sowie für ihr kreatives Engagement sei den Beitragenden deshalb an dieser Stelle ganz herzlich gedankt. Ein herzlicher Dank gilt ebenfalls Frank Hermenau für die Durchsicht der Druckvorlage.

Gedankt sei aber vor allem Wolfdietrich Schmied-Kowarzik für sein unermüdliches kollegiales und freundschaftliches Engagement, das durch die äußerst positive Resonanz auf diese Festschrift einmal mehr belegt wird, aber auch für sein enormes gedankliches Schaffen, das sich nicht zuletzt im beeindruckenden Umfang des am Schluss des vorliegenden Bandes abgedruckten Gesamtschriftenverzeichnisses ausdrückt, und schließlich für das Privileg, ihn als Lehrer, Kollege und Freund erleben zu dürfen.

Kassel, im Januar 2019

Helmut Schneider

Dirk Stederoth

## Praxis und Dialog



Heinz Sünker

## Traditionen der Praxisphilosophie: Henri Lefebvre und Theodor W. Adorno

Notate zu einem zu beginnenden Dialog

### I. Einleitung

Auch wenn Wolfdietrich Schmied-Kowarzik mit starker Akzentuierung die für ihn fast schon exklusive Bedeutung von Henri Lefebvres Werk für dessen Stellung im „Revolutionskalender“ – und damit in der den Westlichen Marxismus begründenden Praxisphilosophie – im Unterschied zu der von Theodor W. Adorno darin ob dessen Werkes betont (Schmied-Kowarzik 2018b), will ich nicht nur meine Dissidenz zu seiner Einschätzung betonen, sondern auch versuchen, in einigen skizzenhaften Rekonstruktionen die Bedeutung der beiden Denker wie Gesellschaftsanalytiker in der Folge von gemeinsamer Grundlegung und gesellschaftsverändernder Perspektive sowie Leitmotiven in Argumentationen als gleichbedeutende Gleichberechtigte in dieser Tradition des Westlichen Marxismus<sup>1</sup> herauszustellen.

In seiner großformatigen Darstellung der nachhegelschen Diskussion um Theorie und Praxis stellt Michael Theunissen vor etwa 50 Jahren heraus, dass in den Analysen der Hegelschen Philosophie je nach Auffassung der unterschiedlichen Autoren Hegel eine Fassung des Theorie-Praxis-Verhältnisses mit den Begriffen „Praxisnähe“ oder „Praxisferne“ – dem war inhärent zugleich eine je besondere Lesart des Verhältnisses von Wirklichkeit und Vernunft – zu attestieren gesucht wurde; eingelassen waren darin immer auch divergente Positionierungen zum Verhältnis von kritischer und reiner Theorie, zum Programm der Verwirklichung der Vernunft, damit zu Vorteilen wie Nachteilen in der Darstellung zur Veränderbarkeit der Welt, deren Notwendigkeit<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Siehe zu Tradition und Systematik von Westlichem Marxismus die grundlegende, jetzt leicht bearbeitete Studie von Schmied-Kowarzik (*Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg 2018), die 1981 zuerst erschienen ist.

<sup>2</sup> Vgl. M. Theunissen, „Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel“, in: *Philosophische Rundschau*. Beiheft 6. Tübingen 1970. – Dabei benennt Theunissen Problemstellungen, die mit Kierkegaard, Marx und spätem Schelling (vgl. ebd., S. 79) entscheidende Vorläufer einer Diskussion haben, an der auch Schmied-Kowarzik bis heute maßgeblich beteiligt ist. Im Kern geht es um „Akkomodation“ an die oder „Revolutionierung“ der Wirklichkeit in der Hegelschen

Aufgenommen wird damit das, was nicht nur in kontroverser Weise die direkten Schüler Hegels – als Rechts- wie Linkshegelianer –, sondern auch seine Erben im 20. Jahrhundert vor allem in der Vermittlung mit der Position eines genuinen Marxschen Ansatzes von Theoriebildung und Analyse – und seinem Bezug auf Hegel<sup>3</sup> – in ihrem Denken gegen Stalinismus, Dogmatismus und Orthodoxie bestimmt hat. Vor diesem Hintergrund formulierte Lefebvre 1957: „Die Theorie der zwei Lager mündete in die maßlose Wiederaufnahme eines Themas der Philosophie und der Philosophiegeschichte, dem bereits die Tendenz zu verkalken (se scléroser) innewohnte: Es ist dies die Opposition zwischen dem Materialismus und Idealismus. Infolgedessen wurde – für Vergangenheit wie Gegenwart gültig – jeder Denker oder jede Idee mit dem Etikett materialistisch oder idealistisch belegt. Diese rigide Klassifikation erstreckte sich auf die gesamte Geschichte“.<sup>4</sup>

## II. *Henri Lefebvre*

Den Ausgangspunkt wesentlicher Arbeiten Lefebvres bildet – in dessen eigenen Worten – der Anspruch, dass die Kritik des Alltagslebens die Kritik der politischen Ökonomie im Sinne von Marx einschlieÙe und übergreife und darauf ausgerichtet sei, den gesellschaftlichen Menschen, der auf der ökonomischen Aktivität und darüber hinaus basiere, einzufangen und zu er-

Philosophie. Für Theunissen verbindet sich damit die Aufgabe einer offenbarungstheologischen Interpretation des Christentums, in und mit der dessen revolutionäre, auf radikale Weltveränderung gerichteten Potenziale im Zentrum stehen (vgl. ebd., S. 87 ff.).

<sup>3</sup> Nicht unwichtig ist in diesem Kontext, dass Lefebvre – gemeinsam mit N. Gutermann – die erst Anfang der Dreißigerjahre des 20. Jahrhunderts aufgefundenen „Pariser Manuskripte“ von Marx – mit entscheidenden Interpretationen von Hegelschem Werk – für das französische Publikum ediert hat.

<sup>4</sup> H. Lefebvre, „Le marxisme et la pensée française“, in: *Les Temps modernes*, 137/138, 1957, S. 118 (Übers. HS). Hier zeigt sich auch der Bezug auf entscheidende Positionierungen der ersten Generation des Westlichen Marxismus. Karl Korsch formuliert 1931 in seiner Kritik an Lenin und den Lenin-Epigonem: „Schon seit der Auflösung der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, die mit der transzendentalen Philosophie Kants begonnen und mit der Hegelschen Dialektik vollendet wurde, war das ‚Absolute‘ aus dem *Sein* sowohl des ‚Geistes‘ als auch der ‚Materie‘ endgültig verbannt und in die dialektische *Bewegung der ‚Idee‘* verlegt worden. [...] Dagegen kehrt nun Lenin zu jenen schon durch Hegel dialektisch überwundenen absoluten Gegensätzen von ‚Denken‘ und ‚Sein‘, ‚Geist‘ und ‚Materie‘ zurück, über die einst im 17. und 18. Jahrhundert der philosophische und zum Teil noch religiöse Streit zwischen den beiden Richtungen der Aufklärung geführt wurde“ (K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, hrsg. und eingeleitet von E. Gerlach, Frankfurt a. M. 1966, S. 61; vgl. S. 50 f.).

forschen.<sup>5</sup> In den Blick gerät somit von Beginn an die systematische Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten der Praxis von Menschen, deren erfahrungsrelevante Reflexion.<sup>6</sup>

Auch wenn das Werk Lefebvres sich nicht in seinen Studien zum Alltagsleben, dessen unterschiedlichen Gestalten und Gestaltungen, historischen Formierungen erschöpft, sondern dies von ihm erweitert wird mit Bezug auf Theorien und Studien zu Raum und Zeit<sup>7</sup>, Literatur, Philosophie und Modernität sowie Staatstheorie<sup>8</sup>, ist doch diese Kategorie basal, da sie die Formung und Formierung des Menschen – spezifisch als Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Subjektivität und gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit – durch gesellschaftliche Kräfte – vor allem im Kontext der Kapitalbewegung – in den Konsequenzen für emanzipatorische gesellschaftliche Entwicklungen bzw. deren Verhinderung<sup>9</sup> darstellen soll. Insgesamt geht es Lefebvre damit um historisch-systematische Vermittlungen zwischen Analysen von gesellschaftlichen Mikro-, Meso- und Makroebenen, damit um den Aufweis der Bedeutung einer Kritik des Alltagslebens für eine kritische Theorie der Gesellschaft – einer Theorie, die sich nicht in Abstraktionen erschöpft. Dementsprechend kann er formulieren: „*Keine Erkenntnis der (globalen) Gesellschaft ohne kritische Erkenntnis des Alltagslebens, so wie es sich – mit seiner Organisation und seiner Privation, mit der Organisation*

<sup>5</sup> H. Lefebvre, *La Somme Et Le Reste*, Paris 1989, S. 604. Grundlegend für die Analyse des Werkes von Lefebvre – mit unterschiedlichen Akzentsetzungen – sind: R. Hess, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris 1988; H. Sünker, *Bildung, Alltag und Subjektivität*, Weinheim 1989; R. Shields, *Lefebvre, Love & Struggle. Spatial Dialectics*, London, New York 1999. Zum Selbstverständnis Lefebvres siehe auch G. Prein, H. Sünker, „Henri Lefebvre zum 90. Geburtstag“, in: *neue praxis*, 21. Jg., 1991.

<sup>6</sup> Vgl. H. Sünker, *Bildung, Alltag und Subjektivität*, S. 69-82.

<sup>7</sup> In der angelsächsischen Sozial- wie politischen Geographie vor allem, inzwischen auch der deutschsprachigen Stadtforschung nehmen Lefebvres vielfältige Studien zu „Raum“ einen großen Raum ein; mit Bezug auf seine Zeitstudien ergeben sich Anschlüsse bis zu den neuesten Diskursen im Kontext von Technologieentwicklungen (siehe J. Wajcman, *Pressed for Time. The Acceleration of Life in Digital Capitalism*, Chicago, London 2015).

<sup>8</sup> Fast unaufgearbeitet bis heute entwickelt Lefebvre eine Analyse der „Staatlichen Produktionsweise“ in den 4 Bänden ‚Über den Staat‘ – und darüber hinaus; siehe dazu G. Prein, „Subjekt, Alltag und Staat. Zur Reproduktionstheorie Henri Lefebvres“, in: H. Sünker, D. Timmermann, F.-U. Kolbe (Hg.), *Bildung, Gesellschaft, soziale Ungleichheit. Internationale Beiträge zur Bildungssoziologie und Bildungstheorie*, Frankfurt a. M. 1994.

<sup>9</sup> So hat eines der späteren Bücher, das Lefebvre mit C. Régulier verfasst hat, den bezeichnenden Titel *Die Revolution ist auch nicht mehr, was sie mal war* (München 1979); diskutiert wird u. a. die nicht erwartete Integrationskraft des Kapitalismus.

*seiner Privation – inmitten dieser Gesellschaft und ihrer Geschichte festsetzt. Keine Erkenntnis der Alltäglichkeit ohne kritische Erkenntnis der (gesamten) Gesellschaft“<sup>10</sup>.*

Wesentlichen Aufschluss über Selbstverständnis und Perspektiven seines Umgangs mit der Marxschen Theorie und Analyse sowie eigene entscheidende Argumentationsstrategien und Leitmotive vermitteln Beschreibungen und Theoriefiguren, die Lefebvre im zweiten Band seiner „Kritik des Alltagslebens“ vorstellt: „Die Revolution ist neu zu erfinden, wie im Denken von Marx, ausgehend von einer Konzeption des Möglichen, d. h. von einer Entscheidung zwischen den Möglichkeiten, um dann wieder zur Gegenwart und zum Realen zu gelangen, um es zu erfassen und zu beurteilen. In einem ersten Durchgang haben wir das ursprüngliche Marxsche Programm mit Geduld wiederhergestellt als zugleich utopisches und praktisches Projekt, als die Idee einer totalen Praxis, die alle Widersprüche löst, indem sie sämtlichen entfremdenden Spaltungen ein Ende setzt. Nachdem wir in dieser Weise den Marxismus als radikale Kritik des Alltagslebens wieder aufgenommen haben, stellen wir voll ins Licht, was die Revolution verändern würde, wenn das Wirkliche seinen Rückstand hinter dem Möglichen aufholen würde. Drittens bemessen wir immer wieder die Kluft zwischen der Revolution und dem bisher Vollbrachten, zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen. Endlich werden wir, soweit die Erkenntnis Kräfte besitzt und nicht nur die ethische Geduld und die ästhetische Ironie verleiht, Druck auf die Lage selbst ausüben, um versuchsweise die Kluft zu verringern. In der ersten Fassung der *Kritik des Alltagslebens* (1946) ging es nur darum, die Alltäglichkeit für die Geschichte und das politische Leben zu öffnen. Heute geht es darum, auf den Erfordernissen einer radikalen Umwandlung des Alltagslebens eine langfristige Politik zu errichten“<sup>11</sup>.

Lefebvres Analyse zufolge – und dies findet sich leitmotivisch bereits in den ersten Darstellungen am Ende der vierziger Jahre – findet die Produktion des Menschen und seiner gesellschaftlichen Beziehungen im Alltagsleben statt, das somit nicht nur in entscheidender Beziehung zu allen Tätigkeiten stehe, sondern sie auch mitsamt ihren Konflikten und Differenzen umfasse: „Es ist ihr Schnittpunkt, ihr Verbindungsglied und ihr gemeinsames Gebiet. Im Alltagsleben formt und bildet sich die Gesamtheit von Verhältnissen aus,

<sup>10</sup> H. Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe hrsg. von D. Prokop, Kronberg 1977, Bd. II, S. 110.

<sup>11</sup> Ebd., S. 48 f.

die aus dem menschlichen – und aus jedem menschlichen Wesen – ein ganzes macht“.<sup>12</sup>

In der Konsequenz ergibt sich: „Nach unserer Hypothese, die unser ganzes Programm anleitet, ist das Alltagsleben der Ort, in dem und ausgehend von dem die wirklichen *Kreationen* vollbracht werden, jene, die *das* Menschliche und im Laufe ihrer Vermenschlichung *die* Menschen produzieren: *die Taten und Werke*“<sup>13</sup>. Demzufolge ist auch einsichtig, dass eine wirkliche Kritik des Alltagslebens eine „*Rehabilitation des Alltagslebens*“ einzuschließen habe.<sup>14</sup> Im Kern bedeutet dies: „Der Mensch wird alltäglich sein, oder er wird nicht sein“<sup>15</sup>, was einschließt, dass er immer wieder die Abwertung des Alltagslebens gegenüber sogenannten „höheren Tätigkeiten“ – Philosophie, Literatur, Kunst, Moral und Politik – wortgewaltig kritisiert.<sup>16</sup>

In einer, seine Forschungsergebnisse verdichtenden Formulierung bedeu- tet dies Jahrzehnte später selbst unter Bedingungen der inzwischen als Folge der durch die kapitalistische Formbestimmung von Vergesellschaftungs- prozessen defizienten Gestaltung von Alltagsleben als „Alltäglichkeit“ für Lefebvre die Aufgabe anzunehmen und zu praktizieren: „Der Alltäglichkeit (ist) zu helfen, eine in ihr *anwesende-abwesende Fülle* zu erzeugen“<sup>17</sup>. Zu vermitteln ist diese Rede von der anwesenden-abwesenden Fülle der Alltäg-

<sup>12</sup> Ebd., Bd. I, S. 104. Lefebvre formuliert – auch hier später – sehr deutlich: „Eine Gesellschaft besteht in der Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse und nicht nur in der Produktion von Dingen. Im Zeichen des Arbeiterkultes, im Namen der Arbeiterklasse hat man diese Analyse fallen lassen. Die Gesellschafts- verhältnisse aber werden nicht nur an dem gesellschaftlichen Ort produziert und reproduziert, an dem die Arbeiterklasse handelt, denkt und lokalisiert werden kann, nämlich in der Fabrik. Sie werden auf dem Markt im weitesten Sinne reproduziert, im Alltagsleben, in der Familie, in der Stadt; sie werden auch dort reproduziert, wo der globale gesellschaftliche Mehrwert realisiert, verteilt und verbraucht wird, im globalen Funktionieren der Gesellschaft, in der Kunst, der Kultur, der Wissenschaft und noch an manchem anderen Ort – sogar in der Armee. [...] Wenn die Reproduktion der Gesell- schaftsverhältnisse nicht erkannt wird und das Problem ihrer Kontrolle und Beherr- schung nicht einmal gestellt wird, dann werden alte Verhältnisse reproduziert; das scheint in den sozialistischen Ländern zu geschehen. Neue Verhältnisse werden blind, ohne Bewußtsein produziert“ (H. Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus. Die Reproduktion der Produktionsverhältnisse*, München 1974, S. 115; vgl. ders., *Kritik des All- tagslebens*, Bd. II, S. 110).

<sup>13</sup> Ebd., Bd. II, S. 52.

<sup>14</sup> Ebd., Bd. I, S. 135.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd., Bd. I, S. 93 ff., 134 f.

<sup>17</sup> H. Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, Frankfurt a. M. 1972, S. 31 (Her- vorh. HS).

lichkeit leitmotivisch mit der von den „Taten und Werken“, mit denen noch im Alltagsleben das Menschliche hergestellt werden sollte. Bezug zu nehmen ist zudem auf die der Alltäglichkeit „einbegriffene Rationalität“<sup>18</sup> und die der Alltäglichkeit „inhärente schöpferische Tätigkeit“<sup>19</sup>. Insgesamt geht es um die Aufgabe, dem Alltagsleben seine fehlgeleiteten Reichtümer zurückzugeben,<sup>20</sup> um „die Virtualitäten der Alltäglichkeit freizulegen“.<sup>21</sup>

Im Zentrum aller Erkenntnisse über das Alltagsleben steht die Einsicht in dessen mehrdeutigen wie mehrwertigen Charakter, der von Lefebvre immer wieder in neuen Bestimmungen wie Annäherungen zu fassen gesucht wird, um damit jeweils aktuelle gesellschaftliche Verhältnisse in den Bezügen auf die Möglichkeit der Menschwerdung des Menschen hin zu untersuchen. Mit der Kategorie der „Ambiguität“<sup>22</sup> analytisch arbeitend – beschrieben als „Residuum und Produkt“<sup>23</sup>, als „Ort der Begegnung und des Zusammenpralls von Repetition und Kreation“<sup>24</sup>, als Widerspruchsverhältnis „zwischen produktiver Aktivität und passiven Konsum, zwischen Alltäglichkeit und Kreativität“<sup>25</sup>, durch die „Misere“ und die „Größe“<sup>26</sup>, illustriert durch „Armut und Reichtum“<sup>27</sup> sowie „Verkommenheit und Fruchtbarkeit“<sup>28</sup> –, ist die relevante Frage, wie zu einer Einschätzung eben jener Virtualitäten wie der nach den Perspektiven innerhalb dieser Struktur wie Strukturierung – und damit nach den Möglichkeiten der Utopie einer herrschaftsfreien und gerechten Gesellschaft – zu gelangen ist. Am Ende finden sich als komplementäre Bestimmungen die von der „bürokratischen Gesellschaft des gelenkten Konsums“<sup>29</sup> und die: „Im täglichen Leben liegt der rationale Kern, das wirkliche Zentrum der Praxis“.<sup>30</sup>

<sup>18</sup> Ebd., S. 27.

<sup>19</sup> Ebd., S. 24.

<sup>20</sup> Lefebvre, *Metaphilosophie*, S. 135.

<sup>21</sup> Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 39.

<sup>22</sup> Lefebvre, *Metaphilosophie*, S. 14.

<sup>23</sup> Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, Bd. II, S. 73.

<sup>24</sup> Ebd., Bd. III, S. 70.

<sup>25</sup> Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 207.

<sup>26</sup> Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 55.

<sup>27</sup> Lefebvre, *Metaphilosophie*, S. 331.

<sup>28</sup> Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 24.

<sup>29</sup> Ebd., S. 39 f.

<sup>30</sup> Ebd., S. 49. – Für neuere Entwicklungen wesentlich ist es, dass die Etablierung von Alltäglichkeit als verallgemeinerte Lebensweise sich für Lefebvre im Kontext eines Vergesellschaftungsprozesses vollzieht, der als dreifache Bewegung zu bestimmen ist: als „Totalisierung der Gesellschaft“ in Verbindung mit einer „extremen Individuali-

Vor diesem Hintergrund besteht Lefebvres Ansatz darin, mithilfe einer „Dialektik der Begriffe und Methoden“<sup>31</sup> das Alltagsleben sowohl in seiner Realität als auch in seinem Schein so zu dechiffrieren, dass dessen scheinbare formlose Tatsachen in einer Weise in die Erkenntnis eingeführt werden,<sup>32</sup> wie es dem Marx'schen Anspruch, „Darstellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben“ zu sein,<sup>33</sup> entspricht. Vermittelt wird dies, um zur Erkenntnis gesellschaftlicher Totalität zu gelangen, mit einer „Konstellation von Begriffen“<sup>34</sup>, ohne dabei – wie es ebenfalls Adorno und Benjamin bedenken – Probleme, die im Umgang mit Dialektik und Begriffsbildung liegen, zu übersehen.<sup>35</sup>

Lefebvres Interesse an der Vermittlung zwischen Erkenntnis von Alltag und gesellschaftlicher Totalität führt ihn zu einer spezifischen Formulierung der Vermittlung von Erkennen und Handeln: „Zur radikalen Negativität gelangt man erst wieder und nur durch die radikale Kritik der Alltäglichkeit. Doppelte und einheitliche Bewegung: unmöglich kann man den Alltag verstehen, ohne ihn abzulehnen, und unmöglich kann man ihn erkennen, ohne ihn verändern zu wollen. Die Alltäglichkeit und ihre Ablehnung stellen die Gesamtheit der modernen Welt Stück um Stück radikal in Frage: [...] Die derart privilegierte Kritik macht Schluß mit der Fragmentierung des Ganzen; sie rekonstituiert es zu einer neuen Gesamtheit. Dabei inkriminiert sie den bestehenden Kapitalismus und auch (wenngleich nicht in derselben Weise) den bestehenden Sozialismus, also die (gebrochene) Totalität des Bestehenden insgesamt. [...] Mithin wäre die Kritik des Alltagslebens – und nur sie allein – imstande, die vielfältigen Einzelkritiken und Proteste zu einem Bündel zusammenzufassen. [...] Die Totalität dieser Kritiken und die radikale Kritik der Totalität, d. h. die Negativität rekonstituiert sich nur, wenn man beim Alltag ansetzt“.<sup>36</sup>

sierung“ sowie einer „Partikularisierung“ (H. Lefebvre, *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien*, Frankfurt a. M. 1978, S. 340).

<sup>31</sup> Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, Bd. III, S. 108.

<sup>32</sup> Lefebvre, *Das Alltagsleben in der modernen Welt*, S. 43.

<sup>33</sup> *MEW*, Bd. 29, S. 550; vgl. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. 1978, S. 13 ff.

<sup>34</sup> Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 7.

<sup>35</sup> Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, Bd. III, S. 133; vgl. dazu M. Theunissen, „Krise der Macht. Thesen zur Theorie des dialektischen Widerspruchs“, in: *Hegel-Jahrbuch*, 1975; H. Sünker, *Bildung, Alltag und Subjektivität*, S. 72ff.

<sup>36</sup> Lefebvre, *Metaphilosophie*, S. 330 f.; vgl. Lefebvre, *Kritik des Alltagslebens*, Bd. II, S. 34.

Dies korrespondiert mit einer im Vergleich zum vorigen noch einmal präzisierten Überlegung, bezüglich der Herausforderung zu klären, wie denn Veränderung denkbar und praktizierbar sein könnte: „Das Denken versteht den Alltag erst, wenn Unbehagen und Verweigerung aufkommen, der praktische Wunsch und Wille zur Veränderung des Alltags deutlich wird. Um das Alltägliche zu erkennen und zu verstehen, muß man diese fragmentierte und zugleich monotone Realität wieder zu einem Ganzen zusammenfügen. Es bedarf des Willens – sei er klar oder noch unklar – zur Rekonstruktion einer Totalität. Das handelnde Erkennen entfaltet sich in Bildern, in den Bildern eines verwandelten Lebens; zugleich muß dieses Erkennen eine Praxis der Veränderung durchmachen. Der Akt, der Erkenntnis und Praxis inauguriert, ist *poietisch*: er schafft gleichzeitig Begriffe und Bilder, Erkenntnis und Traum.“<sup>37</sup>

Vor diesem Hintergrund ist es herausfordernd, wenn Lefebvre die Träger verändernder emanzipatorischer, also auf kulturevolutionäre Veränderungen des Alltagslebens gerichteter Bewegungen jenseits der Vertreter der „höheren Tätigkeiten“ – Intellektuelle, Künstler, Dichter – oder in der „Kreativität“, die nur anomische Gruppen, also außergesellschaftliche gesellschaftliche Gruppen leisten können“<sup>38</sup>, sucht.<sup>39</sup> Er findet diese Akteure in denen, die

<sup>37</sup> Lefebvre, *Metaphilosophie*, S. 122 f. – So heißt es in der Bestimmung Lefebvres von Metaphilosophie: „In sich selbst bemüht sich das metaphilosophische Denken um die Rekonstruktion einer Totalität, angefangen mit einer Wiedervereinigung von Poesie oder, besser, Poiesis und Philosophie, und zwar auf einer höheren Ebene als der ihrer antiken Trennung. Es versteht sich als Denkakt, als neu geschaffene Einheit des Verstehens und des praktischen Bewußtseins“ (Ebd., S. 177).

<sup>38</sup> Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 207; vgl. H. Sünker, „Von der Kritik des Alltagslebens zur Metaphilosophie. Henri Lefebvres philosophisch-politisches Vermächtnis der Kulturrevolution“, in: M. A. Born (Hg.), *Existenz und Wissenschaft. FS C. Strube*, Würzburg 2008.

<sup>39</sup> Damit bewegt sich Lefebvre bekanntlich in einer Diskussion, in der Fragen von Klassenbildung und sozialen Bewegungen mit emanzipatorischen Zielen – auch in der Interpretation der Marxschen Theorie – sehr unterschiedlich illustriert und beantwortet worden sind und werden; siehe exemplarisch: M. Vester, „Klasse, Schicht, Milieu“, in: H.-U. Otto, H. Thiersch (Hg.), *Handbuch Soziale Arbeit*, 4. völlig neu bearb. Aufl., München, Basel 2011; M. Castells, *The Information Age. Vol. III: End of Millennium*, Malden, Oxford 1998, S. 351 ff.; M. Davis, *Old Gods, New Enigmas. Marx's Lost Theory*, London, New York 2018, S. 167 ff. Siehe auch zur Verknüpfung von Zeitgeist und Bewegung sowie Einflussnahme den frühen Engels – in seinem ersten Brief 1844 an Marx (in Paris): „Überhaupt ist hier eine merkwürdige Bewegung. Seit ich fort war, hat das Wuppertal einen größeren Fortschritt in jeder Beziehung gemacht als in den letzten 50 Jahren. Der soziale Ton ist zivilisierter geworden, die Teilnahme an der Politik, die Oppositionsmacherei ist allgemein, die Industrie hatte rasende Fortschritte

über „politische Reife“ verfügen. Dies „setzt die permanente kritische Analyse der absoluten Politik und der von den spezialisierten politischen Apparaten entwickelten Ideologien voraus. In diesem und nur in diesem Sinne bringt die politische Reife die Einheit der Erkenntnis und der Rationalität höchsten Grades. Das Wort ‚politisch‘ gewinnt auf neuer Stufe seinen ursprünglichen Sinn wieder: es meint theoretische und praktische Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens in der Civitas“.<sup>40</sup>

### III. Adorno

Die wesentliche Grundlegung der Idee einer kritischen Theorie der Gesellschaft, maßgeblich auch für Adorno, findet sich bekanntlich in Horkheimers programmatischem Text „Traditionelle und kritische Theorie“ aus dem Jahre 1937, in dem der Anspruch einer materialistischen Reformulierung des idealistischen Vernunftbegriffs in folgender Weise bestimmt wird: Als das „Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“<sup>41</sup>, damit in entschei-

gemacht, neue Stadtviertel sind gebaut, ganze Wälder ausgerottet worden, und das ganze Ding steht jetzt doch eher über als unter dem Niveau der deutschen Zivilisation, während es noch vor vier Jahren tief darunter stand – kurz, hier bereitet sich ein prächtiger Boden für unser Prinzip vor, und wenn wir erst unsere wilden, heißblütigen Färber und Bleicher in Bewegung setzen können, so sollst Du Dich über das Wuppertal noch wundern. Die Arbeiter sind so schon seit ein paar Jahren auf der letzten Stufe der alten Zivilisation angekommen, sie protestieren durch eine reißende Zunahme von Verbrechen, Räubereien und Morden gegen die alte soziale Organisation. Die Straßen sind bei Abend sehr unsicher, die Bourgeoisie wird geprügelt und mit Messern gestochen und beraubt; und wenn die hiesigen Proletarier sich nach denselben Gesetzen entwickeln wie die englischen, so werden sie bald einsehen, daß diese Manier, als *Individuen* und gewaltsam gegen die soziale Ordnung zu protestieren, nutzlos ist, und als *Menschen* in ihrer allgemeinen Kapazität durch den Kommunismus protestieren. Wenn man den Kerls nur den Weg zeigen könnte! Aber das ist unmöglich“ (F. Engels, „Brief an Marx, Anfang Oktober 1844“, in: MEW 27, Berlin 1970, S. 6 f.); siehe zum Verhältnis von Kampf- und Lernzyklen, zur Entwicklung von Lernprozessen in der Arbeiterbewegung die klassische Studie von Vester (M. Vester, *Die Entstehung des Proletariats als Lernprozeß. Zur Soziologie der Arbeiterbewegung*, Frankfurt a. M. 1970).

<sup>40</sup> Lefebvre, *Die Zukunft des Kapitalismus*, S. 28. – Zu vermitteln ist diese Überlegung meiner Einschätzung nach mit grundlegenden Debatten über das Verhältnis von Demokratie und Kapitalismus (vgl. H. Sünker, „Demokratie, Kapitalismus, Soziale Gerechtigkeit. Gesellschaftliche und politische Perspektiven heute“, in: *neue praxis* 47 (6), 2017).

<sup>41</sup> M. Horkheimer, „Traditionelle und kritische Theorie“, in: ders., *Kritische Theorie der Gesellschaft II*, Raubdruck o.J., S. 190.

dendem Bezug „auf geschichtliche Veränderung, die Herstellung eines gerechten Zustands unter den Menschen“<sup>42</sup>. Dies sei nur als „Transformation des gesellschaftlichen Ganzen“<sup>43</sup> zu konzipieren, um eine vernünftige und damit solidarische Gesellschaft<sup>44</sup> als „Gemeinschaft freier Menschen“, die die „Selbstbestimmung des menschlichen Geschlechts“<sup>45</sup> ermögliche, zu konzipieren. Dies ergibt sich aus der entscheidenden Einsicht, eine philosophische Bescheidung auf eine „Trennung von Denken und Handeln“ bedeute in einer kapitalistischen, damit klassenstrukturierten Gesellschaft den Verzicht auf „Humanität“<sup>46</sup>.

Vor diesem Hintergrund ist die Weiterführung der Problemstellungen der klassischen kritischen Theorie durch Theodor W. Adorno von entscheidender Bedeutung, gerade in seiner bis in die Gegenwart relevanten Analyse von Bedingungen für emanzipatorische gesellschaftliche Veränderungen – bei einem stetigen Festhalten an der Notwendigkeit dieser Veränderungen zur Sicherung eines nicht-kapitalistischen, qualitativ für alle Menschen gehaltvollen ‚guten‘ (Über-)Lebens der Menschheit. Das, was ihm in einem häufig anzutreffenden Missverständnis als „Resignation“ ausgelegt wird, ist damit in einer ähnlichen Weise wie bei Lefebvre<sup>47</sup> struktureller „Realismus“<sup>48</sup>. Vor allem in seinem Hauptwerk *Negative Dialektik*, in welches er viele Leit-motive seiner Vorlesung „Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit“<sup>49</sup> aufnimmt, ist dies aufzufinden.

Einen, angesichts der katastrophalen Geschichte des 20. Jahrhunderts, einsichtigen Ausgangspunkt enthält die Einschätzung Adornos, ohne dass dabei seine humanistische Perspektive verloren geht: „Die Behauptung eines in der Geschichte sich manifestierenden und sie zusammenfassenden Welt-plans zum besseren wäre nach den Katastrophen und im Angesicht der künftigen zynisch. Nicht aber ist darum die Einheit zu verleugnen, welche

<sup>42</sup> Ebd., S. 191.

<sup>43</sup> Ebd., S. 168.

<sup>44</sup> Ebd., S. 157, 162, 189.

<sup>45</sup> Ebd., S. 178.

<sup>46</sup> Ebd., S. 190.

<sup>47</sup> Seine Analyse von Vergesellschaftungsprozessen als Homogenisierung, vom Schwinden des Bewusstseins von Entfremdung, der Produktion von Konformität, seine These: „An die Stelle der autonomen Tätigkeiten sind Haltungen getreten, und Haltungen sind Mimiken“ (Lefebvre, *Metaphilosophie*, S. 243).

<sup>48</sup> Vgl. H. Sünker, „Kritische Bildungstheorie heute: Adorno und Heydorn revisited oder: Für eine Gesellschaft der Freien und Gleichen“, in: K. Walgenbach (Hrsg.), *Bildung und Gesellschaft im 21. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. i.D.

<sup>49</sup> Th. W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Frankfurt a. M. 2006.

die diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte zusammenschweißt, die von Naturbeherrschung, fortschreitend in die Herrschaft über Menschen und schließlich über inwendige Natur. Keine Universalgeschichte führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe. Sie endet in der totalen Drohung der organisierten Menschheit gegen die organisierten Menschen, im Inbegriff von Diskontinuität“<sup>50</sup>.

Und für seine Gesellschafts- wie Geschichtsanalyse entscheidend ist zudem, was er mithilfe materialistischer Motive für Gesellschaften, in denen die kapitalistische Produktionsweise herrscht, festhält: „Die Gesellschaft erhält sich nicht trotz ihres Antagonismus am Leben, sondern durch ihn; *Profitinteresse, und damit das Klassenverhältnis sind objektiv der Motor des Produktionsvorgangs, an dem das Leben aller hängt, dessen Primat seinen Fluchtpunkt hat im Tod aller* [...]. Zu definieren wäre der Weltgeist, würdiger Gegenstand von Definition, als permanente Katastrophe. Unter dem alles unterjochenden Identitätsprinzip wird, was in die Identität nicht eingeht und der planenden Rationalität im Reich der Mittel sich entzieht, zum Beängstigenden, Vergeltung für jenes Unheil, dass dem Nichtidentischen durch Identität widerfährt“<sup>51</sup>.

Und er bestimmt wiederum auch in einer materialistischen Perspektive, leitmotivisch ähnlich gelagert wie Lefebvre mit der Idee des erkennenden Handelns: „Nur wenn es anders hätte werden können; wenn die Totalität, gesellschaftlich notwendiger Schein als Hypostasis des aus Einzelmenschen herausgepreßten Allgemeinen, im Anspruch ihrer Absolutheit gebrochen wird, wahrt sich das kritische gesellschaftliche Bewußtsein die Freiheit des Gedankens, einmal könne es anders sein. Theorie vermag die unmäßige Last der historischen Nezesität zu bewegen allein, wenn diese als der zur Wirklichkeit gewordene Schein erkannt ist, geschichtliche Determination als metaphysisch zufällig. Solche Erkenntnis wird von der Geschichtsmetaphysik hintertrieben“.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 312.

<sup>51</sup> Ebd., S. 312 f. (Hervorh. HS)

<sup>52</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 315. – In einer für gegenwärtige Diskussionen um Nationalismus, bürgerlichen Egoismus, Politik des Ressentiments äußerst aktuellen Wendung hält er fest: „Als böses Ferment sind sie [regressive Erinnerungen, HS] geeignet, das Individuum, ebenfalls ein spät und fragil Entwickeltes, drunten zu halten dort, wo sein Konflikt mit der Allgemeinheit in deren rationale Kritik umzuschlagen sich anschickt: anders als mit wirksamen irrationalen Mitteln wäre die Irrationalität der Zwecke bürgerlicher Gesellschaft kaum zu stabilisieren gewesen. [...] Allein schon, daß Hegel von den Volksgeistern im Plural reden muß, verrät das Überholte ihrer vor-

Und die Bedingungen der Möglichkeit von Widerstand und Widerspruch werden von ihm präzisiert, indem er formuliert, was Perspektiven einer Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft aus der Sicht des Rechts des Nicht-Identischen bestimmt: „Nur als das von der allgemeinen Praxis Eximierte ist das Individuum des Gedankens fähig, dessen verändernde Praxis bedürfte. [...] Die Methexis jedes Individuums am Allgemeinen durchs denkende Bewusstsein – und das Individuum wird es erst als Denkendes – überschreitet bereits die Kontingenz des Besonderen gegenüber dem Allgemeinen, auf der die Hegelsche wie nachmals die kollektivistische Verachtung des Individuellen basiert. Durch Erfahrung und Konsequenz ist das Individuum einer Wahrheit des Allgemeinen fähig, die dieses, als blind sich durchsetzende Macht, sich selbst und den anderen verhüllt. Nach herrschendem Consensus soll das Allgemeine seiner bloßen Form als Allgemeinheit wegen Recht haben. Selbst Begriff, wird sie dadurch begriffslos, reflexionsfeindlich; erste Bedingung von Widerstand, daß der Geist das an ihr durchschaut und nennt, *ein bescheidener Anfang von Praxis*“.<sup>53</sup>

geblichen Substantialität. Sie ist negiert, sobald von einer Vielheit von Volksgeistern gesprochen, eine Internationale der Nationen visiert wird. Nach dem Faschismus tauchte sie wieder auf“ (Ebd., S. 331; siehe auch S. 334). Und weiter: „Nach wie vor konserviert der gesellschaftliche Produktionsprozeß im tragenden Tauschvorgang das principium individuationis, die private Verfügung, und damit alle bösen Instinkte des ins eigene Ich Einkerkerten“ (ebd., S. 335). – Anschlussfähig ist dies zum einen an die den deutschen Faschismus fundierende Ideologie der „Volksgemeinschaft“ (siehe H. Sünker, „Sozialpolitik und ‚Volkspflege‘ im Nationalsozialismus. Zur faschistischen Aufhebung von Wohlfahrtsstaatlichkeit“, in: *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte*, Bd. 23, 1994) – von Adorno hier (*Negative Dialektik*, S. 338) und an anderer Stelle gesellschaftsanalytisch durch den Bezug auf die Kategorie der „Kälte“ in gesellschaftlichen Beziehungen bestimmt (Th. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, Frankfurt a. M. 1970, S. 18) – zum anderen an Diskurse, wie sie P. Mishra im Rahmen seiner Analyse einer „Politik des Ressentiments“, was auf Adornos Analysen zu beziehen wäre, unter dem Titel „Age of Anger“ (P. Mishra, *Age of Anger. A History of the Present*, London 2017) vorstellt.

<sup>53</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 335 (Hervorh. HS) – Mit dieser Kritik der Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere schließt er an eine bereits in frühen Schriften formulierte Position an (vor allem Th. W. Adorno, „Contra Paulum“, in: ders./Horkheimer, *Briefwechsel 1927-1969. Bd. II: 1938-1944*, hrsg. v. Ch. Gödde und H. Lonitz, Frankfurt a. M. 2003), zum anderen an das, was er in dem Band *Erziehung zur Mündigkeit* an Grundlegendem für Erziehung/Bildungspraxis ausgeführt hat: „Erziehung zum Widerspruch und zum Widerstand“ (Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, S. 145), zur „Herstellung eines richtigen Bewusstseins“ (ebd., S. 107). – Und Adorno benennt präzise das, was strukturell der Bewusstwerdung im Wege steht, wie auch die Folgen für die an diesen Strukturen leidenden Menschen: „In der menschlichen Er-

Der Analyse der Gefährdungen dieser Möglichkeiten von Praxis gelten immer wieder seine Analysen und seine Kritik, was in der Hegel-Marx'schen Nachfolge widerspruchstheoretisch so formuliert ist, dass die gesellschaftlich produzierten Widersprüche praktisch werden (können): „[...] die *totale Vergesellschaftung* brütet objektiv ihr Widerspiel aus, ohne daß bis heute zu sagen wäre, ob es die Katastrophe ist oder die Befreiung“<sup>54</sup>, heißt es zum einen, ohne zu vergessen: „Sie [Vergesellschaftung, HS] perpetuiert den Bann als die *Kälte* zwischen den Menschen, ohne die *das Unheil* nicht sich wiederholen könnte“<sup>55</sup>.

Dabei beharrt Adorno darauf, dass die nach dem Stand der Produktivkräfte überflüssige Anstrengung objektiv irrational, darum der Bann zur real herrschenden Metaphysik wird. „Das gegenwärtige Stadium der Fetischisierung von Mitteln als Zwecken in der Technologie deutet auf den Sieg jener Tendenz bis zum offenbaren Widersinn: ehemals rationale, doch überholte Verhaltensweisen werden von der Logik der Geschichte unverändert heraufbeschworen. Sie ist logisch nicht länger“.<sup>56</sup>

fahrung ist der Bann das Äquivalent des Fetischcharakters der Ware. Selbst gemachtes wird zum An sich, aus dem das Selbst nicht mehr hinausgelangt; im dominierenden Glauben an Tatsachen als solche, in ihrer positiven Hinnahme verehrt das Subjekt sein Spiegelbild. Als Bann ist das verdinglichte Bewußtsein total geworden. Daß es ein falsches ist, verspricht die Möglichkeit seiner Aufhebung: daß es nicht dabei bleibe, daß falsches Bewußtsein unvermeidlich sich über sich hinaus bewegen müsse, nicht das letzte Wort behalten könne. Je mehr die Gesellschaft der Totalität zusteuert, die im Bann der Subjekte sich reproduziert, desto tiefer denn auch ihre Tendenz zur Dissoziation. Diese bedroht sowohl das Leben der Gattung, wie sie den Bann des Ganzen, die falsche Identität von Subjekt und Objekt, dementiert“ (Adorno, *Negative Dialektik*, S. 336 f.).

<sup>54</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 337 (Hervorh. HS).

<sup>55</sup> Ebd., S. 338 (Hervorh. HS).

<sup>56</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 340; siehe auch Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 252 f.) – Leitmotivisch findet sich diese Darstellung wie Problematik auch in den Werken von Kilian (*Das enteignete Bewußtsein. Zur dialektischen Sozialpsychologie*, Neuwied 1971), Sonnemann (*Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Reinbek 1969), zur Lippe (*Naturbeherrschung am Menschen I. Körpererfahrung als Entfaltung von Sinnen und Beziehungen in der Ära des italienischen Kaufmannskapitals*, Frankfurt a. M. 1974), siehe weiter Schecter (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft von Weber bis Habermas*, Baden-Baden 2013). Gleichwohl ist festzuhalten, dass Adorno das Problem analytisch in entscheidender Weise im Anschluss an Marx fasst, und damit auch die Perspektive der Veränderung bestimmen kann: „Die Objektivität des geschichtlichen Lebens ist die von Naturgeschichte. Marx hat das gegen Hegel erkannt, und zwar streng im Zusammenhang mit dem über die Köpfe der Subjekte sich realisierenden Allgemeinen. [...] Das so genannte Naturgesetz, das doch nur eines der kapitalistischen Gesellschaft sei, wird daher

Auch ist in diesem Zusammenhang wesentlich, dass Adorno sich erlaubt zu sagen, man könne Zweifel an der These von den notwendigen geschichtlichen Bedingungen für realitätskräftige Veränderungen haben, wenn er herausstellt: Es sei sehr schwer zu sagen, ob innerhalb der unendlich unübersichtlichen und vielfach irrationalen Struktur der Geschichte es nicht wirklich auch einmal hätte anders gehen können, und die Menschheit wirklich aus dem Dreck sich hätte herausarbeiten können. „Ich selbst glaube, in meiner Jugend einen Augenblick erlebt zu haben, in dem das sehr nahe dran gewesen ist. Und ich bin deshalb eigentlich auch nicht so ganz überzeugt, von jener dialektischen Lehre, die ich selber Ihnen pflichtgemäß vorgetragen habe; und ich möchte Ihnen das wenigstens als ein Fragezeichen zu dem, was ich Sie sozusagen aus der Tradition, aus der ich komme, lehren mußte, immerhin einmal hinzusetzen, – obwohl es natürlich bis jetzt nicht geworden ist und die Geschichtsphilosophie es bekanntlich immer leichter hat, sich auf die Seite der stärkeren Bataillone zu stellen als auf die Seite der schwächeren“. Und er folgert sehr deutlich und explizit in der Betonung von Möglichkeit und Kritik derselben: „*Nur warnen möchte ich Sie davor, gleichsam automatisch den Standpunkt der Sieger damit zu beziehen, daß Sie auch das nachreden, was einem dann so erzählt wird: daß nämlich, wann immer Freiheitsbewegungen unterlegen sind, das deshalb so geschehen sei, weil es halt noch nicht möglich war. Hegel hat zwar auf die abstrakte Möglichkeit geschimpft, Marx auch; aber es gibt auch eine abstrakte Unmöglichkeit post festum, die einem unter ganz allgemeinen Gesichtspunkten einreden will, daß lediglich der Mißerfolg beweise, daß es nicht möglich gewesen sei, – und dieser Schluß allein ist nicht zulänglich*“<sup>57</sup>.

Für Adorno ist die ‚Verortung‘ von menschlicher/gesellschaftlicher Praxis demzufolge tendenziell bedingt, aber eben nicht determiniert, durch Warenfetisch und Mystifikation des Bewusstseins, die Verkehrslogik des Kapitals im genuin Marxschen Sinne, sodass die Analyse von Gegenwart und Geschichte dem in der Begründung der Möglichkeit von emanzipatorischen Alternativen Rechnung zu tragen hat. Deshalb formuliert er – auch als Verteidiger von Marx und dessen Analyse – in der Debatte um Bewegungs-

von Marx Mystifikation genannt“ (Adorno, *Negative Dialektik*, S. 345). Und weiter heißt dies: „Solcher gesellschaftliche Naturbegriff hat seine eigene Dialektik. Die Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft ist Ideologie, soweit sie als unveränderliche Naturgegebenheit hypostasiert wird. Real aber ist die Naturgesetzlichkeit als Bewegungsgesetz der bewußtlosen Gesellschaft, wie es das ‚Kapital‘ von der Analyse der Warenform bis zur Zusammenbruchstheorie in einer Phänomenologie des Widergeistes verfolgt“ (ebd., S. 346 f.; vgl. S. 349).

<sup>57</sup> Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, S. 252 (Hervorh. HS).

gesetze von Geschichte und Gesellschaft wie „Naturgesetzlichkeit“ gegen Dogmatiker und Orthodoxe wiederum in vergleichbarer Weise wie Lefebvre: „Naturhaft ist jenes Gesetz [der Produktion von Mystifikation, HS] wegen des Charakters seiner Unvermeidlichkeit unter den herrschenden Verhältnissen der Produktion. Ideologie überlagert nicht das gesellschaftliche Sein als ablösbare Schicht, sondern wohnt ihm inne. Sie gründet in der Abstraktion, die zum Tauschvorgang wesentlich rechnet. Ohne Absehen von den lebendigen Menschen wäre nicht zu tauschen. Das impliziert im realen Lebensprozess bis heute notwendig gesellschaftlichen Schein. Sein Kern ist der Wert als Ding an sich, als ‚Natur‘. *Die Naturwüchsigkeit der kapitalistischen Gesellschaft ist real und zugleich jener Schein.* Daß die Annahme von Naturgesetzen nicht à la lettre zu nehmen, am wenigsten im Sinn eines wie immer gearteten Entwurfs vom sogenannten Menschen zu ontologisieren sei, dafür spricht das stärkste Motiv der Marxischen Theorie überhaupt, das der Abschaffbarkeit jener Gesetze. Wo das Reich der Freiheit begönne, gälten sie nicht mehr. [...] Erst eine Verkehrung der Marxischen Motive wie die des Diamat, der das Reich der Notwendigkeit prolongiert mit der Beteuerung, es wäre das der Freiheit, konnte darauf verfallen, den polemischen Marxischen Begriff der Naturgesetzlichkeit aus einer Konstruktion der Naturgeschichte in eine szientifische Invariantenlehre umzufälschen. Dadurch indessen verliert die Marxische Rede von Naturgeschichte nichts von ihrem Wahrheitsgehalt, eben dem kritischen“.<sup>58</sup>

#### IV. Fazit

Wenn W. Schmied-Kowarzik am Ende seines Textes „Traditionslinien des ‚westlichen Marxismus‘“ herausstellt, dass sich in Henri Lefebvres Fortentwicklung der Marxschen Philosophie die revolutionäre Praxis als der nie abschließbare, immer aufgegebene Horizont des totalen Projekts des mensch-

<sup>58</sup> Adorno, *Negative Dialektik*, S. 345 f. (Hervorh. HS). – Und Adorno verbleibt in der Tradition der klassischen Kritischen Theorie, wenn er zur Verknüpfung von Natur und Geschichte festhält: „Das Moment jedoch, in dem Natur und Geschichte einander kommensurabel werden, ist das von Vergängnis; Benjamin hat das im ‚Ursprung des deutschen Trauerspiels‘ zentral erkannt. Den Barockdichtern, heißt es dort, schwebt Natur ‚vor als ewige Vergängnis, in der allein der saturnische Blick jener Generation die Geschichte erkannte‘. Nicht nur der ihre: stets noch bleibt Naturgeschichte der Kanon geschichtsphilosophischer Interpretation [...]. Das ist die Transmutation von Metaphysik in Geschichte. Sie säkularisiert Metaphysik in der säkularen Kategorie schlechthin, der des Verfalls“ (Adorno, *Negative Dialektik*, S. 350 f.).

lichen Überlebens der Menschen in solidarischer Gemeinschaft miteinander und in Allianz mit der Natur universalisiere, dann gilt dies in gleicher Weise für die Gestalt der Fortentwicklung der Marxschen Analysen, wie sie Theodor W. Adorno erarbeitet und vorgestellt hat. Und dies gilt umso mehr angesichts des Nachsatzes: „Wir haben keine Gewissheit, ob es uns gelingen wird, aber wenn es nicht gelingt, dann scheitert das Projekt der Menschheitsgeschichte insgesamt“<sup>59</sup>.

Beiden Autoren ist es um eine undogmatische Aufnahme des Marxschen Werkes mit einer Betonung des dialektischen Verhältnisses von Erkennen und Handeln zu tun, auch wenn dies in unterschiedlichen politischen Allianzen sich realisierte. Lefebvre hat im Kontext der französischen Geschichte und der Geschichte der französischen Arbeiterbewegung versucht, der Dogmatisierung und Stalinisierung der KPF kontinuierlich – auch in der Resistance – bis zur Mitte der Fünfzigerjahre entgegenzuwirken, während Adorno im Kontext der Etablierung und Durchsetzung des deutschen Faschismus ins Exil gedrängt wurde und sich danach in der BRD unter den Bedingungen der Rekonstruktionsperiode des westdeutschen Kapitalismus gesellschaftskritisch und öffentlichkeitswirksam positionierte. Dabei gelangen die beiden zu differenten Akzentuierungen respektive Schwerpunktsetzungen bezüglich der ihnen gemeinsamen Perspektive und deren Realisierung, damit zur Frage der Möglichkeit eines nicht-kapitalistischen Vergesellschaftungsmodus<sup>60</sup>: Bei Adorno ist es im Anschluss an die Freiheitsthematik des „Kommunistischen Manifestes“ die Verteidigung des Nicht-Identischen, bei Lefebvre die Betonung von „Selbstverwaltung“ gegen gesellschaftlichen bzw. gesellschaftlich ausgeübtem Zwang.

Auch Lefebvre hätte in Anerkennung durchaus auch unterschiedlicher Interessen mit Bezug auf gesellschaftsanalytisch relevante Bereiche – meiner Kenntnis von Werk und Person<sup>61</sup> nach – Adorno voll zugestimmt, als dieser

<sup>59</sup> W. Schmied-Kowarzik, „Traditionslinien des ‚westlichen Marxismus‘“, in: ders., *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, S. 318.

<sup>60</sup> Begründet wird diese Aufgabenstellung von Marx in den „Grundrissen“ (*Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Frankfurt a. M. o.J.) – sie nimmt dort ihren Ausgang mit der Darstellung von Geschichte und Gesellschaft in Bezug auf Vergesellschaftungsmodi und deren Konsequenzen für individuelle wie gesellschaftliche Entwicklungen (ebd. S. 75 f.) und endet mit der Analyse kapitalistischer Verkehrslogik und deren Alternative (ebd., S. 905 ff.).

<sup>61</sup> Auf einer eher anekdotischen Ebene gesprochen: Als ich im Gespräch mit Lefebvre in Paris 1986 oder 1987 zu ihm sagte: „Mir ist aufgefallen, dass es in Deinen Büchern ‚Metaphilosophie‘ und ‚Modernität‘ leitmotivisch vieles gibt, was in der ‚Negativen Dialektik‘ von Adorno wiederzufinden ist“, fragte er als erstes, „Wann hat denn Adorno sein Buch herausgebracht?“.

in seiner Vorlesung 1968 „Einleitung in die Soziologie“ als Gegenstand soziologischer Analyse im Anschluss an den gesamten Marx<sup>62</sup> benannte: „wesentlich sind *die objektiven Bewegungsgesetze der Gesellschaft*, die über das Schicksal der Menschen entscheiden, die ihr Verhängnis sind – und das eben ist zu verändern –, und die andererseits auch die *Möglichkeit, das Potential (enthalten), dass es anders wird, dass die Gesellschaft aufhört ein Zwangsverband zu sein*, in den man nun einmal hineingeraten ist“<sup>63</sup>. Dies verband sich mit einer Präzisierung der Bestimmung: „Nämlich die Aufgabe einer dialektischen Theorie wäre es, eben diese beiden, doch offensichtlich einander widerstreitenden Momente im Charakter der Gesellschaft, ihre Unverständlichkeit, ihre Opakheit auf der einen Seite also und auf der andern Seite ihren schließlich doch auf Menschliches reduzierbaren und insofern verständlichen Charakter, zusammenzubringen, indem beide Momente aus einem Gemeinsamen abgeleitet werden, nämlich aus dem Lebensprozeß der Gesellschaft, [...] wie er gleichwohl entspringt in der gesellschaftlichen Arbeit der Gesamtgesellschaft, und insofern also wieder verstehbar, also das Gegenteil einer solchen Institutionalisierung ist“<sup>64</sup>.

Eine andere Welt, eine menschliche der Freien und Gleichen, ist demzufolge für beide, Lefebvre wie Adorno, notwendig; abhängig allerdings von den Potenzialen menschlicher Praxis und deren Realisierung.

<sup>62</sup> Siehe dazu systematisch die Darstellungen von Schmied-Kowarzik (Schmied-Kowarzik, *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*; ders., „Zur Aktualität der Praxisphilosophie von Karl Marx“, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, 41 (H. 76), 2018).

<sup>63</sup> Th. W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie* (1968), Frankfurt a. M. 1993, S. 42 (Hervorh. HS).

<sup>64</sup> Adorno, „Contra Paulum“, S. 142.



## Dialektik, dialektisch?

Vielleicht war es ein böser Zufall, dass Wolfdietrich Schmied-Kowarzik's Buch *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur* aus dem Jahre 1984 nun im Jahre 2018, zum 200. Geburtstag von Marx, in der neuen und erweiterten Auflage<sup>1</sup> just in der Zeit erschien<sup>2</sup>, als Hitze und Dürre als Zeichen des Klimawandels sich im Lande zu Wort meldeten. Aber dieses Sich-zu-Wort-melden war kein Zufall und es wird kein böses Erwachen zur Folge haben, sofern und gerade wenn der Klimawandel durch die den Globus umspannende industrielle Ausbeutung der Umweltnatur verursacht ist, wobei der Klimawandel nur eine der vielfältigen Folgen der industriellen und d. h. systematischen Ausbeutung der Umweltnatur ist, die die Grundlage des Lebens auf der Erde zu vernichten drohen. Das Wissen darum ist längst vorhanden, doch das Wissen – nicht, weil es bloß theoretisch sei – wird die drohende Vernichtung der Grundlage des Lebens auf der Erde nicht abwenden. Warum dem so ist, hat einen Grund, der zu suchen ist. Und wenn mich nicht alles täuscht, ist das Grundanliegen und der Anspruch des Buches des Freundes, den Angelpunkt ausgemacht zu haben, von dem aus die Abwendung der drohenden Vernichtung der Grundlage des Lebens auf der Erde geradezu ein Gebot der sittlichen Verantwortung sei. Und dieser Angelpunkt ist das *Wissen* darum – von Schelling in der Gestalt der Naturphilosophie bedacht und daran anknüpfend von Marx mit der gesellschaftlichen Praxis verschränkt ins Wort gebracht –, dass der Mensch selbst ein Naturwesen und als Naturwesen samt seiner gesellschaftlichen Praxis in die ihn umgreifende Natur unaufhebbar eingebunden ist und dass seine produktiven Kräfte die angeeigneten produktiven Kräfte der Natur und in dieser gegründet sind und dass die Natur selbst als formende Produktivität den Menschen als das Wesen hervorgebracht hat, worin die Natur zum Bewusstsein ihrer selbst

<sup>1</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*, Freiburg, München 2018.

<sup>2</sup> Ende Juni/nfang Juli 2018. Ich erhielt das Buch Ende Juli und las es Anfang August. Der Beitrag ist im August/September geschrieben: der Text wurde hier wegen des Umfangs neben einigen Zeilenkürzungen an 6 Stellen – um eine halbe Seite bis um 4 Seiten – gekürzt, angezeigt im Text durch: [...an dieser Stelle wurde der Text um ... Seite/Seiten gekürzt].

kommt, und das *Wissen* darum, dass die kapitalistische, wertbestimmte gesellschaftliche Produktionsweise samt den ihr gehorsamen Naturwissenschaften in ihrer Funktion als Werkstätte der industriell verwertbaren Produktivkräfte jenes Grundverhältnis von Natur und Mensch zerstören, eine Zerstörung, die sich als „ökologische Krise“ geltend macht. Und der eingangs erwähnte ‚böse Zufall‘ belegt, dass das Kernthema des Buches, nämlich die Frage nach dem Mensch-Natur-Verhältnis, brandaktuell ist.

Doch habe ich ein Problem mit dem Buch des Freundes: es betrifft zunächst sein Wort „dialektisch“ bzw. „Dialektik“, denn es ist nicht klar, was er damit meint. Es könnte zwar sein, dass das, was ich als Problem ansehe, die Substanz dessen, was er sagt, nicht tangiert. Aber sofern das Wort „dialektisch“ im Titel „Das *dialektische* Verhältnis des Menschen zur Natur“ nicht bloß rhetorisch eingesetzt ist, sondern etwas Substanzielles besagen will, habe ich damit eben ein substanzielles Problem, denn es ist, wie gesagt, nicht klar, was er mit „dialektisch“ bzw. „Dialektik“ meint. Lese ich am Ende des „Vorworts (1984)“ – und zwar nachdem gesagt wird: „Kants Naturverständnis [lässt sich] keineswegs auf den naturwissenschaftlichen Begriff von der Natur allein reduzieren. Demgegenüber hat Schelling darauf bestanden, eine Philosophie der Natur zu entwerfen, die die Natur aus ihren eigenen Potenzen bedenkt. Schellings Versuch hat bisher kaum Nachfolger gefunden, gleichwohl gewinnt seine Naturphilosophie heute zunehmend an Bedeutung, da sie der letzte, vielleicht sogar der bisher einzige große Versuch ist, unser wirkliches In-der-Natur-Sein aus dem Wirklichkeitszusammenhang der Natur selbst zu begreifen“<sup>3</sup> – den Satz: „Hieran knüpft Marx direkt an bzw. vermittelt über Ludwig Feuerbach und kommt so zu einer naturphilosophisch fundierten Philosophie der gesellschaftlichen Praxis, die er gerade nicht gegenüber der Natur absolutsetzt, sondern die er *dialektisch* [Hv. von mir] in der Natur gründend und auf diese bezogen bestimmt“<sup>4</sup>, so frage ich mich, was Schmied-Kowarzik mit „dialektisch“ hier sagen will. Zu bemerken ist, dass der Satz – auch ohne das Wort „dialektisch“ – semantisch und d. h. inhaltlich-substanziell vollständig und aussagekräftig genug ist. Genauso frage ich mich bei dem darauffolgenden Satz: „Wir werden also zunächst versuchen, das Naturverständnis von Kant und von Schelling herauszuarbeiten, um so überhaupt erst den Problemhorizont zu erreichen, von dem her Marx die Dialektik des Naturverhältnisses diskutiert“<sup>5</sup>, was der Autor mit den Worten „die Dialektik des Naturverhältnisses“ sagen will. Jedenfalls

<sup>3</sup> Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, S. 28.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

scheint aus den angeführten Sätzen zu entnehmen zu sein, dass Schmied-Kowarzik in dem Buch das im Titel angezeigte „*dialektische* Verhältnis“ nicht bei Kant oder bei Schelling oder bei Feuerbach, sondern bei Marx ausmacht, und das zeigen auch die Überschriften der Kapitel [sie wurden hier gekürzt]. Doch spricht Schmied-Kowarzik auch im Schelling-Kapitel von „dialektisch“ und „Dialektik“: er spricht davon, dass „Schelling jenen *dialektischen* Potenzen der Natur selber nach[geht]“<sup>6</sup> (Hv. von mir), und er spricht mit Blick auf Schellings „verschiedene[] Ausgestaltungen“ der „Naturphilosophie“ von den „einzigsten bisher vorliegenden Versuche[n] einer durchgeführten *Naturdialektik*“<sup>7</sup> (Hv. von mir). Fragte man nun danach, was Schmied-Kowarzik hier in Bezug auf Schelling mit „dialektisch“ bzw. „Dialektik“ meint, so tut man gut daran, die Antwort in den oben aus dem „Vorwort (1984)“ angeführten Sätzen zu Schelling zu suchen, nämlich in den Sätzen, dass Schellings Philosophie der Natur „die Natur aus ihren eigenen Potenzen bedenkt“ und dass Schellings Naturphilosophie „der bisher einzige große Versuch ist, unser wirkliches In-der-Natur-Sein aus dem Wirklichkeitszusammenhang der Natur selbst zu begreifen“. Aber diese Sätze, die semantisch und d. h. inhaltlich-substanziell vollständig und aussagekräftig genug sind, sind ohne das Wort „dialektisch“ bzw. „Dialektik“ gesagt. Gewiss: Nicht der Gebrauch des Wortes „dialektisch“ macht die Sache, von der gesprochen wird, „dialektisch“. Aber was ist an der Sache, von der Schmied-Kowarzik spricht, „dialektisch“? Was meint also Schmied-Kowarzik mit „dialektisch“ bzw. „Dialektik“?

Ich werde nicht die Sünde begehen, von Hegel her die Frage aufzurollen, was „Dialektik“ heißt, denn in dem Abschnitt über Hegel in dem Kapitel „Das Verhältnis von Mensch und Natur bei Hegel und Schelling“ kommt das Wort „dialektisch“ bzw. „Dialektik“ gar nicht vor<sup>8</sup>. Sondern ich werde – eben weil Schmied-Kowarzik bei Marx von „Dialektik“ spricht – der Frage nachgehen, was „Dialektik“ bei Marx heißt, der im Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bands des *Kapital* ausdrücklich von seiner „dialektische[n] Methode“ spricht, die „von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil“ sei, dabei, trotz der „Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet“, konzedierend, dass Hegel „ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat.

<sup>6</sup> Ebd., S. 46.

<sup>7</sup> Ebd., S. 48.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., S. 53-58.

Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen<sup>9</sup>. Ich lasse es hier auf sich beruhen, ob Hegel, wie Marx sagt, die „allgemeinen Bewegungsformen“ der Dialektik dargestellt habe [... an dieser Stelle wurde der Text um einige Zeilen gekürzt]. Denn es soll hier allein darum gehen, herauszufinden, was „Dialektik“ bei Marx heißt. Und diese Fragestellung gibt die Marxsche Kapitalanalyse als den Ort an, wo Marxens „Dialektik“ zum Tragen kommt, denn Marx spricht im *Kapital*, wie bereits vermerkt, von seiner „dialektischen Methode“. Und Marx beansprucht, seiner „dialektischen Methode“ entsprechend, nicht weniger als das, was er im Vorwort zur ersten Auflage des ersten Bands des *Kapital* so ins Wort bringt: „Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist – und es ist der letzte Endzweck dieses Werkes, das ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft [d. h. der kapitalistischen Gesellschaft<sup>10</sup>] zu enthüllen –, kann sie naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren.“<sup>11</sup> Und er fügt hier hinzu: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“<sup>12</sup> Mit der „modernen Gesellschaft“ meint Marx, wie aus dem Nachwort zur zweiten Auflage schon angeführt, „die kapitalistische Gesellschaft“, sodass die „Gesellschaftsformation“, deren „Naturgesetz“ Marx in dem Werk „auf die Spur“ kommt, die kapitalistische Gesellschaftsformation ist, deren „naturgemäße Entwicklungsphasen“ weder zu überspringen noch wegzudekretieren sind. Aber Marx spricht nicht nur von dem „Naturgesetz [d]er Bewegung“ der „modernen“, d. h. der „kapitalistischen Gesellschaft“, und von deren „naturgemäße[n] Entwicklungsphasen“, sondern auch davon, dass er „die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation“ und d. h. auch und vor allem der kapitalistischen Gesellschaftsformation „als einen *naturgeschichtlichen* Prozeß auffaßt“. Und das muss Schmied-Kowarzik, der die Fahne der „Naturphilosophie“, d. h. der Natur und des Naturprozesses, hochhält, höchst erfreuen oder vielleicht doch höchst erschrecken. Besondern erschreckend dürften für ihn, der auch an die sittliche Verantwortung appelliert, die Schlussworte sein, nämlich dass Marx, eben weil er „die Entwicklung“ der

<sup>9</sup> K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals [*Kapital* I], in: MEW 23, S. 27.

<sup>10</sup> Ebd., S. 28.

<sup>11</sup> Ebd., S. 15 f.

<sup>12</sup> Ebd., S. 16.

kapitalistischen „Gesellschaftsformation als einen *naturgeschichtlichen* Prozeß auffaßt“, „den einzelnen [*nicht*] verantwortlich mach[t] für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag“. Dass die sittliche Verantwortung – seit Kant – den Einzelnen zum Adressaten hat, muss nicht gesondert vermerkt werden. Es muss allerdings vermerkt werden, dass „[d]er Mensch [...] sich erst durch den historischen Prozeß [vereinzelt]“, so Marx in den *Grundrissen*<sup>13</sup>, und dass den „Standpunkt [...] des vereinzelt Einzelnen“ – „[e]rst in dem 18. Jahrhundert“ – „die Epoche“ der „bürgerlichen Gesellschaft“ als „der bisher entwickeltsten gesellschaftlichen [...] Verhältnisse“ erzeugt<sup>14</sup>, d. h. dass der Mensch als der Einzelne das historische Produkt genau jener „Gesellschaftsformation“ ist, die Marx, wie angeführt, „als einen *naturgeschichtlichen* Prozeß auffaßt“. Also kurz zusammengefasst: Marxens „dialektische Methode“, d. h. seine *nicht* „auf dem Kopf“ stehende, sondern umgestülpte „Dialektik“, drückt sich darin aus, dass das „Bewegungsgesetz der modernen“ und d. h. „der kapitalistischen Gesellschaft“ ein „Naturgesetz“ ist und die „*naturgemäße[n]* Entwicklungsphasen“ nicht zu überspringen oder wegzudekretieren sind, und dass „die Entwicklung“ der kapitalistischen „Gesellschaftsformation als ein[*naturgeschichtliche[r]*] Prozeß“ aufzufassen ist und dass daher „de[r] einzelne[*n*] [*nicht*] verantwortlich [*zu*] machen [*ist*] für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag“. Dass dieser Befund *dialektisch* höchst unerfreulich, ja geradezu erschreckend ist, ist nicht zu bestreiten, insbesondere für den, der, wie schon vermerkt, die Fahne der „Naturphilosophie“ hochhält und an die sittliche Verantwortung appelliert. Es ist gerade dieses Erschreckende der *Dialektik* der Sache, was bei Schmied-Kowarzik bei seiner Rede von „Dialektik“ ausstrahlt ist, sodass gesagt werden muss, dass Schmied-Kowarzik unter „Dialektik“ etwas ganz anderes als Marx versteht, was sein gutes Recht ist. Und vielleicht wird Schmied-Kowarzik einwerfen [... an dieser Stelle wurde der Text um etwa eine halbe Seite gekürzt]. Anders gesagt: Schmied-Kowarzik müsste zeigen, ob und warum der Marxsche Satz, dass „die Entwicklung“ der kapitalistischen „Gesellschaftsformation als ei[n] *naturgeschichtliche[r]*] Prozeß“ aufzufassen ist, zu dem eingangs zitierten Satz, den er im Namen der Naturphilosophie Schellings formulierte, nämlich: „unser wirkliches In-der-Natur-Sein aus dem Wirklichkeitszusammenhang der Natur selbst zu begreifen“, quer stünde, und er müsste also nicht nur sagen, was „d[ie] Natur

<sup>13</sup> K. Marx, *Die Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953 [Lizenzausgabe für EVA], S. 395.

<sup>14</sup> Ebd., S. 6.

selbst“ ist, sondern auch erklären, wie denn „d[ie] Natur selbst“ wirkt. Also das Problem, was Schmied-Kowarzik mit „Dialektik“ und „dialektisch“ meint, zieht das Problem nach sich, was er denn mit „Natur“ und „Naturprozess“ meint, was auch „die Natur des Menschen“ betrifft.

Gewiss bleibt die Marxsche Dialektik nicht bei dem Gesagten stehen, und das drückt Marx in dem Nachwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes des *Kapital* mit den Worten aus: „[W]eil sie [die Dialektik] in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist“<sup>15</sup>. Nun muss, Marx selber zufolge, die von ihm genannte „Negation“, der von ihm genannte „notwendige[] Untergang[]“ sich aus der „Bewegung“, aus der „Entwicklung“ der kapitalistischen „Gesellschaftsformation“ selber, die ihre „naturgemäße[n] Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren [kann]“, ergeben, und zwar so, dass diese „Gesellschaftsformation“ in ihrer eigenen „Bewegung“ und „Entwicklung“ zur „Negation“, zum „Untergang“ ihrer selbst führt. Ist dem aber so, dann besagt das, dass diese „Gesellschaftsformation“ selbst in ihrer Dialektik „kritisch und revolutionär“ ist. Und Marx als erkennender Analytiker der Kapitalbewegung, ist „kritisch und revolutionär“ allein insofern, als er die Dialektik der kapitalistischen Gesellschaftsformation, d. h. die Dialektik des Kapitals, enthüllt, oder wie Marx selber sagt: dass „der letzte Endzweck [seines] Werks [ist], die ökonomischen Bewegungsgesetze der modernen Gesellschaft zu enthüllen“.

Warum die kapitalistische Gesellschaftsformation, warum das Kapital, laut Marx, „revolutionär“ ist [... an dieser Stelle wurde der Text um 4 Seiten gekürzt; betroffen sind auch zwei kurze Zitate und ein längeres Zitat aus den *Grundrissen*<sup>16</sup>, wovon manche Sätze im Folgenden in Zitatform herangezogen werden.]

Diese Textstellen aus den *Grundrissen* habe ich angeführt aus drei Gründen. Erstens: Um darzulegen, was „Dialektik“ bei Marx heißt. [... an dieser Stelle wurde der Text um eine Seite gekürzt.]

Zweitens: Um (noch einmal) ausdrücklich zu machen, dass laut Marx „die Aufhebung“ des Kapitals allein aus der Dialektik des Kapitals selbst

<sup>15</sup> Marx, *Kapital I*, MEW 23, S. 28.

<sup>16</sup> Marx, *Grundrisse*, S. 79 f., 414 f., 311 ff. Die letztere Textstelle wurde mit Auslassungen zitiert.

erwachsen kann. [... an dieser Stelle wurde der Text um anderthalb Seiten gekürzt: gegenwärtig keine Schranke des Kapitals.]

Drittens: Ich habe oben die längere Textstelle aus den *Grundrissen* auch deshalb angeführt, um den Grund dafür zu suchen, warum die Menschen – wie oben gefragt wurde [die Seite wurde gekürzt] – sich die Unterwerfung unter das Diktat des Kapitals und dessen Dialektik des Verwertungsprozesses gefallen lassen, warum sie sich gefallen lassen, dass „die Natur“ als die Grundlage ihres Lebens dem Diktat der Kapitalverwertung unterworfen wird, oder, was dasselbe besagt, warum – wie oben gesagt – das Wissen um die drohende Vernichtung der Grundlage des Lebens auf der Erde aufgrund der industriellen und d. h. systematischen Ausbeutung der Umweltnatur – und zwar nicht deshalb, weil das Wissen bloß theoretisch sei – die drohende Vernichtung der Grundlage des Lebens auf der Erde nicht abwenden wird. Wir hörten von Marx in den *Grundrissen*: Zum Begriff des Kapitals – und zwar des Kapitals als Verwertung des Werts und somit als „äußerster Form der Entfremdung“ – gehört: „Produktion neuer Bedürfnisse und Entdeckung und Schöpfung neuer Gebrauchswerte“ zur Befriedigung dieser Bedürfnisse; „die Entdeckung, Schöpfung und Befriedigung neuer aus der Gesellschaft selbst hervorgehenden Bedürfnisse; die Kultur aller Eigenschaften des gesellschaftlichen Menschen und Produktion desselben als möglichst bedürfnisreichen“; „alle Schranken niederreißend, die [...] die Erweiterung der Bedürfnisse [...] hemmen“. Und dem Sinn und der Sache nach ist damit auch gesagt, dass dem Kapital im Hinblick auf die „Produktion neuer Bedürfnisse“ keine Grenze gesetzt ist. Was ist aber mit der „Produktion neuer Bedürfnisse“, mit der „Produktion des gesellschaftlichen Menschen als möglichst bedürfnisreichen“, „alle Schranken niederreißend, die [...] die Erweiterung der Bedürfnisse [...] hemmen“, gesagt? Nichts anderes, als dass das Kapital die Natur des Menschen im Hinblick auf seine Bedürfnisse revolutioniert und dass die „neue[n] Bedürfnisse“, die im Hinblick auf ihre „Erweiterung“ unbegrenzt sind, zur geschichtlich gewordenen Natur der Menschen geworden sind. Und das Kapital produziert nicht nur „neue Bedürfnisse“, und zwar grenzenlos, sondern auch, wie wir von Marx gehört haben, „Gebrauchswerte“ zur ihrer Befriedigung. Es ist zwar nicht der Zweck des Kapitals, „Bedürfnisse“ zu befriedigen, wie es nicht der Zweck des Kapitals ist, „Gebrauchswerte“ zu produzieren: denn der einzige Zweck oder, mit Marxens Worten gesprochen, „de[r] einzig[e] Lebenstrieb“ des Kapitals ist, „sich zu verwerten, Mehrwert zu schaffen“<sup>17</sup>. Aber um „sich zu verwerten“, um „Mehrwert zu schaffen“, muss es Waren produzieren, die ihrem Doppelcharakter nach nicht nur „Wer-

<sup>17</sup> Marx, *Kapital* I, MEW 23, S. 247.

te“, sondern auch und in eins „Gebrauchswerte“ sind. Und das ist der Grund, warum die Menschen sich die Unterwerfung unter das Diktat des Kapitals und dessen Dialektik des Verwertungsprozesses gefallen lassen, warum sie sich gefallen lassen, dass „die Natur“ als die Grundlage ihres Lebens dem Diktat der Kapitalverwertung unterworfen und der drohenden Vernichtung ausgesetzt ist – und das trotz des Wissens darum, dass das Kapital als Verwertung des Werts „die äußerste Form der Entfremdung“ ist, und trotz des Wissens um die drohende Vernichtung der Grundlage des Lebens auf der Erde aufgrund der industriellen und d. h. systematischen Ausbeutung der Umweltnatur. Und das Gesagte ist keine Apologie des Kapitels und der bestehenden Wirklichkeit, sondern es macht nur ausdrücklich, dass die geschichtlich gewordene Natur des/der Menschen durch das – was Marx „die historische Aufgabe und Berechtigung des Kapitals“<sup>18</sup> und „zivilisatorische[] Seiten des Kapitals“<sup>19</sup> nennt, womit er genau das meint, was er in den *Grundrissen* mit jenen angeführten Worten ausgesprochen hat, die ich in dem Satz zusammengefasst habe, dass das Kapital die Natur des Menschen im Hinblick auf seine Bedürfnisse revolutioniert hat und dass die „neue[n] Bedürfnisse“, die im Hinblick auf ihre „Erweiterung“ unbegrenzt sind, zur geschichtlich gewordenen Natur der Menschen geworden sind – gründlich korrumpiert ist. Ich sage nicht: „verdorben“ oder „selbstvergessen“ – weil dies eine menschliche Natur und ein Selbst des Menschen voraussetzt, die und das *nicht* historisch geworden wären –, sondern ich sage: korrumpiert. Damit meine ich nichts anderes, als dass die Menschen, deren Natur im Hinblick auf die Bedürfnisse durch das Kapital revolutioniert ist, angesichts der vom Kapital produzierten Gebrauchswerte zur Befriedigung jener Bedürfnisse nichts anderes tun, als es die Lebewesen in der Natur ihrer Natur gemäß tun, nämlich ihre Bedürfnisse befriedigen, dabei schlechthin gleichgültig dagegen, ob dadurch die Grundlage ihres Lebens zerstört wird, denn „die Natur selbst“, sich als Lebewesen formend, ist ein merkwürdig Ding, *dialektisch* durch und durch: formend und produzierend und formenzerstörend in eins. Es muss eben deshalb gefragt werden, was die den Menschen zur Natur gewordenen Bedürfnisse im Hinblick auf die Natur des Menschen bedeuten: ob die historisch gewordene Natur des Menschen überhaupt etwas anderes ist als die den Menschen zur Natur gewordenen Bedürfnisse, und das wie bei jedem Lebewesen. Dies zu fragen, heißt aber nichts anderes als zu fragen, ob die den Menschen zur Natur gewordenen Bedürfnisse sich nicht naturhaft und naturnotwendig geltend machen. Marx jedenfalls bezeichnet im *Kapi-*

<sup>18</sup> Marx, *Kapital* III, MEW 25, S. 269.

<sup>19</sup> Ebd., S. 827.

tal III „Bedürfnisse“ als „Reich der Naturnotwendigkeit“<sup>20</sup>. Und hier ist wieder auf das Kapital zu sprechen zu kommen: Es ist dem Kapital gelungen, und es gelingt ihm täglich, jedes Bedürfnis, das zunächst nicht der Verwertung des Kapitals unterworfen ist, sich zu unterwerfen und zu revolutionieren und entsprechend die zu deren Befriedigung nötigen Gebrauchswerte revolutionär zu produzieren. Und das äußerst Revolutionäre an dem Kapital im Sinne des Kapitals – und zwar an dem Kapital als Verwertung des Werts und mithin als der „äußersten Form der Entfremdung“ – ist, dass es die Natur des Menschen im Hinblick auf die zu seiner Natur gewordenen Bedürfnisse korrumpiert und dadurch das Bedürfnis nach Transzendierung der Kapitalverhältnisse nicht entstehen lässt.

Ich höre den Einwand des Freundes: aber der Mensch sei ein *bewusstes* Wesen, und höre seine Forderung: „[die] bewusste gesellschaftliche Produktion muss in bewussten Einklang zur Produktivität der Natur gebracht werden“<sup>21</sup>. Dagegen sind zwei Fragen zu stellen. Erstens: Von welcher „Natur“ redet Schmied-Kowarzik, der dem Marxschen Satz: „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst ...“ uneingeschränkt zustimmt (wovon unten näher die Rede sein wird)? Und von welchem „Einklang zur Produktivität der Natur“ bzw. von welchem „[K]lang [der] Produktivität der Natur“ redet er (auch davon näher unten)? Zweitens: Was heißt „bewusst“? Und was heißt das, dass der Mensch ein *bewusstes* Wesen sei? [... an dieser Stelle wurde der Text um mehr als eine halbe Seite gekürzt.] Ihm ist offenbar die tückische Dialektik des Wörtchens „bewusst“, das in der Produktion sich als „List“ materialisiert, fremd, wovon sein Verlegenheitswort „verdinglichen“ zeugt.

Und es könnte sein, dass man, vielleicht der Freund selber, gegen das Ausgeführte einwirft, dass die durch das Kapital produzierten Bedürfnisse falsche Bedürfnisse seien, die auch nur durch Waren befriedigt werden können. Dazu ist erstens zu sagen, dass Marx nirgends die durch das Kapital produzierten Bedürfnisse als falsche denunziert, womit keineswegs gesagt sein soll, dass Marxens Auffassung unantastbar sei. Zweitens schreibt Marx gleich auf der ersten Seite des *Kapital* I: „Die Ware ist zunächst ein äußerer Gegenstand, ein Ding, das durch seine Eigenschaften menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt. Die Natur dieser Bedürfnisse, ob sie z. B. dem Magen oder der Phantasie entspringen, ändert nichts an der Sache.“<sup>22</sup> Es geht also in dem oben Ausgeführten um die Natur der Bedürfnisse, die durch

<sup>20</sup> Marx, *Kapital* III, MEW 25, S. 828.

<sup>21</sup> Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, S. 90.

<sup>22</sup> Marx, *Kapital* I, MEW 23, S. 49.

das Kapital produziert zur Natur der Menschen geworden sind, die naturhaft und naturnotwendig sich geltend machen. Sollten sie falsche Bedürfnisse sein, dann muss es schlimm um die Natur des Menschen bestellt sein, die ohnehin je historisch geworden ist.

Und damit, d. h. mit den Worten: dass die menschliche Natur durch die durch das Kapital produzierten Bedürfnisse zur geschichtlich gewordenen Natur der Menschen geworden ist, bin ich soweit, um mich mit dem, was Schmied-Kowarzik von der „Natur“ sagt, näher zu befassen. Dabei beschränke ich mich auf zwei Punkte.

Erstens: Es ist zu bemerken, dass Schmied-Kowarzik das, was er „Verantwortung“ nennt, weder aus der „Natur“ noch aus der „Natur des Menschen“ herleitet, d. h. sie weder in der „Natur“ noch in der „Natur des Menschen“ gegründet sieht, sondern dafür den lieben Gott herbeibemüht. Er schreibt, „dass Marx im Letzten gerade das Problem des Verhältnisses von Mensch und Natur *nicht* von der praktischen Verantwortung her bedenkt“<sup>23</sup> (Hv. von mir). Was Schmied-Kowarzik mit der „praktischen Verantwortung“ meint – und mithin überhaupt mit „praktisch“ und „Praxis“ –, wird erst deutlich, wenn man sich das dem Satz Vorausgehende zu Gemüte führt. Er schreibt: „Marx zieht explizit theologische Folgerungen aus der von ihm postulierten Einheit von Natur und Mensch“<sup>24</sup> und zitiert anschließend eine Textstelle aus Marxens *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844)<sup>25</sup>, wo Marx schreibt – ich zitiere nur den Schlussteil der von Schmied-Kowarzik zitierten Textstelle mit einer kleinen Auslassung nach dem Wort „*Atheismus*“ –: „Der *Atheismus* [...] hat keinen Sinn mehr, denn der *Atheismus* ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese *Negation* das *Da-sein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen“ – es ist erstaunlich, dass Schmied-Kowarzik mit Blick auf diese Sätze von „theologische[n] Folgerungen“ spricht. Jedenfalls schreibt er anschließend weiter: „Mit diesem als praktisch deklarierten, aber letztlich doch rein theoretisch bleibenden Postulat kommt Marx nicht annähernd an die praktische theologische Problemstellung von Kant und Schelling heran, denn diesen ging es darum aufzuzeigen, dass alle menschliche Sinnhoffnung und Sinnverwirklichung *praktisch* immer schon

<sup>23</sup> Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, S. 81.

<sup>24</sup> Ebd., S. 80.

<sup>25</sup> Ebd., S. 80 f.

aus dem Postulat des Daseins Gottes erfolgt. Denn die Synthesis von Dasein und Sinnggebung, die der Mensch individuell oder gesellschaftlich in seiner Praxis zu verwirklichen versucht, steht immer schon im Horizont der vorausgesetzten Ermöglichung dieser Synthesis. Denn eine dialektische Einheit von Natur und Geschichte sind [!] ohne eine solche Ermöglichung undenkbar.“<sup>26</sup> Klar doch: „Praxis“ und „praktisch“ heißt bei Marx nicht wie bei Kant (und Schelling) und Schmied-Kowarzik „das Moralische“, das „das Dasein Gottes“ postuliert, und zwar „Gott“ als Schöpfer von Natur und Mensch und daher als „vorausgesetzte[r] Ermöglichung[sgrund]“ der „Sinnhoffnung und Sinnverwirklichung“, so dass nur „im Horizont“ des „Postulat[s] des Daseins Gottes“ als Ermöglichungsgrund der „Sinnggebung“ die „Einheit von Natur und Geschichte“ „[]denkbar“ sei. Klar also, dass „die praktische Verantwortung“ im Sinne Schmied-Kowarziks ohne „das Postulat des Daseins Gottes“ als deren Ermöglichungsgrund undenkbar ist, ja, dass ohne dieses Postulat das ganze „Dasein“ des Menschen und der „Natur“ und mithin die ganze „Geschichte“ ohne „Sinn[]“ ist. Merkwürdig ist jedoch, dass Schmied-Kowarzik, der sonst bei Marx „die Einheit von Natur und Mensch“ feierlich herausstellt, hier von der „postulierten“ Einheit spricht. Aber auch das ist klar, denn mit diesem Wort bereitet er den Weg vor, um dann zu sagen, dass dieser „postulierten“ Einheit das *eigentliche* „Postulat“ fehle: „das Postulat des Daseins Gottes“, ohne welches „die Einheit von Natur und Mensch“ „undenkbar“ sei. Eines ist aber schlicht unklar, nämlich was er mit dem Wort „dialektisch“ in dem angeführten Satzsatz sagen will.

Zweitens: Nun ist Schmied-Kowarziks Rede von der „Natur“ direkt in den Blick zu nehmen. Ich zitiere zuerst den Satz von Schmied-Kowarzik: „So tritt der Mensch also nie und nirgends aus der Natur heraus“<sup>27</sup>, den er unmittelbar im Anschluss an zwei Textstellen aus Marxens *Kapital* I, die er zitiert<sup>28</sup>, schreibt, und diese lauten: „Der Arbeitsprozeß [...] ist zweckmäßige Tätigkeit zur Herstellung von Gebrauchswerten, Aneignung des Natürlichen für menschliche Bedürfnisse, allgemeine Bedingung des Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur, ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam“, und: „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d. h. nur die Formen der Stoffe ändern. Noch mehr. In dieser Arbeit der Formung selbst wird er

<sup>26</sup> Ebd., S. 81.

<sup>27</sup> Ebd., S. 87.

<sup>28</sup> Ebd.; siehe auch Marx, *Kapital* I, MEW 23, S. 198 und 57 f.

beständig unterstützt von Naturkräften“. Anschließend schreibt er, wie angeführt, höchst begeistert: „So tritt der Mensch also nie und nirgends aus der Natur heraus“. Soweit, so gut. Dass Schmied-Kowarzik in den Marxschen Sätzen Schellings Naturphilosophie mit am Werke sieht<sup>29</sup>, ist in allerbesten Ordnung. Aber seine Schelling-Begeisterung hat ihn derart geblendet, dass er mit Blick auf die von ihm zitierten Marx-Sätze zwei Fragen zu stellen versäumt: beide Fragen betreffen nicht bloß das Tun der Menschen, sondern auch die substantielle Natur der „Natur selbst“. [... an dieser Stelle wurde der Text um eine Seite, das „Form“-„Stoff“-Verhältnis betreffend, gekürzt.]

Die erste und grundsätzliche Frage – eine Frage, die Marx nicht stellt, aber der Schellingsche Naturphilosoph Schmied-Kowarzik hätte sie stellen müssen, weil sie nicht bloß das Tun der Menschen, sondern auch die substantielle Natur der „Natur selbst“ betrifft – ist, was denn die Worte „nur die Formen der Stoffe ändern“ in dem Satz „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d. h. nur die Formen der Stoffe ändern“ im Hinblick auf „die Formen der Stoffe“ substantiell bedeuten und beinhalten. Die Änderung der „Formen der Stoffe“ bedeutet für „die Formen der Stoffe“, die als „Formen“ geändert werden, nichts anderes, als dass diese „Formen“ vernichtet werden. Das Wort ‚Formänderung‘ bzw. ‚Umformung‘ verdeckt das, was dabei substantiell geschieht. Nehmen wir ein elementares Beispiel: Zur „Produktion“ vieler Gebrauchswerte gebraucht „der Mensch“ das Holz. Aber das Holz muss seinerseits produziert werden: und die „Produktion“ des Holzes besteht zuallererst darin, dass Bäume gefällt werden, was – laut des Satzes – nur eine Änderung der „Form“ ist. Aber diese Änderung der „Form“ ist eine Zerstörung, eine Vernichtung des Lebens in der „Form“ des Baumes, und darin verfährt „[d]er Mensch [...] in seiner Produktion“ – laut des Satzes – „wie die Natur selbst“. Und „der Mensch“ gebraucht, wie gesagt, das Holz zur Produktion vieler und verschiedener Gebrauchswerte, z. B. des Feuers, sei es zum Erwärmen, sei es zum Kochen, sei es zum Schmelzen der Metalle, sei es zur Produktion des Dampfes, sei es des Lichts wegen. Auch „die Produktion“ des Feuers – eine der ältesten Entdeckungen der Naturkräfte und deren Handhabung – ist, laut des Satzes, nur eine Änderung der „Form“. Aber auch diese Änderung der „Form“ des Holzes ist eine Zerstörung, eine Vernichtung der „Form“ des Holzes. Auch hierbei verfährt „der Mensch“ – „wie die Natur selbst“. Und was Marx in dem angeführten Satz „Naturkräfte“ nennt, sind die schlummernden Be-

<sup>29</sup> Die lange Fußnote dazu wurde gekürzt. Dass ich Schelling radikal anders lese als Schmied-Kowarzik, ist in meinen Festschriftbeiträgen zu seinem 60. und seinem 70. Geburtstag dokumentiert.

schaffenheiten der Natur-Dinge, z. B. des Holzes, das unter anderem in sich schlummernd Feuer trägt. Kurz: Die Änderung der „Formen der Stoffe“ bedeutet für „die Formen der Stoffe“, die als „Formen“ geändert werden, nichts anderes, als dass diese „Formen“ vernichtet werden. Dabei verfährt „der Mensch [...] in seiner Produktion“ „wie die Natur selbst“, und d. h. „wie die Natur selbst“ als „Produktion“. Denn „die Natur selbst“ ist als produzierend, als formenändernd formend – Formen vernichtend: darin ist „die Natur“ *dialektisch*. Aber diese *Dialektik* der Natur ist Schmied-Kowarzik, dem Schellingschen Naturphilosophen, völlig fremd, was nicht bloß erstaunt. Wie werden gleich von Schmied-Kowarzik hören, was er, Schelling referierend, von der „Natur“ sagt. Vorweg ist ihm aber zuzurufen: Dass die Natur in ihrer Produktivität als Formung der Formen naturnotwendig zerstörerisch und formenvernichtend ist: denn Formung als Formen heißt Formen zerstören, Formen vernichten. Und das beginnt mit dem Sonnenlicht, das die Sonne als Feuerball ausstrahlt, über die Bildung und d. h. Formung der chemischen Elemente bis hin zur Formung des Lebens – ganz zu schweigen von gewaltigen Vulkanausbrüchen und Erdbeben, also Zerstörungen, die zur Selbstformung der Erdennatur gehören –, was ich hier nicht im Einzelnen darlegen kann. Nur eines sei gesagt: Leben als Form und d. h. als Selbstformung ist die äußerste Form der Zerstörung und Vernichtung der Formen. Demgegenüber ist das, was Schmied-Kowarzik, begeistert Schelling referierend, sagt: „Bereits in dem Verhältnis des Lichts zur Materie liegt ein Reflexionsverhältnis der Natur zu sich selbst vor [...], und doch ist das Licht der Materie noch völlig äußerlich. Anders im Organismus, hier kommt die Natur bereits im ‚Produzieren des Produzierens‘ zu einem realen Selbstverhältnis zu sich selbst“<sup>30</sup>, geradezu eine Ausblendung der substanziellen Natur der Natur in ihrer Produktion, in ihrer produzierenden Formung der Formen, und deshalb eine Verfälschung, oder, wenn es Schmied-Kowarzik lieber ist, eine schellingsisch-romantische Verklärung der Natur. Es ist erstaunlich, dass Schmied-Kowarzik, ohne mit der Wimper zu zucken, sagt: „doch ist das Licht der Materie noch völlig äußerlich“. Dabei blendet er ein Doppeltes aus, ja ignoriert es geradezu, nämlich dass das Licht, das Sonnenlicht, das Verbrennen der Materie, des Wasserstoffs, und d. h. die Vernichtung der „Form“ der verbrannten Materie auf dem Buckel seiner Entstehung hat, was dem Licht nicht anzusehen ist – wie es dem elektrischen Licht nicht anzusehen ist, dass es aus der Verbrennung der Kohle im Kohlekraftwerk oder aus der Verbrennung des Urans im Atomkraftwerk erzeugt wird, und dass das Licht die Materie zum Erwärmen – und wenn es gebündelt wird bzw. wenn es stark

<sup>30</sup> Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, S. 47.

genug ist – zum Glühen und zum Verbrennen bringt und dadurch die „Formen“ der Materie vernichtet. Die Hitze (und Dürre), von der eingangs gesprochen wurde, war nichts als die Folge der starken Sonnenstrahlung, d. h. des Lichts. Und Schmied-Kowarzik macht gründlich vergessen, dass der Organismus Begierde und mithin Fressen heißt, und in der Tat: Im Fressen, was substanziell in eins Vernichten und Umformen und Einverleiben heißt, „kommt die Natur [...] zu einem realen Selbstverhältnis zu sich selbst“. Deshalb sagte ich oben, dass „die Natur selbst“, sich als Lebewesen formend, ein merkwürdig Ding ist, *dialektisch* durch und durch: formend und formenzerstörend in eins. Diese *Dialektik* der substanziellen Natur der Natur, nämlich in eins formend und formenvernichtend zu sein, ist in Schmied-Kowarziks Rede von der „Dialektik der Natur“ schlechthin ausradiert: aber es ist sein gutes Recht unter „Dialektik“ und „dialektisch“ etwas ganz anderes zu verstehen, auch wenn es schlicht unklar ist, was er darunter versteht.

Damit komme ich zu der zweiten Frage, die Schmied-Kowarzik, und zwar als Folge des Ausgeführten zu der ersten Frage, hätte stellen müssen. Denn wenn „[d]er Mensch [...] in seiner Produktion“, d. h. in seinem „Stoffwechsel“ mit der „Natur“, der – laut der Marxschen Sätze – als „Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur“ „ewige Naturbedingung des menschlichen Lebens und daher unabhängig von jeder Form dieses Lebens, vielmehr allen seinen Gesellschaftsformen gleich gemeinsam [ist]“, d. h. auch die „Naturbedingung“ der kapitalistischen Gesellschaftsformation ist, und wenn „[d]er Mensch [...] in seiner Produktion nur verfahren [kann], wie die Natur selbst“, so dass Schmied-Kowarzik anschließend ausruft: „So tritt der Mensch also nie und nirgends aus der Natur heraus“, so muss er, wie gesagt, als Folge des Ausgeführten zu der ersten Frage, fragend sagen, was denn die kapitalistische „Produktion“ als „Produktion der Gebrauchswerte“ naturzerstörender macht, eben weil „die Natur selbst“ als produktive Formung Formen zerstörend und darin äußerst verschwenderisch ist. Die Antwort, dass die wertbestimmte Form der „Produktion“ den Menschen von sich und von der Natur „entfremdet“, ist schlicht keine Antwort, denn sie unterschlägt das Ausgeführte zu der ersten Frage.

Dem Ausgeführten zu der ersten Frage zufolge hat Marx – eben wegen der beiden zitierten Sätze – recht, dass er, wie oben angeführt, „die Entwicklung der [kapitalistischen] Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt“. Und genau in diesem Sinn, dass die kapitalistische Gesellschaftsformation als „ein[] naturgeschichtliche[r] Prozeß“ aufzufassen ist, hat auch Schmied-Kowarzik mit seinem Satz: „So tritt der Mensch also nie und nirgends aus der Natur heraus“, recht. Und deshalb und nur deshalb, weil im „naturgeschichtlichen Prozeß“ der kapitalistischen Produktion „der

Mensch [...] nie und nirgends aus der Natur heraus[tritt]“, hat Schmied-Kowarzik auch recht darin, dass er weder in der „Natur“ noch in der „Natur des Menschen“ den Ermöglichungsgrund der „praktischen Verantwortung“ gegründet sieht, sondern dafür den lieben Gott herbeibemüht, dessen Reich, wie Kants intelligible Welt, nicht von dieser Welt ist, und der den Menschen zurief: *machet die Erde euch untertan*, womit der Imperativ ausgesprochen wurde, den das Kapital zu seiner Maxime machte in seiner produktivzerstörenden Ausbeutung, dabei Gebrauchswerte produzierend und dadurch die Menschen korrumpierend. Und dass die Erde, die Natur, für das, was ihr dabei angetan wird, sich rächt, rächen wird, ist höchst zu begrüßen, denn die Menschen – korrumpiert durch das Kapital, wie oben dargelegt – tun nichts gegen das Kapital.

Dem Freund zum achtzigsten Geburtstag.



Myriam Bienenstock

## Zur Dialogphilosophie von Emmanuel Levinas: auf den Spuren von Franz Rosenzweig

„Die Politik tendiert zur gegenseitigen Anerkennung, d. h., zur Gleichheit; sie gewährleistet das Glück. Und das politische Gesetz vollendet und rechtfertigt den Kampf um Anerkennung. Die Religion ist Begehren und keineswegs Kampf um die Anerkennung ...“: Jene aus dem ersten veröffentlichten Hauptwerk von Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*<sup>1</sup>, stammenden Zeilen markieren seine Absicht, von der heute weltberühmten Hegel-Lektüre, die Alexandre Kojève in Paris (von 1933 bis 1939) entwickelt hatte<sup>2</sup>, Abstand zu nehmen. Sie erhellen aber auch eine wichtige Leitlinie, die Levinas Franz Rosenzweig verdankt. In diesem Beitrag wird diese Leit- und Inspirationslinie erklärt: Es wird gezeigt, dass das Denken Rosenzweigs sowie dasjenige von Levinas wohl als Dialogphilosophie, nicht aber mittels des Stichworts ‚Anerkennung‘ gekennzeichnet werden dürfen, es sei denn, die angestrebte ‚Anerkennung‘ setzt einen echten Dialog zwischen unterschiedlichen Religionen voraus. Rosenzweig zufolge fehlt aber ein solcher theologischer Dialog vollends – und wäre dringend nötig. Dies ist einer der Wege, auf welchem Levinas selber versucht hat, nach dem Zweiten Weltkrieg weiterzuschreiten.

<sup>1</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Erste Ausgabe, Den Haag 1961. Deutsche Übersetzung von Wolfgang Nikolaus Krewani: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1993 (Sigle: Levinas, TU), hier: S. 84.

<sup>2</sup> Vgl. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit, professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes*, hrsg. von Raymond Queneau, Paris 1947. Teilübersetzung von I. Fetscher und Gerhard Lehmbuch: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Iring Fetscher, Stuttgart 1958, ab 1975 bei Suhrkamp, Frankfurt a. M., zahlreiche Auflagen (Sigle: Kojève, 1975).

## I

Als Franz Rosenzweig (1886-1929) seine Monographie *Hegel und der Staat*<sup>3</sup> vorbereitete, notierte er in sein Handexemplar von Hegels *Phänomenologie des Geistes* am Rande der Seiten des Kapitels ‚Selbstbewusstsein‘, Abschnitt ‚Herrschaft und Knechtschaft‘, die vom „Genuss“ des Herrn dem Knecht gegenüber handeln, folgende Marginalie: „das ist auch der Genuss der Freundschaft“ – und bezüglich der Erfahrung des „unglücklichen Bewusstseins“ hinzufügte: „sie gehört in die ‚Religion“.“<sup>4</sup> Jener Abschnitt der Hegelschen *Phänomenologie* wird heute bekanntlich als der *locus classicus* der berühmten sogenannten Anerkennungsproblematik betrachtet. Merkwürdigerweise hat aber Rosenzweig selber die Problematik der Anerkennung in seiner Monographie nirgendwo behandelt, weder in seiner Untersuchung der frühen Studien Hegels zum „Geist des Judentums“, die er lobte, ohne sich über die vielen antijüdischen Bemerkungen zu äußern<sup>5</sup>, noch in seinen Ausführungen zu den letzten Stellungnahmen Hegels zur Frage „Staat und Religion“, wo er behauptete, dass Hegel den Staat damals nur auf die protestantische Gläubigkeit habe gründen wollen.<sup>6</sup> Dies ist umso merkwürdiger, weil Rosenzweig sein Verlangen einer Anerkennung, die er als eine zuvörderst jüdisch-christliche verstand, schon vor dem Ersten Weltkrieg formuliert hatte: In einem seitdem berühmt gewordenen Brief vom 31.10.1913 verkündete er, dass er sich entschieden habe, seinen Entschluss, zum Christentum zu konvertieren, zurückzunehmen und Jude zu bleiben. Danach fügte er hinzu: „mein neuer Standpunkt, anders als mein alter, verlangt die – theoretische – Anerkennung auch von dem Christen.“<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Vgl. Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Erstmals 1920 gedruckt. Nachdruck Aalen 1962 und 1982. Neuausgabe hrsg. von Frank Lachmann, mit einem Nachwort von Axel Honneth, Frankfurt a. M. 2010 (Sigle: Rosenzweig, *Hegel und der Staat*).

<sup>4</sup> Vgl. hier *Rosenzweigs Bibliothek: Der Katalog des Jahres 1939 mit einem Bericht über den derzeitigen Zustand in der tunesischen Nationalbibliothek*, hrsg. von Norbert Waszek, Freiburg, München 2017 (Sigle: *Rosenzweigs Bibliothek*), hier: S. 33-34.

<sup>5</sup> Vgl. hier insbes. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, S. 112 f., und dazu neuerdings Myriam Bienenstock, *Cohen und Rosenzweig. Ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*, Freiburg i. Br. 2018, S. 267.

<sup>6</sup> Vgl. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, S. 501 und dazu Walter Jaeschke, „Hegel’s last year in Berlin“ (übers. von N. Waszek), in: *Hegel’s Philosophy of Action*, hrsg. von Lawrence S. Stepelevich und David Lamb, Atlantic Highlands NJ 1983, S. 31-47, hier: S. 38)

<sup>7</sup> Vgl. hier Franz Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., The Hague, Boston, Lancaster 1976-84 (Sigle: Rosenzweig, GS). *Briefe und Tagebücher*, Bände I.1 und I.2, hier: I.1, S. 133. Zu Rosenzweigs Entscheidung und dem berühmt gewordenen Brief vom 31.10.1913 siehe zu allererst die von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Der „alte Standpunkt“, den Rosenzweig dort ablehnte, war derjenige seiner akademischen Lehrer: Historiker wie Friedrich Meinecke, aber auch all diejenigen, die sich zum Historismus bekannten und deren Inkonsistenz er schon ganz früh entdeckt hatte: Sie erklärten sich als ‚Relativisten‘, setzten aber immer auch einen absoluten Moment in der Geschichte voraus, wie dies Leo Strauss – ein jüngerer Freund Rosenzweigs – in seinem Buch *Naturrecht und Geschichte* Jahre später deutlich machte, als er schrieb, „die Behauptung eines absoluten Moments der Geschichte [sei] eine grundlegende Gegebenheit der historistischen These“<sup>8</sup>. Ganz früh hatte Rosenzweig entdeckt, dass die wissenschaftlichen Arbeiten vieler Historiker seiner Zeit sie zu einer ‚Vergöttlichung‘ der historischen Realität bzw. eines Volkes führten: Er beschrieb diese als eine „atheistische Theologie“<sup>9</sup>. Demgegenüber wandte er sich einer geoffenbarten Religion zu: „Jeder Relativismus der Weltanschauung ist mir nun verboten“, so schrieb er im Brief vom 31.10.1913<sup>10</sup>. Von seinen Zeitgenossen, insbesondere den Christen, verlangte er eine nicht nur praktische, sondern zuallererst *theoretische* Anerkennung. Er selber scheint gehofft zu haben, dass die Lösung der praktischen Fragen, welche die Anerkennung der Juden in Deutschland verhinderten, also der mit Antisemitismus und Antijudaismus verbundenen Fragen, auf Fortschritte im theoretischen, theologischen Dialog folgen würde. Die praktischen Fragen ignorierte er indessen keineswegs – wie dies einem Brief an Martin Buber vom 19.03.1924 zu entnehmen ist: „Heut treten wir oder vielmehr sind schon in einer neuen Ära der Verfolgungen. [...] Was aber zu machen ist, ist, daß diese Ära der Verfolgungen auch eine der Religionsgespräche wird, wie die mittelalterliche, und daß die Stummheit der letzten Jahrhunderte aufhört.“<sup>11</sup>

Seinen Dialog mit einigen Christen entwickelte Rosenzweig selber zunächst mit Eugen Rosenstock, einem seiner Freunde – wie er jüdischer Abstammung, aber zum Christentum übergetreten –, dem er eine der prägnantesten Formulierungen des ‚Anrufs‘, der im *Stern der Erlösung* die Grundlage seiner eigenen Konzeption der Offenbarung bilden sollte, verdankte: „Der Satz Descartes’ *cogito, ergo sum*, Ich denke, also bin ich, der schließ-

gesammelten und herausgegebenen Aufsätze in *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886–1929). Internationaler Kongress Kassel 1986*, Freiburg, München 1988, hier insbesondere Band I, sowie Wolfdietrich Schmiech-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg, München 2006, hier insbes. S. 16 f.

<sup>8</sup> Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, übers. von Horst Boog, Stuttgart 1956, S. 31.

<sup>9</sup> Vgl. den Aufsatz des gleichen Titels, im Frühjahr 1914 geschrieben, aber erst 1937 veröffentlicht, jetzt in Rosenzweig, GS III, S. 687–698.

<sup>10</sup> Vgl. Rosenzweig, GS I.1, S. 133.

<sup>11</sup> Rosenzweig, GS I.2, S. 947.

lich alles ausmacht [...], muß [...] durch den grammatischen Satz ersetzt werden: Gott hat mich gerufen, also bin ich. Man gibt mir einen Eigennamen, also bin ich“<sup>12</sup>. Rosenzweigs eigene, merkwürdigste Formulierungen des ‚Anrufs‘ sind schon in seinem Briefwechsel mit Rosenstock während des ersten Weltkriegs zu entdecken – so z. B. in seinem Brief vom 19.10.1917, worin er schreibt: „*mein Ich entsteht im Du*. Mit dem Du-sagen begreife ich, dass der Andre kein ‚Ding‘ ist, sondern ‚wie ich‘. Weil aber demnach ein *Andrer* sein kann wie ich, so hört das Ich auf, das einmalige ‚Transzendente‘ *ante omnia festa* zu sein und wird *ein* Ich, *mein* Ich und *doch* kein Es.“<sup>13</sup> Direkt danach kommt Rosenzweigs Verständnis der ‚Schöpfung‘: „Mit dem ersten Du ist die Schöpfung des Menschen fertig. Und nachdem so am Du das Ich Person geworden ist, bleibt das Substanzhafte des Ich rein zurück“<sup>14</sup>. Danach wird auch auf sein Verständnis der ‚Offenbarung‘ – eine, die „ganz ohne ich und du auskommt“<sup>15</sup> – gedeutet.

Sein ‚Neues Denken‘ beruht auf einer „Methode des Sprechens“ und damit einer Sprache, die auch mit der Zeit verbunden ist, weil und insofern sie vom Leben eines anderen lebt: „der Unterschied zwischen altem und neuem, logischem und grammatischem Denken liegt nicht in laut und leise, sondern im Bedürfen des andern und, was dasselbe ist, im Ernstnehmen der Zeit“.<sup>16</sup>

Die Nähe dieses Denkens zu einigen Ansätzen von Heidegger wurde oft bemerkt, es ist aber eher das Denken von Levinas, das es ankündigt.

## II

Seine eigenen Begriffe hat Levinas gleich am Anfang von *Totalität und Unendlichkeit* den Grundbegriffen von Kojève entgegengestellt: So zum ersten seinen Begriff des „Begehrens“, das Kojève als eine „negierende“, „assimilierende“ Tätigkeit gefasst hatte, mittels welcher die lebenden Wesen danach streben, sich Objekte aus ihrer Umwelt, aber auch Menschen, zu assim-

<sup>12</sup> Vgl. E. Rosenstock-Huessy, *Angewandte Seelenkunde* (1924), heute in: *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen*, Heidelberg 1963, hier S. 766. Vgl. auch Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Erstausgabe 1921, mit einer Einf. von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt a. M. 1988 (Sigle: Rosenzweig, Stern), hier: S. 159 ff.

<sup>13</sup> Vgl. Rosenzweig, GS I.1, S. 471.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Vgl. Rosenzweig, GS III, S. 151 f.

lieren. Jener Assimilierung (*assimilation*) des ‚Anderen‘ zum ‚Selben‘<sup>17</sup> entgegnete Levinas, dass das Begehren eher als ein Streben „nach ganz Anderem“, ein „Begehren des absolut Anderen“, also metaphysisch zu verstehen sei.<sup>18</sup>

In seiner Rehabilitierung der Metaphysik berief er sich auf Platon, der „das Gute jenseits des Seins und oberhalb der Ideen“ gestellt<sup>19</sup> und mit seiner Auffassung der Liebe schon auf ein vom „Bedürfnis“ unterschiedenes, unstillbares „Begehren“ gedeutet hatte.<sup>20</sup> Wohlwollend erwähnte er auch mehrere Autoren, die schon zu seiner Zeit unter der Bezeichnung ‚Dialogphilosophie‘ bekannt waren: so z. B. Gabriel Marcel (1889–1973) und Martin Buber (1878–1965). Doch kritisierte er den „formalen Charakter“ der Ich-Du-Beziehung im Sinne Bubers und vor allem das Duzen (*le tutoiement*), das den Anderen in eine Beziehung der Gegenseitigkeit bringt.<sup>21</sup> Es ist aber zum allerersten Franz Rosenzweig, dem er seine Auffassung eines immer als Sprachbeziehung verstandenen „Anrufs“ des Anderen, „zu Hilfe zu kommen“, also zur „Verantwortung für den Anderen“<sup>22</sup> und zur Gerechtigkeit<sup>23</sup>, verdankt.

Sie kann auch mit demjenigen der ‚Dialogphilosophie‘ nicht angemessen beschrieben werden, weil Levinas den ‚Dialog‘ von Anfang an immer asymmetrisch verstand. Ihm zufolge verbirgt die Gegenseitigkeit des Dialogs „das tiefe Wesen der Sprache“, das eher „auf der Herrschaft des Meisters“ beruht: „Der Gesprächspartner ist kein Du, sondern ein Ihr (*un Vous*). Er offenbart sich in seiner Herrlichkeit.“<sup>24</sup> In diesem Offenbarungsdenken, das sich als eine „Epiphanie des Antlitzes als Antlitz“ darstellt, ist der Blick (*le regard*) einer, „der nur bitten kann, weil er fordert [...]“. Den Anderen anerkennen, heißt, einen Hunger anerkennen. Den Anderen anerkennen – heißt geben. Aber man gibt dem Meister, dem Herrn, man gibt dem, den man mit einer Dimension der Erhabenheit mit ‚Ihr‘ [in anderen Worten, mit dem Plural der Majestät] anredet.“<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Vgl. Kojève 1975, S. 20 ff.

<sup>18</sup> Vgl. Levinas, TU, S. 35 ff.

<sup>19</sup> Levinas, TU, S. 12.

<sup>20</sup> Levinas, TU, S. 83 f.; vgl. auch S. 163.

<sup>21</sup> Levinas, TU, S. 92.

<sup>22</sup> Levinas, TU, S. 10.

<sup>23</sup> Levinas, TU, S. 93.

<sup>24</sup> Levinas, TU, S. 144.

<sup>25</sup> Levinas, TU, S. 103.

Schon in *Totalität und Unendlichkeit* hatte Levinas das „Glück des Genusses[,] das Ich bei sich zu Hause“<sup>26</sup>, bis zur „Gleichzeitigkeit von Bedürfnis und Begehren, von Begierde und Transzendenz“ im Erotischen<sup>27</sup>, thematisiert. In seiner Fassung der Asymmetrie in der Beziehung des ‚Selben‘ zu ‚Anderen‘ ging er aber immer weiter, bis zu dem Aufsatz „Die Stellvertretung“<sup>28</sup>, für welchen er einen Satz von Paul Celan („Lob der Ferne“): „Ich bin du, wenn ich ich bin“ als Motto wählte. Er erklärte, dass die der „Selbstheit“ (*ipséité*) zugewiesene Verantwortung „für alles und für alle“ bedeute, diese Selbstheit als „Geisel“ (*otage*) in der „Stellvertretung für die Anderen“ zu fassen: „die Verantwortung für die Anderen, die kein Unfall ist, der einem Subjekt zustößt, sondern die in ihm dem Sein vorausgeht, hat nicht auf die Freiheit gewartet, in der ein Engagement für die Anderen hätte eingegangen werden können. Ich habe nichts getan und bin doch immer schon betroffen gewesen: verfolgt. Die Selbstheit in ihrer Passivität, ohne die arché der Identität, heißt: Geisel“.<sup>29</sup> Durch diese „Stellvertretung, durch das Entstehen für die Anderen“, entgeht das Sich (*le soi*) der Beziehung selbst<sup>30</sup>: Zu den Anderen gibt es keine Beziehung mehr. Hier sind wir ganz weit von aller Anerkennungstheorie entfernt.

Paul Ricœur, der darauf hinwies, dass Levinas im Aufsatz „La substitution“ zweifellos seine Auseinandersetzung mit Heidegger, insbesondere mit dessen existenzialer Kritik des „Rufcharakters des Gewissens“ in *Sein und Zeit*<sup>31</sup> weiterführen wollte, hat die „übertriebene[n], hyperbolische[n] Ausdrücke“, die Levinas in seinem Aufsatz benutzte – „Besessenheit vom Anderen“ (*obsession de l'autre*), „Verfolgung durch den Anderen“ (*persécution par l'autre*), oder noch die These, dass derjenige, der sagt ‚Du sollst nicht töten‘, nicht der Meister der Gerechtigkeit, sondern eher der Beleidiger ist – kritisiert und gefragt, ob es sich dort für Levinas darum handelte, „das gängige Denken aus der Bahn zu werfen, das Holz in einer Weise umzubiegen, das allen Gewohnheiten zuwiderliefe“.<sup>32</sup> Dann erwiderte Jean-Luc

<sup>26</sup> Levinas, TU, S. 204.

<sup>27</sup> Levinas, TU, S. 372 ff.

<sup>28</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, „La substitution“ (1968), in: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974. Deutsche Übersetzung von Thomas Wiemer: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1998, S. 219–288.

<sup>29</sup> Levinas, TU, S. 253.

<sup>30</sup> Levinas, TU, S. 254.

<sup>31</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), 14. durchgesehene Ausgabe, Tübingen 1977. Zweites Kapitel, § 55 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Paul Ricœur, „Emmanuel Levinas, penseur du témoignage“ (1989), in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, S. 81–103, hier bes. S. 98 ff.; unsere Übersetzung, M. B.)

Marion, es gäbe bei Levinas in jenem Text keine Hyperbole, sondern eher die Weiterführung der Diskussion mit Heidegger, diesmal spezifischer mit *Sein und Zeit*, § 26 – von Levinas auch ausdrücklich kommentiert<sup>33</sup>: Diese Diskussion wäre es, die Levinas gezwungen habe, sich jenseits der Phänomenologie zu wagen und die oben erwähnten Begriffe, insbesondere denjenigen der ‚Stellvertretung‘, einzuführen: Hatte doch Heidegger geschrieben, die „Fürsorge“ könnte „dem Anderen die ‚Sorge‘ gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn einspringen“.<sup>34</sup> Also hätte Levinas eine Gegenposition einnehmen wollen. – Das ‚Ich‘ oder die ‚Selbstheit‘ hat Levinas aber im Akkusativ eher als im Nominativ verstanden – so wie Rosenzweig in seiner Auffassung des biblischen ‚Hier bin ich‘<sup>35</sup>. Eher und viel mehr als die Auseinandersetzung mit Heidegger ist Rosenzweigs Auffassung die am besten geeignete, die Gedanken von Levinas zu erhellen.

<sup>33</sup> Dies in „Mourir pour“ (1987), in: *Entre nous*, Paris 1991, S. 219-230. Deutsche Übersetzung von Franz Miething: „Sterben für...“, in: *Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen*, München 1995, S. 239-251.

<sup>34</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 122 und vgl. Jean-Luc Marion, „La substitution et la sollicitude. Comment Levinas replit Heidegger“, in: *Pardes*, n°42, 2007, S. 123-141, hier: S. 128.

<sup>35</sup> Vgl. E. Levinas, „La substitution“, in: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974). Deutsche Übersetzung in: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1998, hier: S. 253.



## Von der Dialektik zur Soziologie: Die ‚soziale Frage‘ bei Lorenz von Stein

Der Titel dieses Beitrags geht auf Herbert Marcuse zurück, der in seinem seinerzeit vielbeachteten Buch *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Stein ein gewichtiges Kapitel widmet: „Die Überführung der Dialektik in Soziologie“.<sup>1</sup> In diesem Kapitel bezeichnet Marcuse den ersten Teil, „Der Begriff der Gesellschaft“, von Steins *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*<sup>2</sup> als „die erste deutsche Soziologie“<sup>3</sup> und verlängerte damit die Rückbesinnung der Soziologie auf ihre Ursprünge, als sie noch eine ganz junge Disziplin an deutschen Universitäten war.<sup>4</sup> Wie noch näher zu zeigen ist, steht die ‚soziale Frage‘ im Zentrum von Steins *Geschichte* und damit auch an dem systematisch entscheidenden Ort, an welchem Marcuse den Übergang von Hegelscher Dialektik zur Soziologie festmachen will.

2018 war für Stein ein Jubiläumsjahr, denn er erhielt den österreichischen Adelstitel vor 150 Jahren, im November 1868.<sup>5</sup> Wie unseren Jubilar, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, nach seiner Emeritierung in Kassel, zog es Stein 1855 nach Wien, doch war der Kontext ein ganz anderer. Nachdem Stein 1852 seine Stellung an der Universität Kiel verloren hatte, weil er sich aktiv an der Schleswig-Holsteinische Erhebung (1848-51) gegen die dänische Vorherrschaft beteiligt hatte, fand er erst in Wien wieder einen ange-

<sup>1</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*, London, New York 1941; 2. Auflage 1954. Zitiert wird nach der deutschen Ausgabe: *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt 1962, <sup>2</sup>1972, hier: S. 327-339.

<sup>2</sup> Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 Bände, Leipzig 1850.

<sup>3</sup> Marcuse, *Vernunft und Revolution*, S. 327.

<sup>4</sup> Beispiele dieser Rückbesinnung bieten Franz Oppenheimer und Hans Freyer, wohl die ersten Lehrstuhlinhaber für Soziologie in Deutschland, welche darin übereinstimmen, Stein als einen der Gründerväter der Soziologie zu würdigen; vgl. F. Oppenheimer, „Lorenz Stein und die deutsche Soziologie“, in: *Die Neue Rundschau*. 2 (1922), S. 888-901 und H. Freyer, *Einleitung in die Soziologie*, Leipzig 1931, zu Stein: S. 69-74.

<sup>5</sup> „mit Diplom vom 8. November [1868 erfolgte] seine Erhebung in den erbländischen Ritterstand“ (C. von Wurzbach, „Stein, Lorenz Ritter von“, in: *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*. 38 (1879), S. 38.

messenen Wirkungskreis, wo er jahrzehntelang lehrte und dann seinen Lebensabend verbrachte.

Einleitend muss an die Begriffsgeschichte der ‚sozialen Frage‘ erinnert werden.<sup>6</sup> Im Französischen taucht der Ausdruck *question sociale* bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts auf, doch begann die eigentliche Karriere des Begriffs in den 1840er Jahren, für Deutschland also im Kontext des *Vormärz*. Mit der ‚sozialen Frage‘ wurden sich verstärkende gesellschaftliche Missstände wie Verarmung, Ausgrenzung und sozialer Abstieg angesprochen. Diese Übel wurden im Zusammenhang mit der Industrialisierung und anderen als ‚modern‘ empfundenen Problemen thematisiert und damit von ‚klassischen‘ Formen der Armut (als Folge von Kriegen, Missernten oder krankheits- bzw. unfallbedingter Arbeitsunfähigkeit), wie es sie schon immer gab, abgesetzt. Mit der ‚sozialen Frage‘ waren quantitativ ein neues Ausmaß der Armut und qualitativ neue Formen der Verarmung und materiellen Bedrohung gemeint. Ähnlich wie die um 1800 in England entstandene Bezeichnung ‚Pauperismus‘ (auch hier ging es um neue Formen der Armut und deren krisenhafte Verbreitung als ‚Massenarmut‘) wurde der Begriff ‚soziale Frage‘ nicht so sehr von den Betroffenen selbst verwandt, als vielmehr sozusagen von ‚außen‘, von einer sich bildenden Schicht von engagierten ‚Intellektuellen‘ (Schriftstellern wie Heine, Soziologen wie Stein, aber auch von aufgeklärten Beamten). Wie H. Kaelble gelungen ausführt, spielten bei der ‚Betroffenheit‘ dieser Schicht sowohl Mitleid als auch die Furcht vor sozialen Explosionen eine Rolle.

Der erste, der den Ausdruck *question sociale* ins Deutsche übertrug und damit den Begriff der „sozialen Frage“ geprägt und verbreitet hat, scheint kein geringerer als Heinrich Heine gewesen zu sein.<sup>7</sup> Beispiele für seine Verwendung des Begriffs finden sich in den Zeitungsartikeln, die später in seine Sammlung *Lutezia* eingegangen sind: z. B. in einem Artikel, der am

<sup>6</sup> Vgl. Ludwig H. A. Geck, *Über das Eindringen des Wortes ‚sozial‘ in die deutsche Sprache*, Göttingen 1963; Eckart Pankoke, *Sociale Bewegung, sociale Frage, sociale Politik. Grundfragen der deutschen ‚Socialwissenschaft‘ im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1970 und besonders Hartmut Kaelble, „Die soziale Frage“, in: *Brockhaus Bibliothek: Weltgeschichte*, 5 (1999), S. 264-269.

<sup>7</sup> Darüber stimmen Geck (*Über das Eindringen des Wortes ‚sozial‘ in die deutsche Sprache*, S. 35 f.) und Pankoke (*Sociale Bewegung, sociale Frage, sociale Politik*, S. 49) überein. Heine wird in der Folge mit den Siglen *HSA* und *DHA* nach den beiden großen Ausgaben zitiert: *HSA* = Heine, *Säkularausgabe, Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*, hrsg. von den Nationalen Forschungsstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, Berlin 1970 ff.; *DHA* = *Düsseldorfer Heine Ausgabe*, 16 Bände, hrsg. von Manfred Windfuhr, Hamburg 1973-1997.

7. Mai 1840 in der Augsburger *Allgemeine[n] Zeitung* erschien<sup>8</sup>; oder auch in einer seinerzeit unveröffentlichten Notiz zu diesem Artikel:

„Das bedeutendste Organ der Republikaner ist die *Revue du progrès*. Louis Blanc, der Redakteur *en chef*, ist unstreitig der ausgezeichnetste Kopf seiner Parthey. Von Statur ist er sehr klein, sieht fast aus wie ein Schuljunge [...]; aber mit dem Geiste überragt er alle seine Partheygenossen, und sein Blick dringt tief in die Abgründe, wo die socialen Fragen nisten und lauern.“<sup>9</sup>

Schließlich findet sich der Begriff auch in Heines berühmten Artikel „Communismus, Philosophie und Clerisey“, der am 19. Juli 1843 in der *Zeitung für die elegante Welt* erschien<sup>10</sup>:

„Ich spreche wieder von den Communisten, der einzigen Parthey in Frankreich, die eine entschlossene Beachtung verdient. Ich würde für die Trümmer des Saint-Simonismus [...], so wie auch für die Fourieristen, die noch frisch und rührig wirken, dieselbe Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen; aber diese ehrenwerthen Männer bewegt doch nur das Wort, die *sociale Frage* als Frage, der überlieferte Begriff, und sie werden nicht getrieben von dämonischer Nothwendigkeit, sie sind nicht die prädestinirten Knechte, womit der höchste Weltwille seine ungeheuren Beschlüsse durchsetzt.“<sup>11</sup>

Dass Heines Verwendung der ‚sozialen Frage‘ keineswegs unbemerkt blieb, kann einer sehr kritischen Äußerung seines früheren Freundes Wolfgang Menzel (1798-1873)<sup>12</sup> entnommen werden.<sup>13</sup>

Mag Heine also der erste gewesen sein, der den Begriff in Deutschland verbreitet hat, dürfte Stein nur wenig später gefolgt sein. Wichtiger als die

<sup>8</sup> Die Fassung der Zeitung in *HSA*, Bd. 10, S. 23-26, hier S. 25; zur Endfassung der *Lutezia*: *DHA*, 13/1, S. 31-34, hier S. 32.

<sup>9</sup> *DHA*, 13/1, S. 310.

<sup>10</sup> Die Fassung der Zeitung in *HSA*, Bd. 10, S. 201-209; zur Endfassung der *Lutezia*: *DHA*, 14/1, S. 99-111.

<sup>11</sup> *DHA*, 14/1, S. 100 (meine Hervorh.; N.W.).

<sup>12</sup> In den 1820er Jahren noch befreundet, gestaltete sich das Verhältnis von Menzel und Heine später spannungsreich.

<sup>13</sup> Menzel warf Heine vor, dass er von „elegant aufgeputzten [...] Puppen [...] Discussionen über die sogenannten socialen Fragen plappern“ ließe; W. Menzel, „Gedanken über die moderne schöne Literatur“, in: *Deutsche Vierteljahrs Schrift*, 1840, 3, S. 256.

Prioritätsfrage ist ohnehin, dass Heine den Begriff zwar verschiedentlich benutzt, erst Stein ihn aber systematisch entfaltet und ihm in seinem Werk eine zentrale Bedeutung verleiht. Auch bei Stein gewann er diese Bedeutung erst schrittweise. In seinem frühen, ihn rasch berühmt machenden Buch *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* (1842) benutzt Stein den Begriff sporadisch, z. B. wenn er über den Zugang zu allen Ämtern für diejenigen spricht, die sich dafür qualifiziert haben. In der von ihm begrüßten Abschaffung der Erblichkeit der Ämter sieht er einen nützlichen Schritt zur Beförderung gesellschaftlicher Mobilität und der Schaffung von Aufstiegschancen. Solche Maßnahmen nennt er „das wahre Mittel zur Lösung der ersten *socialen Frage*“.<sup>14</sup> Die auf zwei Bände erweiterte 2. Auflage des Werkes (1848 veröffentlicht) nimmt eine Mittelstellung ein, denn dort wird dem Begriff der ‚sozialen Frage‘ bereits ein fester „Platz im System der Staatswissenschaften“ zugewiesen.<sup>15</sup> Schon damals aber ganz modern hebt Stein hervor, „dass die *sociale Frage* unsrer Zeit nicht bloß die Frage nach einer Organisation der Arbeit ist, die Jedem sein täglich Brot gebe, sondern ebenso sehr nach einer sittlichen Erhebung und *Anerkennung* der Arbeit und ihrer Bedeutung.“<sup>16</sup> Doch erst in der grundlegenden Neubearbeitung seines Werkes (er habe das ursprüngliche Buch „fast zerbrochen, um ein Neues zu schaffen“<sup>17</sup>), das er 1850 in drei Bänden als *Geschichte der sozialen Bewegung* veröffentlichte, und worin er auch die Revolutionen von 1848 behandeln konnte, gewinnt die soziale Frage eine entscheidende systematische Position, die nun näher dargestellt wird.

Im Grunde kann Steins ganze *Geschichte* als eine Auseinandersetzung mit der ‚sozialen Frage‘ gelten; sie ist die eigentliche „Aufgabe dieser Arbeit“.<sup>18</sup> Als Einstieg mag eine Betrachtung des auf Mitte Oktober 1849 datierten ‚Vorworts‘ dienen, worin Stein seinen Übergang von der ideengeschichtlichen Perspektive seines Buches von 1842 zur Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit und deren Bewegung seiner *Geschichte* begründet und erläutert. Seine *Geschichte*, führt er dort aus, sei „der erste Versuch, den

<sup>14</sup> Lorenz v. Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs: ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Leipzig 1842, S. 194 (meine Hervorh.; N.W.).

<sup>15</sup> Lorenz v. Stein, *Der Socialismus*, 2. „umgearbeitete und stark vermehrte“ Auflage in 2 Bänden, Leipzig 1848, Bd. 2, S. 204.

<sup>16</sup> Ebd., Bd. 2, S. 214. Zur aktuellen Karriere des Begriffs Anerkennung vgl. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* [1979], Neuauflage mit dem Essay: „Anerkennung und praktische Philosophie heute“, Hamburg 2014 und Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>17</sup> Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd.1, Vorwort, S. I.

<sup>18</sup> Ebd., S. VII.

Begriff der Gesellschaft als einen selbstständigen hinzustellen und seinen Inhalt zu entwickeln.“<sup>19</sup> In der Tat geht es Stein um die Etablierung einer neuen Wissenschaft, der Gesellschaftswissenschaft oder Soziologie, um deren Autonomisierung, also auch um die Emanzipation der Soziologie von anderen Wissenszweigen, in Deutschland insbesondere von der Philosophie, die dort, mindestens von Kant bis Hegel, eine dominante Stellung innehatte.

Die sozialen Ideen des zeitgenössischen Frankreichs, besonders von Saint-Simon und Fourier, die den Kern seines ersten Hauptwerks bilden, behalten zwar auch in seiner *Geschichte* einen wichtigen Platz<sup>20</sup>, und Stein bestreitet keineswegs das große Interesse, welches diese Ideen verdienen:

„Man kann den Socialismus und Communismus isolieren aus seiner in-nigen Verbindung mit dem Gange [...] der Geschichte. [...] Die Darstellung des Socialismus und Communismus für sich, ist eine reiche und lohnende Aufgabe; nie mehr als in unserer Gegenwart.

Auch ich habe mich in meiner früheren Schrift auf dieser Stufe gehalten.“<sup>21</sup>

Doch genügt ihm eine ideengeschichtliche Darstellung jetzt nicht mehr – „die Zeit der socialen Theoreme ist vorbei“<sup>22</sup>, sagt er radikal zugespitzt – und deshalb habe er sein früheres Werk „fast zerbrochen, um ein Neues zu schaffen“<sup>23</sup>. Gerade im Hinblick auf die ‚soziale Frage‘ unterscheidet sich die jetzt intendierte soziologische Ausrichtung von der Ideengeschichte des Frühsozialismus, die er früher betrieben hatte. An die Stelle der sozialistischen Ideale oder Utopien soll nun eine wirklichkeitsgetränkte Wissenschaft treten:

„Die sociale Frage ist dadurch eine so wesentlich andere als die socialistische, weil sie sich nicht mehr, wie diese, an die abstracte Idee, sondern an die wirklichen Verhältnisse wendet; und einmal auf diesem Boden, wird sie, aus ihm immer neue Kräfte saugend, ihn nie wieder verlassen.“<sup>24</sup>

<sup>19</sup> Lorenz v. Stein, *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich*, Bd. 1, S. VII.

<sup>20</sup> Ebd., Bd. 2, S. 133-227 (Saint-Simon und Schüler), S. 228-330 (Charles Fourier und Anhänger).

<sup>21</sup> Ebd., Bd. 1, S. I.

<sup>22</sup> Ebd. S. III.

<sup>23</sup> Ebd. S. I.

<sup>24</sup> Ebd. S. V.

Für Stein stellt sich die ‚soziale Frage‘ nun (im Oktober 1849) auf der Grundlage der sich bereits vollzogenen gesellschaftlichen Entwicklung, die eine „arbeitende, kapitallose Klasse“ hervorgebracht hat, „welche von der kapitalbesitzenden [Klasse] abhängig ist“.<sup>25</sup> Wie kann, so muss er sich jetzt fragen, „die Lage dieser [...] abhängigen Klasse zu einer unabhängigen, materiell freien“<sup>26</sup> gewandelt werden, und ganz besonders, welche Rolle kann der Staat, den „die letzte Revolution [des Jahres 1848] in den Kampf der beiden Pole der Gesellschaft hineingeschleudert“<sup>27</sup> hat, übernehmen, um die arbeitende Klasse zu Unabhängigkeit und Freiheit zu erheben?

„Diese Frage nun, die Aufgabe und Macht der Staatsgewalt der Abhängigkeit der bloß arbeitenden, nichtbesitzenden Klasse gegenüber, ist die eigentlich *soziale* Frage unserer Gegenwart.“<sup>28</sup>

Noch in seinem Vorwort teilt Stein die ‚soziale Frage‘, welche für ihn die zentrale Aufgabe seiner ganzen Schrift ‚Geschichte‘ darstellt, in drei Teilfragen:

„Die erste ist die nach dem Wesen der Gesellschaft, ihres Gegensatzes und ihrer Bewegung, oder nach dem *Gesetze ihres Lebens*; die zweite ist die nach der Gestalt und dem Fortschritte der wirklichen Gesellschaft oder nach *ihrer Geschichte*; die dritte ist die nach dem letzten Ziel ihrer Entwicklung, oder nach ihrer Lösung.“<sup>29</sup>

Während viele Autoren die ‚soziale Frage‘ undifferenziert auf vielfältige Formen der Verarmung, der Deklassierung und des sozialen Abstiegs anwandten<sup>30</sup> – auch die Katholische Soziallehre, die oft erst mit der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) von Papst Leo XIII. angesetzt wird, obwohl sie sicher weiter zurückreicht<sup>31</sup>, konzentrierte sich oft auf ländliche Armut und die Verelendung von Handwerkern –, liegt die Spezifität von Steins Begriff darin, dass er für ihn aus dem Konflikt zwischen Arbeitern und Kapitalbesitzern resultiert. Für Stein ist die ‚soziale Frage‘ also eine Arbeiterfrage,

<sup>25</sup> Ebd. S. IV.

<sup>26</sup> Ebd. S. V.

<sup>27</sup> Ebd. S. VI.

<sup>28</sup> Ebd. S. V.

<sup>29</sup> Ebd. S. VII.

<sup>30</sup> Vgl. hierzu Hartmut Kaelble, „Die soziale Frage“.

<sup>31</sup> In Deutschland müsste an Bischof Ketteler (1811-1877), Adolph Kolping (1813-1865) und später an Franz Hitze (1851-1921) erinnert werden.

er benutzt auch schon die Termini „Proletariat“ und (seltener) „Proletarier“. Wird die Arbeiterklasse äußerlich und objektiv bestimmt – durch „eine Gemeinschaft der gesellschaftlichen Lage und der wirtschaftlichen Aufgabe“ – muss, um von Proletariat sprechen zu können, noch so etwas wie ‚Klassenbewusstsein‘ hinzutreten: Zwar scheint er den letztgenannten Terminus noch nicht zu benutzen, doch kommen seine Ausführungen der marxistischen Unterscheidung<sup>32</sup> von Klasse *an sich* und Klasse *für sich* schon sehr nahe:

„Jene niedere Klasse der Gesellschaft ist nur [...] durch ein im Wesen der Volkswirtschaft liegendes, mithin äußerliches Moment, zu einem Ganzen zusammengefasst worden. Sie ist daher eine Masse [...], aber sie hat keine Gemeinschaft des Willens. Diese Gemeinschaft des Willens, gestützt auf eine Gemeinschaft der Auffassung ihrer Lage und der Forderungen, macht aus jenem Theile der Gesellschaft jetzt ein selbstständiges Leben, eine selbstständige, bewusste, der Ordnung der Gesellschaft mit bestimmter Absicht entgegentretende Gewalt. Und als solche heißt nun mit einem neuen aber bezeichnenden und bekannten Namen jene Klasse das *Proletariat*.“<sup>33</sup>

Auch für Stein sind die Armut und deren Linderung wichtige Anliegen, ja Pflicht – „Der Armut kann und muss man durch Unterstützung helfen“<sup>34</sup> –, doch reduziert er die ‚soziale Frage‘ nirgendwo auf die Armut. Seine folgenden Ausführungen sind hier entscheidend:

„Die Armut und das Proletariat sind durchaus verschiedene, wenn auch eng verbundene Verhältnisse. [...] Die Armut entsteht da, wo die Arbeitsfähigkeit verloren oder die wirkliche Arbeit nicht im Stande ist, die natürlichen, allgemein menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen; das Prole-

<sup>32</sup> Marx selbst spricht in seiner Schrift *Das Elend der Philosophie* [1847], in: *MEW*, Bd. 4, S. 181, explizit nur von „Klasse für sich“, erst später wurde die Formel unter Anlehnung an Hegel vervollständigt, so z. B. von Georg Lukács, der am Ende seines Essays „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats“ (in der Sammlung *Geschichte und Klassenbewußtsein: Studien über marxistische Dialektik* [Erstausgabe: Berlin, Malik, 1923], jetzt: Darmstadt, Luchterhand, 1976) gerade der Frage nachgeht, wie im Klassenkampf und in der Revolution das Klassenbewusstsein „von einem dumpfen Instinkt des ‚an sich‘ zu einem wirklichen Bewußtsein des ‚für sich‘“ wird, wie es Rüdiger Dannemann knapp zusammenfasst (R. Dannemann, „Klassenbewusstsein“, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hrsg. von W. F. Haug et al., Bd. 7/1. Hamburg 2008, S. 793).

<sup>33</sup> Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd. 1, S. CXIX.

<sup>34</sup> Ebd., S. CXXXVI.

tariat da, wo die Arbeit kein Kapital erzeugen kann, obgleich der Arbeitende danach strebt. Der Armut kann und muss man durch Unterstützung helfen; dem Proletariat durch Möglichkeit des Erwerbes [von Kapital]. Es kann Armut in einem Volke geben ohne Proletariat, wie es ein Proletariat geben kann ohne Armut. Hier liegt nicht das wahre Gebiet der socialen Bewegung.

Sondern die *sociale Frage*, deren Lösung durch die *sociale Reform* angestrebt wird, liegt nirgend anders als in den Gesetzen, welche das *Verhältnis von Kapital und Arbeit*, und eben dadurch die *Gesellschaft*, die *Verfassung* und die *Entwicklung jeder einzelnen Persönlichkeit* beherrschen.<sup>35</sup>

War Steins Diagnose der zeitgenössischen antagonistischen gesellschaftlichen Entwicklung mit den sich schroff gegenüberstehenden Polen von Kapital und besitzloser Arbeit äußerst radikal,<sup>36</sup> sucht er die Lösung nicht durch Revolutionen, sondern durch soziale Reformen, in deren Mittelpunkt der Erwerb von „Bildung“ und „Besitz“ stehen. Alle „soziale Reform“ muss für Stein darauf abzielen, „den Erwerb der geistigen und materiellen Güter“ bei den gesellschaftlich Benachteiligten zu ermöglichen und dadurch die Bedingungen zu verwirklichen, „welche ihrer Natur nach die gesellschaftliche und staatliche Freiheit erzeugen“.<sup>37</sup> Den Besitz der geistigen Güter nennt Stein „Bildung“.<sup>38</sup> Deren Erwerb ist für Stein ein vorrangiges Ziel staatlicher Förderung, denn sie ist „die erste Bedingung für die Erhebung der abhängigen Klasse“.<sup>39</sup> In diesem Kontext steht Steins schöner, zitierwürdiger Satz: „Die Sorge für die Bildung ist das ewige Kennzeichen frei geborener Völker“.<sup>40</sup> Dass „Bildung“ auch zu „Besitz“ führe, erklärt Stein wie folgt: „je höher die Bildung eines Volkes oder eines Teiles desselben steht, desto entschiedener auch der Erwerb der materiellen Güter teils von ihm *erreicht*, teils von ihm *verlangt* werden wird“.<sup>41</sup> Die Kapitalbildung bei den vorher

<sup>35</sup> Ebd., S. CXXXVI f.

<sup>36</sup> „Wer kein Kapital hat, kann zu keinem gelangen. So wird aus der besitzenden und nichtbesitzenden Klasse ein besitzender und nichtbesitzender *Stand*; Besitz und Nichtbesitz fixieren sich in den Geschlechtern, und die Ordnung in der Gesellschaft wird zu einer festen und abgeschlossenen.“ (Ebd., S. CIII)

<sup>37</sup> Ebd., S. LXXXVII.

<sup>38</sup> Ebd., S. LXXXI.

<sup>39</sup> Ebd., S. LXXXI.

<sup>40</sup> Ebd., S. LXXXII.

<sup>41</sup> Ebd., S. LXXXIV.

Besitzlosen wird auch durch steuerliche Umverteilung<sup>42</sup> (z. B. durch eine ‚progressive‘, d. h. prozentual stärkere Besteuerung der höheren Einkommen) befördert, ein Thema, dem er sich später ausführlicher gewidmet hat.<sup>43</sup>

Dass Stein als Träger der Reformen an ein „Königtum der sozialen Reform“<sup>44</sup> dachte,<sup>45</sup> mag ein Jahrhundert nach der Abdankung des letzten deutschen Kaisers befremdlich wirken. Bei Vermeidung anachronistischer Standards sind solche Überlegungen aber nicht so abwegig. In verfassungstheoretischer Hinsicht hatte Benjamin Constant (1767-1830) in seiner Schrift *Principes de Politique* [1815] versucht, *pouvoir royal* als *pouvoir neutre* zu konzipieren<sup>46</sup> – Stein bezieht sich explizit auf dessen einschlägige Konzeptionen.<sup>47</sup> Auf einer weniger theoretischen Ebene könnte Steins soziales Königtum auch mit den Bemühungen Bettinas von Arnim (geb. Brentano; 1785-1859) verglichen werden – auch wenn Stein gewiss kein Romantiker war. In ihrem fast gleichzeitigen Werk *Dies Buch gehört dem König* richtete sich Bettina an Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, damit er die Leiden der Armen lindere.<sup>48</sup>

Auch wenn Steins soziales Königtum manchem naiv oder überholt erscheinen mag, hat ein anderer Aspekt seiner Lehre seine Relevanz behalten. Für Stein ging es bei der ‚sozialen Frage‘ nämlich immer um mehr als bloß um Armut und deren Linderung. So blieben seine sozialpolitischen Reformvorschläge – so verdienstvoll sie zweifellos sind – kein Selbstzweck, sondern

<sup>42</sup> Vgl. M. Heilmann, *Lorenz von Stein und die Grundprobleme der Steuerlehre*, Heidelberg 1984.

<sup>43</sup> Lorenz v. Stein, *Lehrbuch der Finanzwissenschaft*, Leipzig 1860.

<sup>44</sup> Siehe Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd. 3, S. 45 ff.; vgl. hierzu Dirk Blaisus, „Lorenz von Steins Lehre vom Königtum der sozialen Reform und ihre verfassungspolitischen Grundlagen“, in: *Der Staat*, 10, 1971, S. 33-51.

<sup>45</sup> „Das Königtum hat für die Erhaltung seiner Selbsttätigkeit und seiner hohen Stellung nur Einen sichern Ausweg; es ist der, sich mit all der Besonnenheit, Würde und Kraft, welche der höchsten Gewalt im Staate geziemt, im Namen der Volkswohlfahrt und der Freiheit an die Spitze der sozialen Reform zu stellen. *Alles Königtum wird fortan entweder ein leerer Schatten, oder eine Despotie werden, oder untergehen in Republik, wenn es nicht den hohen sittlichen Mut hat, ein Königtum der sozialen Reform zu werden.*“ (Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd. 3, S. 49)

<sup>46</sup> *Principes de politique* (1815); jetzt in: *Benjamin Constant: Œuvres*, hrsg. von Alfred Roulin, Paris 1957, S. 1078-1089.

<sup>47</sup> Lorenz v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Bd. 2, S. 53: „mit der Einsetzung des Julikönigtums, in welchem zunächst die ‚neutrale Gewalt‘, von der Benjamin Constant gesprochen, erschien“. Stein erwähnt Constant noch öfter: z. B. Bd. 2, S. 157.

<sup>48</sup> *Dies Buch gehört dem König* (1843); vgl. die kritische Ausgabe: *Politische Schriften*, hrsg. von W. Bunzel et alii, Frankfurt a. M. 1995.

letztlich sekundär. Die sozialstaatlichen Maßnahmen sind für ihn ein Mittel, um den bislang Unterprivilegierten den Zugang zur politischen Partizipation und zur „Freiheit“ zu gewähren. Im Grunde denkt Stein damit schon über eine Frage nach, für die sich in der aktuellen politischen Philosophie und Verfassungstheorie die Bezeichnung „freiheitsfunktionaler Sozialstaat“ eingebürgert hat.<sup>49</sup> Wenngleich der große philosophiehistorische Bezugspunkt dieser Debatte Kant war,<sup>50</sup> gehört Stein ganz in diesen Kontext. Vereinfacht gesagt, geht es bei dem Ausdruck ‚freiheitsfunktionaler Sozialstaat‘ um einen Sozialstaat im Dienste der Freiheit.<sup>51</sup> Zwar befasst sich der paternalistische Wohlfahrtsstaat (aber eben auch nur damit) mit der Versorgung der Bedürftigen, muss der ‚freiheitsfunktionale Sozialstaat‘ der gesellschaftlich ständig entstehenden Ungleichheit entgegentreten, damit Freiheit und Chancengleichheit der Bürger bewahrt bleiben. In einem Rückblick auf die älteren Debatten, fasst K. Kühl zusammen:

„Nur ein ‚freiheitsfunktionaler Sozialstaat‘ ist mit dem allgemeinen Rechtsgesetz als Freiheitsgesetz vereinbar.

Ein auf die Schaffung der Voraussetzungen für Freiheit und Selbständigkeit festgelegter Sozialstaat ist nicht der ‚Wohlfahrtsstaat‘, der den Bedürftigen Ansprüche auf staatliche Versorgungsleistungen einräumt. Er schafft nur Ansprüche auf Ermöglichung und Schutz von Freiheit [...]. Unter diesem Prinzip betrachtet werden heute viele, insbesondere die erworbenen Sozialleistungsansprüche, als Rechtsansprüche anerkannt werden müssen, weil sie die Selbständigkeit und Freiheit wie Sacheigentum für den einzelnen gewährleisten.

<sup>49</sup> Ottfried Höffe scheint den Begriff um 1980 geprägt zu haben (z. B. in „Die Menschenrechte als Legitimation und kritischer Maßstab der Demokratie“, in: *Menschenrechte und Demokratie*, hrsg. von J. Schwartländer, Kehl 1981, S. 241-274), ehe er dann von anderen Philosophen (Wolfgang Kersting) und Juristen (wie K. Kühl und H. M. Heinig; deren Texte werden in folgenden Anm. zitiert) aufgegriffen und entfaltet wurde.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu N. Waszek, „Peut-on, avec Kant, passer de l'état de droit (*Rechtsstaat*) à un état de droit social (*sozialer Rechtsstaat*)?“, in: *Kant: Anthropologie et l'Histoire*, hrsg. von O. Agard & F. Lartillot, Paris 2011, S. 185-200.

<sup>51</sup> Hans M. Heinig, *Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit: zur Formel vom „sozialen“ Staat in Art. 20 Abs. 1 GG*, Tübingen 2008. Obwohl es in erster Linie eine systematische Untersuchung bietet, würdigt dieses Buch historisch nicht nur Lorenz von Stein als „Ahnherren der Sozialstaatsidee“ (S. 55-60), sondern aktualisiert auch Hegel in diesem Zusammenhang (S. 232-257).

Der soeben skizzierte ‚freiheitsfunktionale Sozialstaat‘ ist vom allgemeinen Rechtsgesetz [...] sogar gefordert, um die Verwirklichungsbedingungen für die Ausübung von Freiheit allen zu erhalten.“<sup>52</sup>

Auch wenn Stein noch nicht so modern und auch nicht streng juristisch formuliert, stehen wir mit Kühls Zusammenfassung der Sache nach wieder ganz nahe bei Steins Überzeugungen, deren Aktualität kaum nachdrücklicher hervorgehoben werden könnte.

<sup>52</sup> Kristian Kühl, „Zur Aktualität der Prinzipien der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre“, in: *Festschrift für E. A. Wolff*, hrsg. von R. Zaczek et alii, Berlin, Heidelberg 1998, S. 273-283, hier: S. 281.



*Muriel Maia-Flickinger  
Hans-Georg Flickinger*

## Erinnerung an ein fiktives Gespräch

„Sosehr auch ... auf der Bühne der Welt die Stücke und die Masken wechseln, so bleiben noch in allen die Schauspieler dieselben. Wir sitzen zusammen und reden und regen einander auf, und die Augen leuchten und die Stimmen werden schallender; ganz ebenso haben andere gegessen vor tausend Jahren: es war dasselbe, und es waren dieselben, ebenso wird es sein über tausend Jahre. Die Vorrichtung, wodurch wir dessen nicht innewerden, ist die Zeit ...“

*Arthur Schopenhauer*

Es war in einer tiefverschneiten Winternacht. Sie saßen in Schmied-Kowarziks Kasseler Wohnung in dem schön mit Kerzen beleuchteten Gästezimmer, tranken den köstlichen Rotwein aus Österreich und redeten entspannt und fröhlich miteinander. Es war schon spät. Die anderen Gäste hatten sich schon verabschiedet, aber die beiden blieben noch – vielleicht weil sie Tage danach zurück nach Brasilien fahren würden und vor der langen Trennung die einladende Atmosphäre bei den Freunden noch genießen wollten. Iris und Wolfdietrich sind ja bekannterweise nicht nur hervorragende Gastgeber, sondern wortgewandte Menschen, die die Gäste mit Erzählungen aller Art zu unterhalten wissen.

An jenem Abend brachten sie einige spannende Geschichten aus ihrer Kindheit ins Gespräch. Sie erzählten von „redenden Tischen“, von „zweitem Gesicht“ und von Poltergeistern. Insbesondere Wolfdietrich berichtete über eine bestimmte Situation in seiner Kindheit, in der sich, spät am Abend, seine Verwandten und einige von deren Freunden gegenseitig gruselige Geschichten erzählten, um sich danach noch fürchtend, zitternd zum Schlafen zurückzuziehen. Die Kinder hatten sie heimlich mitgehört; sie versuchten jetzt, um nicht von den Gespenstern heimgesucht zu werden, sich unter den vielen Decken davor zu schützen. „– Was spüren die Kinder dabei, was denken sie

über das, was man übernatürlich nennt?“, fragte Wolfdietrich. „Auf jeden Fall sind die Gestorbenen in ihren Augen nicht verschwunden; sie bleiben voller Leben da, in einer unsichtbaren Gegenwart, die die Kinder bedrohen oder schützen kann.“

Während sie sich so unterhielten, stand nun plötzlich die Frage nach dem Tod und dem Glauben an ein Leben nach ihm im Raum: welches war ihre persönliche Meinung dazu? Man muss zugestehen, dass es nicht einfach ist, als aufgeklärte Menschen des 21. Jahrhunderts ehrlich darüber zu reden, falls man diesen Glauben nicht selbstbewusst, ja manchmal hochmütig zurückweist. Iris war die erste, die reagierte. Es war für sie klar, dass der Tod das endgültige Ende eines Lebens sei; es gebe, so sie, kein Danach. Georg war da ihrer Meinung. Beide entwickelten einige Argumente, die aber auch für sie offenbar nicht ganz triftig klangen. Wolfdietrich zögerte. Ob man ohne weiteres so eindeutig darüber reden könnte? „– Zumal“, bemerkte er, „haben sich nicht die größten Philosophen schon seit Jahrhunderten damit beschäftigt und werden es zweifelsohne nach uns weiter tun? Geht ein Leben beim Eintritt des Todes überhaupt in *nichts* über? Ist das Dasein eines Menschen ein bloß belebtes Nichts? Fünfzig Jahre zuvor war ich nichts, und fünfzig Jahre danach werde ich wieder zu *nichts*? Es könnte ja sein; aber gibt es nicht vieles in dieser Welt, was auch dagegenspricht? Könnten wir uns nicht vielleicht, wie Schelling, denken, dass der Tod eine *reductio ad essentiam* ist? Mehr noch, dass nicht bloß ein Teil des Menschen unsterblich ist, sondern der ganze Mensch seinem wahren *Esse* nach?“

Iris schien von dieser letzten Bemerkung ihres Mannes irritiert und unterbrach ihn: „– Wie hat *dein* Philosoph das erklärt, Wolfdietrich, wenn ich es überhaupt eine ‚Erklärung‘ nennen darf?“

„– Da hast du in der Tat Recht, Iris; erklärt hat es Schelling wirklich nicht, sondern in seiner Spätphilosophie in metaphysische Überlegungen sozusagen verkleidet. Ich versuche jetzt kurz, einen kleinen Teil seiner Argumentation zu skizzieren, um euch diesen in seinem Denken viel komplexeren Sachverhalt näher zu bringen. Der Mensch, schreibt er, hätte, statt sein natürliches Leben dem göttlichen unterzuordnen, in sich selbst das zu relativer Untätigkeit bestimmte Prinzip aktiviert, d. h. zur Tätigkeit erweckt. Dadurch – so der Philosoph weiter – sah sich auch die Natur genötigt, dieses Prinzip in sich zu erwecken. Mit der Konsequenz aber, dass die Natur eine von der geistigen Welt unabhängige würde, die nur auf die Erhaltung der äußeren Grundlage des Lebens gerichtet ist. So weit ist klar, dass der Mensch dadurch in ein relatives Nicht-*Esse* gerate. Er müsse aber einmal wieder in sein wahres *Esse* zurückversetzt werden. Dies könne aber nur geschehen, so Schelling, indem der Mensch ganz *in sein eigenes Selbst versetzt* würde, und

zwar durch den Tod. Zurückversetzt werden sollte er aber nicht aus dem physischen Leben überhaupt, sondern nur aus diesem bloß *äußerlichen*. In einem Wort, nur durch den Tod gelänge dem Menschen der Übergang in die Geisterwelt, in der er sich wieder in seinem wahren *Esse* fände ...; ein wahres *Esse*, in dem auch etwas aus der physischen Welt weiterlebt ...“

Dieses Mal war es Georg, der den Freund leicht ungeduldig unterbrach: „– Also, Wolfdietrich, du argumentierst mit der alten Idee einer unsterblichen Seele, um die Rolle des Todes im Leben zu verstehen?“

„– Nicht nur, Georg, nicht nur ... Übrigens, argumentiere nicht ich selbst, wie du siehst, sondern Schelling ... Nun, da du jetzt die Seele ins Spiel bringst, muss ich doch sagen, dass Schelling sie tatsächlich als das ‚eigentlich Göttliche im Menschen‘ sah. Er hat damit das Seiende oder das Unpersönliche gemeint, dem das Persönliche (das Individuum) als ein Nichtseiendes unterworfen sein solle. So wäre die Seele nie krank, wie man normalerweise sagt, sie stürbe niemals. Sie sei sozusagen ‚der innere Himmel im Menschen‘, das Unsterbliche in ihm. Es sei nur erwähnt, dass in dem Werdegang des Menschen im Leben nie die Seele, sondern der Geist des Todes fähig wäre. Das ist zu kompliziert, um jetzt darüber zu sprechen, aber es scheint mir wichtig darauf hinzuweisen, dass Schelling den Grund des menschlichen Geistes in das Verstandlose legt. Der Geist des Menschen ist ein Seiendes, schreibt er, das aus dem Nichtseienden kommt, der Verstand also aus dem Verstandlosen. Was, wie ihr wisst, den Philosophen zum Vorläufer nicht nur Schopenhauers, sondern auch Freuds macht. Zurück aber zu unserem Thema: was bedeutet für Schelling der Tod? Ich sagte zuvor, der Tod sei bei ihm ein Übergang in die Geisterwelt. Damit meint er aber nicht, dass der Mensch im Zustand nach dem Tode ein luftähnliches Wesen wäre, etwa reines Denken. Nein, nichts davon wäre für ihn annehmbar. Warum? Weil ihm zufolge alles, was *wir selber schon waren*, uns in die Geisterwelt folgt; und nur das zurückbleibt, was *wir selber nicht waren*. Also geht der Mensch nicht bloß mit seinem Geiste im engeren Sinn des Wortes in die Geisterwelt über, sondern auch mit dem, was in seinem Leib Geistiges, Dämonisches war. Deshalb sollte das, was von einem gestorbenen Menschen bleibt, nicht Leib genannt werden, sondern Leichman, also *caput mortuum*. Ihr könnt euch nun vorstellen“, redete Wolfdietrich weiter, „dass es für Schelling im Tod keine absolute Trennung des Geistes von dem Leib gibt; nicht ein bloßer Teil des Menschen ist unsterblich, sondern der ganze Mensch seinem wahren *Esse* nach. Wenn er irgendwo sagt, dass das Unsterbliche im Menschen *das Dämonische* ist, hat er nicht im Sinne eine *negatio* des Physischen; im Gegenteil, er hat hier das im Sinne, was er *essentifiziertes* Physisches nannte. Man muss nur erinnern, dass Schelling den Tod

als eine *reductio ad essentiam* verstand. Das Dämonische wäre ein höchst-wirkliches Wesen, ja weit wirklicher als der Mensch in diesem Leben selbst ist. Mehr noch: wenn wir in der Umgangssprache nicht über *den* Geist, sondern über *einen* Geist reden – wenn gesagt wird, es sei einem Menschen ein Geist erschienen –, haben wir intuitiv korrekt genau dieses höchst-wirkliche *essentifizierte* Wesen, das Dämonische, im Sinn.“

Die Zuhörer schwiegen, als Wolfdietrich seinen Diskurs unterbrach. Die Atmosphäre war so geladen, dass sie fast sehen konnten, wie sich am Fenster der Vorhang trotz eines fehlenden Luftstroms gespenstisch bewegte; doch sie hörten und erschreckten, als die Tür hinter ihnen knarrte und ein lauter Knall aus dem mächtigen Bücherschrank den Raum erfüllte. Wolfdietrich selbst schien das nicht zu bemerken, lächelte sanft in der für ihn typisch zurückhaltenden, fast scheuen Manier, als ob er sich wegen der langen Rede entschuldigen wollte. Georg überwand zuerst das Unbehagen, strich den Tisch mit den gespreizten Händen und sagte: „– Gut, Wolfdietrich, auf deiner Linie werde ich dir mit Lessing antworten. ‚Warum‘, fragt dieser sich, ‚kann jeder einzelne Mensch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich dazu bestimmt bin neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen?‘“ Georg sagte dies in einem provokativen Tonfall, während er den Freund mit einem spitzbübischen Lächeln ansah.

„– Ja, der alte Aufklärer ...“, lachte Wolfdietrich laut. „Diese Wendung in Lessings Gedanken, seine unerwartete Rede von einer Seelenwanderung hat ja für Wirbel bei seinen Zeitgenossen gesorgt, und er wird deshalb bis heute des Irrationalismus beschuldigt. Vor ihm hatte auch Schelling eine Weile daran geglaubt, d. h., dass der Mensch nach dem Tod in diese äußere Welt zurückkäme, um eine neue Entwicklung durchzumachen; er entschied sich aber letztendlich für eine andere Form dieser Wanderung. Das war, glaube ich, nach dem Tod Carolinens. In den *Stuttgarter Privatvorlesungen*, von denen ich vorher schon redete, ist der Tod die Grenzscheide, die das endliche Leben von der Geisterwelt trennt; demzufolge käme es in der Geisterwelt zu einer Scheidung der guten von den bösen Seelen. Doch in dieser Schrift wäre die Geisterwelt nur eine zweite Periode, auf die noch eine endgültige folgte, und wäre schließlich selbst die Hölle veredelt, alles kehre danach zurück zu Gott ...“ Wolfdietrich unterbrach sich und schnitt kurz eine Grimasse. „– Doch“, sprach er weiter, „ich muss euch gestehen, dass ich in diesen Vorlesungen eine nur schwer erträgliche Spekulation finde! Mir ist die Art viel lieber, in der Schelling in dem unvollendeten *Dialog Clara* mit dem Tod, dem Sinn des Todes, der Unsterblichkeit der Seele und der Möglichkeit eines

Seins nach dem Tode umgeht. In diesem philosophisch-literarischen Text versucht er keine philosophische Erörterung vorzulegen, sondern ein Gespräch wiederzugeben, das zu einem gemeinsamen Nachsinnen über Fragen führt, die uns alle irgendwie und irgendwann im tiefsten Inneren angesichts des Todes bewegen, die aber in der Gesprächsform offen bleiben und uns nicht den falschen Anschein eines Wissen vorgaukeln ... Nun, ja ... Doch zurück zu der Idee der Seelenwanderung: ich muss daran erinnern, dass sie nicht nur von denjenigen Philosophen behauptet wird, die an die Kraft des Göttlichen in der Welt glauben. Ich denke dabei z. B. wieder an Schopenhauer ...“

„– Ja“, reagierte Maya, „es hat mich überrascht, wie beharrlich und konsequent dieser, angesichts seiner Behauptung eines blinden Willens als dem Wesen alles Seienden, seine eigene Idee der Seelenwanderung entwickelte – auch wenn man nicht mehr von Seelen reden sollte, sondern von einer Art blindem *Aevum* im Kern eines jeden Menschen. Bei Schopenhauer, übrigens wie bei Schelling, gibt sich der Tod unverhohlen als das Ende des Individuums kund; auch hier stirbt nichts von allem, was da stirbt, für immer, wie auch keines, das geboren wird, ein von Grund aus neues Dasein empfängt. Schopenhauer zufolge liegt der Keim (das *Aevum*) zu einem neuen Wesen in jedem Individuum; das sterbende geht unter, aber ein Keim bleibt übrig, aus welchem ein neues Wesen hervorgeht. Es tritt ins Dasein, ohne zu wissen, woher es kommt und weshalb es gerade ein solches ist, wie es ist. Schopenhauer selbst nennt es das *Mysterium der Palingenesie*. Anders als bei Schelling und anderen Denkern geht es hier nicht um eine *Metempsychose*. Während sich bei Letzterer ein Übergang der gesamten sogenannten Seele in einen anderen Leib verstehen lässt, bedeutet die *Palingenesie* so etwas wie die Zersetzung und Neubildung des Individuums. In ihm beharrt allein sein Wille, der, die Gestalt eines neuen Wesens annehmend, einen neuen Intellekt erhält. Hier werde das Individuum wie ein Neutralsalz zersetzt, dessen Basis sodann mit einer anderen Säure sich zu einem neuen Salz verbindet. Demzufolge“, fuhr Maya fort, „könnten wir jeden Menschen aus zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten betrachten: aus dem einen ist er das zeitlich anfangende und endende, flüchtig vorübereilende Individuum, mit Fehlern und Schmerzen behaftet; aus der anderen ist er das unzerstörbare Urwesen, welches in allem Daseienden sich objektiviert, aber als bloße Erscheinung, die dann zu *nichts* werde. Also, wenn ich dich verstanden habe, Wolfdietrich, gilt Folgendes: Während bei Schelling der Mensch durch die Geburt in ein relatives *non-Esse* gelangt und durch den Tod sein wahres *Esse* wiederfindet, um es in einer Geisterwelt weiterzuentwickeln, ist die Notwendigkeit des Todes bei Schopenhauer, im Gegensatz dazu, daraus abzuleiten, dass der

Mensch eine bloße Erscheinung, kein wahrhaft Seiendes ist. Und so ist denn der Lebenslauf des Menschen in der Regel der, dass er, von der Hoffnung genannt, dem Tode in die Arme fällt...“

„– Wenn es so wäre“, fiel hier Wolfdietrich ein, „könnte ein solches Wesen nicht etwas Besseres tun, als sich in einer Welt wie dieser einzurichten? Was in ihr ist, müsste tatsächlich enden und sterben, denke ich ... Doch, folgt man Schopenhauer weiter, was nicht aus dieser Welt ist und ihr nicht zugehört, durchzuckt die Welt mit aller Gewalt wie ein Blitz, der weder Zeit noch Tod kennt! Der Kauz hat es sich unheimlich schwer gemacht – denkst du nicht auch, Maya? – als er zum eigentlichen Thema seiner Philosophie alle diese Gegensätze zu vereinen suchte ...“

„– Leicht hat es sich Schopenhauer damit tatsächlich nicht gemacht“, erwiderte Maya. „In seiner Philosophie ist das Individuum im Menschen nichts anderes als eine unbedeutende Fulguration, die der Tod bald verschlingt. Was das Menschenleben betrifft, schrieb er einmal irgendwo, wäre es dem Anblick zu vergleichen, den, durch das Sonnenmikroskop betrachtet, ein von Infusionstierchen wimmelnder Tropfen oder ein sonst unsichtbares Häuflein Käsemilben gewährt, deren eifrige Streitereien uns zum Lachen bringen. Denn, so der Philosoph weiter, wie hier im engsten Raum, so wirkt dort in der kürzesten Spanne Zeit die große und ernsthafte Aktivität *komisch* ... Doch“, Maya hielt kurz inne, um die richtigen Worte in der für sie schwierigen Sprache zu finden, und redete dann weiter, „gerade das, was Schopenhauer da in seiner schroffen Art zum Ausdruck bringt, scheint mir viel komplexer, als es erscheinen könnte. Was mich dabei stutzig macht, ist das von ihm benutzte Wort *komisch* ... Was meint er damit? Ist es nicht eher das gleichzeitige Staunen und Schaudern, das ihn da angesichts der bloßen Existenz dieses Menschenlebens, angesichts deren *non sens* in einer nicht weniger absurden Welt ergreift? Und zwar ein Erstaunen und Schaudern, das sich nicht angesichts eines Unerwartetem, eines nie Dagewesenen einstellt; im Gegenteil, dieses verwirrende Gefühl, das er *komisch* nennt, überfällt ihn angesichts des Bekanntesten, Banalsten, des ihm von Geburt an Selbstverständlichsten, ja natürlich Gegebenen – das ihm dann plötzlich unfassbar, ja ungeheuerlich erscheint: die Existenz einer Welt, in der sich ein Häuflein Menschen lächerlich gebärdet ... Ja, komisch scheint ihm die unvermeidliche Präsenz von allerlei Dingen um ihn herum, die ihn dazu zwingen sie wahrzunehmen, mit ihnen umzugehen, als ob es ihm in deren aufdringlichem Dasein nicht ein Rätsel wäre, das ihn aus dem Banalsten heraus stumm, mit blinden Augen erspäht und bedroht ...“

Nachdem von den anderen keiner das Wort ergriff, stellten die Frauen, um die Redner vielleicht aufzumuntern, einen großen Teller Plätzchen mit-

samt neuer Gläser und einem leichten Weißwein auf den Tisch. Alle bissen genüsslich in die herrlichen Vanillekipferl, nippten am kalten Getränk und lachten über sich selbst mit schallender Stimme, bis Iris das vorige Gespräch wieder in Gang setzte. „– Wieso“, fing sie an, „ist für die Menschen deren Endlichkeit ein Problem? Ich habe vor Kurzem diese schlichte, doch sinnvolle Frage bei der Lektüre eines heutigen Denkers gefunden, den du, Georg, wie ich weiß, schon lange kennst und bewunderst. Ich beziehe mich auf Ernst Tugendhat. Anders als die zuvor genannten Philosophen argumentiert er darüber nicht mit Blick auf ein mögliches Leben nach dem Tod. Nein, er setzt voraus – ja, wie du und ich –, dass es kein Leben nach dem Tod gibt. Es war für mich zuerst überraschend, in seinem Text zu lesen, dass der Tod der herausragende Fall von Selbstverständlichkeit sein sollte. Alles, was es gibt, erklärt er, sei in verschiedenen Hinsichten begrenzt. Unsere Erfahrung des Todes sei nur die Spitze dieser ganz normalen Erfahrung von Grenze und Ohnmacht. Vor dem Tod aber steht das egozentrische Wollen so fassungslos, weil mit ihm die Ohnmacht nicht nur auf das Wie der Zukunft bezogen sei, sondern auf diese selbst, auf ihr Ende. Da uns das schrecklich erscheine, werde es nach Möglichkeit verdrängt. Ich selber, muss ich gestehen“, redete Iris weiter, „frage mich, warum das eigene Nichtmehrsein so schrecklich zu sein scheint. Ich bin mir nicht sicher, ob mir, wie für Tugendhat selbst und wahrscheinlich für die meisten Menschen, der Gedanke schrecklich ist aufzuhören, mich also in nichts aufzulösen. Ihr könnt es merkwürdig finden, aber ich weiß von Menschen, die sich, unmittelbar mit dem Tod konfrontiert, eigentümlich ruhig verhalten und wirken. Natürlich, wie ich mich fühlen und vor dem unvermeidlichen Ende meines Lebens reagieren werde, weiß ich nicht. Werde ich mir vielleicht selbst die qualvolle Frage danach stellen, wie ich mein Leben gelebt habe? Werde ich alle Zweifel und Schmerzen erinnern, die ich immer wieder verdrängt habe?“ Sie schwieg, atmete tief, das Gesicht in einen Schleier von Melancholie verhüllt, wendete sich dann an die Gesprächspartner und sagte: „– Nun, nachdem ich mich von den Schrecken dieses Gedankens anstecken ließ, frage ich jetzt euch: Wie sollte man vor dem jederzeit möglichen Tod leben?“

„– Wie kann man sich zu diesem unentrinnbaren Ereignis verhalten?“, reagierte Georg. „Um dir eine Antwort auf diese schwierige Frage zu geben, Iris, werde ich mich auch von Tugendhat führen lassen. In dem Text, über den du redest, schreibt er auch, dass man versuchen könnte, dem Tode auszuweichen, indem man in einem Jenseits weiterlebt. Wenn einem aber dieser Ausweg verwehrt ist, was bleibt dann übrig? Seine Antwort ist die folgende: Nur wenn man aus der egozentrischen Perspektive nichts anderes sieht als sich selbst, muss dieser Übergang schrecklich erscheinen. Deswegen bietet

sich der Tod, ebenso wie andere tiefe Frustrationen, als Motiv an, den Blick, der immer schon auch auf anderes gerichtet ist, stärker diesem Anderen zu- und von sich abzuwenden. Obwohl jeder für sich der voluntative Mittelpunkt der Welt bleibt, kann man sich angesichts der Welt und anderer Mittelpunkte in ihr vergleichsweise weniger wichtig nehmen. Es sei ein alter Topos, dass der Mensch angesichts seines Todes sich seiner Geringfügigkeit bewusst werden kann. Im gewöhnlichen Leben neigt jeder dazu, sich als Universum zu sehen. Das ist ein Irrtum. Ich bin *in* der Welt, bin nur ein Partikel dieses Universums. Der Tod und das Altern enthielten die Chance, diesen Irrtum einzusehen und sich gewissermaßen innerhalb des Bewusstseinstheaters aus dem Zentrum heraus zur Seite zu stellen. Der Gedanke an den Tod – die Vorstellung, bald oder gleich zu sterben – könnte Anlass sein, sich in der Welt an den Rand zu stellen. So lässt sich der Tod vielleicht nur aus einer mystischen Haltung heraus akzeptieren. Tugendhat meint also Folgendes: Wenn wir in diese gelassene Haltung gerieten, würden wir das Universum nicht mehr uns gegenüber haben, sondern *in dieses zurücktreten*. Es würde aber auch bedeuten, dass wir den Tod nicht mehr als ein schreckliches Ereignis erleben würden.“

Wolfdietrich hatte den beiden letzten Reden gespannt zugehört, und als Georg seine Überlegungen abbrach, fing er an, seine eigenen Gedanken über Tugendhats Schriften zu äußern. „– In seinen letzten Büchern problematisiert er sein Leben und wird dadurch mit der Kontingenz und Begrenztheit des menschlichen Lebens im Ganzen konfrontiert. Daraus ergibt sich die Motivation zur nicht nur partiellen Selbstrelativierung der eigenen Wichtigkeit, der man nachgeben kann oder nicht. Das Zurücktreten von sich, auf das du hingewiesen hast, Georg, bedeutet für ihn nicht nur einen Schritt zurück vom Egoismus; es bedeutet viel eher einen Schritt zurück von der eigenen Egozentrität, auch wenn er ein Schritt ist, mit dem der Mensch weiterhin *als* Ich angesprochen wird. Daher, und Tugendhat ist hier sehr klar, sei es nicht widersprüchlich zu sagen, man könne egozentrisch besorgt sein, sich von der eigenen Egozentrität zu lösen oder sie einzuschränken auf dieses jetzige Leben, anstatt um eine eventuelle Existenz nach ihm, d. h. nach dem Tode besorgt zu sein. Es geht bei ihm, wie Iris schon bemerkt hat, um den Sinn *dieses* Lebens in der konkreten Situation einer Existenz, die mit dem eigenen unmittelbaren Tod konfrontiert wird. Was sich dabei ereignen kann, ist Sache jedes Einzelnen und wird immer etwas anderes, einzigartiges sein, also niemanden außer dem eigenen Ich erreichen. Das gilt, selbst wenn dieses Ich nicht mehr dem Universum *gegenübersteht*, sondern schon *in es zurückgetreten ist* ...“

Dieses Mal unterbrach ihn Maya: „– Mich hat immer fasziniert, was sich in dem Augenblick des Todes ereignet; ich meine, was in der Grenze zwischen Leben und Tod dem Sterbenden passiert. Es muss, glaube ich, so wichtig sein, dass man dabei nie abwesend, d. h. unbewusst oder schlafend sein kann. So etwas hat ja auch Schopenhauer geschrieben. Deshalb war ich nicht wenig erstaunt, als ich bei Michael Hampe las, dass Feyerabend, als er tiefseziert auf dem Operationstisch lag (es ging um einen Tumor im Hinterkopf) und der Arzt den tödlichen Schnitt in sein Gehirn machte, plötzlich wach wurde und ganz bewusst die Augen öffnete...“

„– Ja“, mischte sich Iris ein, „diese Erfahrung muss die geheimnisvollste sein, die ein Mensch *erleben* kann. Ich drücke dabei ganz bewusst dieses Verb aus: Der Tod wird *erlebt*; doch nicht gewöhnlich erlebt, sondern auf eine völlig unbekannte Weise, über die man eigentlich nichts sagen kann. Tugendhat bearbeitet dieses Erlebnis des Todes besonders in der Literatur, wobei er in jeder Konfrontation einer Existenz mit deren nahem Ende genau das nicht Begreifbare unterstreicht. Eines der Beispiele, die er hierfür bringt, ist einer meiner liebsten Personen in Tolstois *Krieg und Frieden*, der Fürst Andrej Bolkonski. Die Situation ist folgende: In der Schlacht von Austerlitz wird Andrej tödlich verwundet; er wird ja nicht sterben, aber der Sinn des Lebens öffnet sich ihm gerade mit dem von euch erwähnten *Rückzug vom Zentrum*, also von einer Randposition in dem Welttheater, von der aus er den hohen Himmel mit ‚ruhig über ihn hingleitenden Wolken‘ sieht und sich wundert, dass er diesen Himmel früher nie gesehen hatte. In jenem Augenblick passiert zwischen seiner Seele und dem unendlichen Himmel etwas, das Tolstoi unausgesprochen stehen lässt; etwas, das uns wie eine Art Verklärung ohne Gott vorkommt. Auf die Frage, vor die der Tod stellt, scheint dieser selbst eine Antwort zu geben. Doch nur Andrej kann sie begreifen, nicht wir, nicht Tolstoi, niemand anders als die Person selbst, die vor dem Tod steht ... Jetzt aber“, Iris redete weiter, während sie ihrem Mann ein Zeichen gab, nochmal Wein einzuschenken, „würde ich gern mehr über etwas hören, Georg, das du vorher ‚mystische Haltung vor dem Tod‘ nannst, mit der der Tod vielleicht akzeptabler wäre. Was meinstest du, oder eher Tugendhat damit?“

„– Ich werde es gern versuchen, Iris ...“, sagte Georg gezwungen, „obwohl mir das Thema fern liegt. Tugendhat beschäftigte sich zwar sehr ausführlich mit der Mystik in seinen letzten Texten, aber ich werde hier nur kurz eine für mich schlüssige Passage davon herausuchen. Er schlägt vor, von einer der Mystik zugrundeliegenden Bewusstseinsgegebenheit zu sprechen; eine Gegebenheit, die angesichts des Universums und des Schicksals nicht mehr in Verhältnissen von Groß und Klein zu fassen ist. Demnach steht man

vor einem besonderen, unvergleichlich Großen, Mächtigen, Undurchsichtigen, das als geheimnisvoll, furchterregend und zugleich anziehend erfahren wird. Vor dem Universum und dem Schicksal, so Tugendhat weiter, stehe das ‚Übermächtige‘ im Zentrum, demgegenüber man sich selbst als klein erfahre. Der Mystiker befände sich nun immer vor einem numinosen Universum, das er als Eines erlebe. In ihm verschwinde alles Mannigfaltige. Wenn die Vielheit der Dinge jedoch in Raum und Zeit gegeben sei, nähme man sie in einem einheitlichen Zusammenhang wahr. Das Ziel eines Mystikers sei also, mit dem Universum eins zu werden oder sich in der Welt zurückzunehmen. Mit anderen Worten, er verzichte auf seine egozentrische Perspektive ...“

Wolfdietrich, der schon lange etwas sagen wollte, fing an zu reden, während er unruhig den Tisch mit großen Schritten hin und her zu messen schien. „– Ich glaube, Georg“, sagte er, „dass ich hier mit Schelling ergänzen könnte, was du uns mit Tugendhats Mystikerlebnis zu verstehen geben willst. In Wahrheit hat auch Schelling, in seiner letzten Philosophie, diese egozentrische Perspektive des Denkens aufgegeben. Vielmehr unterstellte er seitdem das Denken dem unvordenklichen Existieren. Seine Philosophie wird dabei zu einer ganz erfahrenden, die sich dem sich existentiell Ereignenden zuwendet. Ihr zufolge wird hier das von Tugendhat dargestellte ‚sich in der Welt zurückziehen‘ zu einer Bewegung, die das Denken an sich selbst vollzieht, nicht nur als eine dem Denken immanent bleibende Wende oder Negation. Diese Bewegung ist auch bei Schelling ein Akt des aus sich Heraustretens oder, wie er es nennt, der *Ekstasis*, die der Denkende nur als existentiell ‚freie Geistestat‘ zu vollziehen vermag. Der Mensch, so Schelling, muss *ekstatisch* aus seiner Stelle, allein denkendes Subjekt sein zu wollen, heraustreten. Das bedeutet, dass sich das denkende Bewusstsein nicht mehr im Zentrum wissen will, sondern sich von dieser Raserei befreit und dem ‚unvordenklichen Existieren‘ hingibt. Auch hier stellt sich das Ich selbst *außer* seiner Stelle. In der *Ekstasis* Schellings geht es also auch für das Ich darum, den eigenen Ort zu verlassen – welchen Tugendhat das Zentrum nennt. Demnach geht es auch bei Schelling um einen bewussten Akt des ‚Sich selbst Bescheidens‘, der den Sinn des Todes für den Menschen, der diesen erfährt, auf eine geheimnisvolle Art verändert ...“

Er unterbrach sich, saß am Tisch bei den anderen – die ihm gebannt und leicht verblüfft zugehört hatten –, goss noch Wein in die Gläser und stieß feierlich an. Ja, Schellings *Ekstasis*, seine Mystik ... Vieles hätten die Gäste noch den Freund gefragt, das Gespräch weitergeführt; Maya vielleicht Schopenhauers Verneinung des Willens erwähnt, den gewaltigen Blitz, der, was nicht aus der Welt ist oder sein will, durchzuckt ... – wären sie alle nicht plötzlich so müde und die Stunde so spät ...

Von Iris nahmen die beiden oben Abschied, Wolfdietrich begleitete sie die Treppe hinunter. Der Schnee hatte die Goethestraße verwandelt, weiß und still bis in die Baumspitzen. Vor dem Haus mit dem reizenden Hexenturm umarmten sie sich schon, als Maya doch noch eine letzte, für sie wichtige Frage einfiel.

„– Während unseres Gesprächs erinnerte ich mich an die neue physikalische Theorie von der Vielfalt *realer* Welten; Welten, in denen wir, uns tausend Mal verdoppelnd, auf ähnliche oder andere Weise leben würden ... Nun, was meint ihr: wenn die Stringtheoretiker Recht hätten; wenn sie dieses phantastische *Multiversum* je experimentell beweisen könnten – würde sich dann nicht auch die Hölle des unseren *ad infinitum* erhöhen?“

Wolfdietrich zögerte, mit dem Blick über den weißen Weg schweifend, und erwiderte leise – kurz bevor er sich, wegen der beißenden Kälte zitternd von den Freunden abwendete: „– Mhm, doch ... aber auch die Hoffnung ...“

Jetzt auf dem Weg zu ihrer nahen Wohnung glaubten die beiden den dumpfen Schrei einer Krähe vernommen zu haben. „– Ob auch die Vögel *dieselben* sind *wie wir selbst* in den Stringwelten?“, fragte Maya ins Leere. „– Wenn auch die Hoffnung“, murmelte Georg, „dann ja, muss sein ...“, und lachte, als es wieder zu schneien begann.

\*\*\*\*\*

*Bemerkung:* Die Texte, auf die sich diese Gespräche beziehen, sind leicht verändert und ohne Register der entsprechenden Seiten in die Erzählung integriert.

#### *Bibliographie:*

Greene, Brian, *Das elegante Universum; Superstrings, verborgene Dimensionen und die Suche nach der Weltformel*, München 2006.

Greene, Brian, *Die verborgene Wirklichkeit; Paralleluniversen und die Gesetze des Kosmos*, München 2012.

Hampe, Michael, *Tunguska oder das Ende der Natur*, München 2011.

Lessing, G. E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart 1999.

Schelling, F.W.J., *Clara oder über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* (wohl zwischen 1809 und 1812), in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1985.

Schelling, F.W.J., *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810), in: ders., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1985.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, „Vom Totalexperiment des Glaubens, Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweig“, in: ders. (Hrsg.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929), Internationaler Kongreß – Kassel 1986, Band II, Das neue Denken und seine Dimensionen*, Freiburg/München 1988.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, *Existenz denken; Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München 2015.

Schopenhauer, Arthur, „Zur Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod“, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Bd. 5, Stuttgart/Frankfurt a. M. 1979.

Tugendhat, Ernst, *Über den Tod*, Frankfurt a. M. 2006.

Tugendhat, Ernst, *Egozentrität und Mystik; eine anthropologische Studie*, München 2006.

*Ephraim Meir*

## Dialogue

Its Chances, Hindrances and Limits

With Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, whom I congratulate for his 80<sup>th</sup> birthday, I had many conversations on Rosenzweig and Buber. Dialogues create bounds between people, they also can be difficult and tough. This is frequently the case when one wants to overcome political conflicts. Dialogues can be successful, but there are also many obstacles. Dissent is possible and not always dialogue is achievable.

The following reflections are my gift to you, Wolfdietrich, with the wish for many more dialogues between us. First, I discuss the trialogue between Rosenzweig, Eugen and Gritli Rosenstock. The dialogue of love between Rosenzweig and Gritli is an example of a successful interreligious dialogue. Rosenzweig's dialogue with Eugen was an intellectually challenging dialogue between friends, which became problematic because of the latter's permanent attempts to convert Rosenzweig. In a second move, I explore the intrareligious dialogue between Buber and Rosenzweig on the topic of the Law. In this dialogue, dissent is preserved. Finally, I analyse Eva Jospé's criticism of Buber's *I and Thou* and Peter Berger's remark on my book *Interreligious Theology*. Both show the limits of dialogue.

### 1. *Trialogue: Franz, Gritli and Eugen*

Franz and Gritli conducted a dialogue of love that was also a refined interreligious exchange. We do not have Gritli's letters, but from Franz's letters to her we receive the impression that she was a careful, attentive listener. With Gritli, he could live his Judaism and make progress in it. From his letters to her, it becomes clear that Rosenzweig believed in the possibility of translating religious notions in the words of religious others, without denying that there are also some untranslatable experiences and notions.

Rosenzweig much appreciated Gritli's openness to his Jewishness. She could understand him because of her proximity to him. She could „sit down

in this ‘strange garden’ in an inoffensive way, without this troubling you“.<sup>1</sup> Rosenzweig offered her a glance in his most personal life. He tells her about other Jews who found their way back to Judaism. He informs her regularly about his progress on the Jewish way and communicates her his enthusiasm for Jewish life.

When she asked him about German-Jewish commentaries on the Bible, he answered that the words of these commentaries mostly escape the general reader’s understanding.<sup>2</sup> What she understands of Jewish life, revealed in and provoked by the commentaries, she can grasp because she participates in his life. At a certain moment, he bought the library of a Rabbi who passed away,<sup>3</sup> so that he could study these books. Also Gritli can now learn Talmud through the new library.<sup>4</sup> In this and many other ways, Rosenzweig made it possible for Gritli to intimately participate in his living Judaism.

The Gritli letters testify to the lofty possibility of a creative interreligious exchange. Because Rosenzweig believed that we all live in *one* world, he thought that translating experiences is possible and that one may communicate one’s own world to the religious other. The communication with Gritli became paradigmatic for his view on the relationship between Judaism and Christianity. He shaped his identity not on the negative background of the religious other, but in communication with her.

The correspondence between Rosenzweig and Gritli is in itself an eminent example of a dialogical thinking. This thinking returns in Part III of the *Star*, where Judaism and Christianity are the answer to the imperative of revelation: the Christian and the Jewish (and for me all other religious) communities offer a different, complementary answer to the revelation, avoiding in this way religious fanaticism.

Convinced that Jews are „not to be distilled“ (*undestillierbar*)<sup>5</sup>, and thus not to be assimilated to what is commonly thought and lived, he appreciated and loved Gritli, who could say to him in times of crisis: „*Franz, ich suche dein jüdisches Herz.*“<sup>6</sup> He asked her to wish that he remain a Jew and that he become more and more Jewish.<sup>7</sup> At the same time, he respected the conjunction „and“ that links Jews and Christians.

<sup>1</sup> F. Rosenzweig, *Die „Gritli“-Briefe. Briefe and Margrit Rosenstock-Huessy*, Inken Rühle and Reinhold Mayer (eds.), Tübingen, 2002, p.112.

<sup>2</sup> *Gritli-Briefe*, p. 470.

<sup>3</sup> *Gritli-Briefe*, p. 475.

<sup>4</sup> *Gritli-Briefe*, p. 479.

<sup>5</sup> *Gritli-Briefe*, p. 440.

<sup>6</sup> *Gritli-Briefe*, p. 410.

<sup>7</sup> *Gritli-Briefe*, p. 372.

*Obstacles*

In the gradual rediscovery of his Jewish identity, Rosenzweig did not terminate his contact with his non-Jewish friends. On the contrary, his dialogue and his sometimes far from soft confrontation with his friends who had converted to Christianity were the condition for his self-understanding. Rivka Horwitz once told me that she did not understand why Rosenzweig did not leave his friends who wanted to convert him. I replied that he needed them for the comprehension of his own Judaism. Rosenzweig remained in contact with Eugen and with his cousins Hans and Rudolf Ehrenberg because they were his partners, whom he needed in order to build his complex identity. He respected Eugen's beliefs, because they were *his* belief. He respected Eugen's faith in a bond of love.<sup>8</sup> He refused to nail Rosenstock to his Jewish identity and chose for an interculturality, which is exemplary till today.

Rosenzweig urged Gritli not to think about changing his way of life and thinking: „If you [Margrit and Eugen] want to convert me, then I would fall out of your *love*“.<sup>9</sup> Gritli paid attention to her lover's alterity, something that her husband hardly respected. Rosenzweig asks Gritli why Eugen does not see him as a friend, who is a Jew and who progresses on his way from a nominal to an engaged Judaism?<sup>10</sup> Eugen could not love the Jew in Rosenzweig when the latter decided to return to his roots.<sup>11</sup> Rosenzweig wanted to be looked on as a concrete and unique person, on his way to a fuller expression of his Judaism. Gritli's husband, although highly esteemed by Rosenzweig, had not learned to say: my dear Franz, I sincerely hope that you become more and more Jewish, just as you hope that I become more and more Christian.<sup>12</sup>

Rosenzweig complained to Gritli about her husband's lack of respect for his alterity.<sup>13</sup> He is furious with Eugen's attempts to convert him. How could Franz forget the famous night (of the 7<sup>th</sup> to the 8<sup>th</sup> of July 1913), in which Eugen wanted to „eradicate“ (*ausrotten*) his Jewish roots without even considering that this would mean his friend's death?<sup>14</sup> Instead of extirpating the

<sup>8</sup> *Gritli-Briefe*, p. 390.

<sup>9</sup> *Gritli-Briefe*, p. 372.

<sup>10</sup> *Gritli-Briefe*, p. 400.

<sup>11</sup> *Gritli-Briefe*, pp. 402-403.

<sup>12</sup> *Gritli-Briefe*, p. 411.

<sup>13</sup> *Gritli-Briefe*, pp. 112-113.

<sup>14</sup> *Gritli-Briefe*, p. 403.

roots, Eugen could have watered the drying roots.<sup>15</sup> He wished Eugen could recognize his friend's alterity, the way he – Rosenzweig – respected his friend's otherness and the construction of his biographical narrative.<sup>16</sup> He felt the attack on his personal beliefs as violent, and even as attempted murder (*Attentat*), „*Mordversuch in majorem Dei gloriam*“.<sup>17</sup> The ways of people that belong to different faiths are separated, but the real service friends can give to each other consists not in saying „come to us“, but „go to your own people“.<sup>18</sup>

Rosenzweig resisted Eugen's attempts to convert him to Christianity and considered his own Judaism as „the unutterable happiness of being a Jew“ (*das unaussprechliche Glück, Jude zu sein*).<sup>19</sup> He reminds Gritli that, for a Jew, to get baptized is „*sich vernichten, sich ausrotten lassen*“, and that such people were once mourned for, as if they had died.<sup>20</sup> In his own dialogical view he celebrated plurality. He radically confirmed Eugen in his own subjective truth. Eugen could not accept his friend's Jewishness. Their dialogue was strewn with many stumbling blogs.

## 2. *Dissent in Dialogue: Buber and Rosenzweig*

Friends do not have to agree with each other. In their dialogue on the subject of the Law, Buber and Rosenzweig greatly differed. Their debate continues to this day. Buber inspires religious humanists, whereas Rosenzweig's way is continued by those who make a non-fanatical return to Judaism.

Rosenzweig valued Buber's work, but also showed its weaknesses. In 1923, he wrote his essay „The Builders“ (*Die Bauleute*), which bore the subtitle „On the Law“ (*Über das Gesetz*).<sup>21</sup> He dedicated the essay to Buber, who had proposed an unbiased approach to Jewish learning. Rosenzweig

<sup>15</sup> *Gritli-Briefe*, p. 410.

<sup>16</sup> *Gritli-Briefe*, p. 411.

<sup>17</sup> *Gritli-Briefe*, p. 417.

<sup>18</sup> *Gritli-Briefe*, p. 427.

<sup>19</sup> *Gritli-Briefe*, p. 402. See R. Jospe, E. Meir, „Franz Rosenzweig's Inexpressible Joy,“ in: Haviva Pedaya, Ephraim Meir (eds.), *Judaism, Topics, Fragments, Faces, Identities. Jubilee Volume in Honor of Rivka [Horwitz]*, Beersheba 2007, pp. 53-68.

<sup>20</sup> *Gritli-Briefe*, p.88.

<sup>21</sup> F. Rosenzweig, „Die Bauleute. Über das Gesetz,“ in: ders., *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken* (F.Rosenzweig. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III), Reinhold and Annemarie Mayer eds., Dordrecht 1984, pp. 699-712; English translation „The Builders: Concerning the Law,“ in: N. N. Glazer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, New York 1961, pp. 72-92.

suggested a similarly unbiased stance towards the Jewish Law, which was the „twin problem” of Jewish learning. Buber thought that nothing Jewish may be excluded from learning, not the „outside books” nor the „women’s books.” In a parallel manner, Rosenzweig wanted nothing Jewish to be excluded from a life with the Law. And just as Buber thought that the matter of learning had to become teaching, Rosenzweig wanted the Law to become an „inner power.” The general Law written in books had to become a personal command (*mitzvah*). Rosenzweig reproached Buber that he turned his back on the Law that was part of the covenant, which had been made not only with the fathers, „but with us, these here today, us all, the living” (Deut. 5:3). In his essay, Rosenzweig proposed a way of returning to Judaism that was to be the aim of his *Lehrhaus*. He details a „hygiene of returning” (*Hygiene des Zurück*), which would safeguard the returning individual from trying to go too fast and too far in his or her observance of the Law.<sup>22</sup> In „The Builders,” he suggests that Buber, and the participants in the *Lehrhaus*, not only think Jewishly, but also act Jewishly.

To Rosenzweig’s surprise and disillusionment, his essay on the Law did not convince Buber. They corresponded on the topic in a series of letters.<sup>23</sup> June 24, 1924, Buber wrote that revelation is not the giving of the Law, which was for him a human affair. He could understand that others think differently: he does not hold such a position, but respects it. Rosenzweig was alarmed by this last statement: respect exists only in life, where there are separations, not in faith that binds people together. He respected Buber’s choosing a dissimilar way of life, but Buber had to share the singular Jewish faith. Buber responds in a letter of July 1 that he is ready to replace the word „respect” by the word „acceptation,” but he still does not understand Rosenzweig. To him, not only the giving of the Law, but also the commandments themselves are a human affair.

On July 4, Rosenzweig answered that when his friend divided between revelation and commandment, he was doing exactly what the „builders” were doing. „By commandment,” he wrote to his Zionist friend, „I mean something like *lekh lekha*.” („go“; Gen. 12:1) Buber answered this letter on the following day, stating that he did not separate revelation and *lekh lekha*. But there was definitely a differentiation between revelation and the laws. With

<sup>22</sup> See the letter to Eugen Rosenstock dated 25.8.1924; F. Rosenzweig, *Briefe und Tagebücher. 2.Band. 1918-1929* (Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften I*), Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig-Scheinmann (eds.), in collaboration with Bernhard Casper, Haag 1979, pp. 984.

<sup>23</sup> Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, pp. 109-118.

each of the laws, he asked if this command was spoken to him. On July 11 Rosenzweig replied that Buber's position was exactly that of the builders: they had to do what they personally felt that one must perform when being told to fulfill a commandment. Two days later, Buber restated that all this was not clear to him: God was not someone who gave a Law. The Law remained for him personal. Moreover, he stated, the parallel which Rosenzweig had drawn between the renewal of study and the renewal of the keeping of the Law was non-existent; one could not do penance for what one learned, but for deeds.

Rosenzweig responded on July 16 that he upheld the universality of the Law on the level of hearing, but not on the level of action or thought. Rosenzweig admitted that there was not, in fact, an analogy between study and action, but there definitively was one between thought and deed. One may do penance for a thought, as he himself had experienced. He agreed with his friend that God was not a Lawgiver; God commanded. Almost one year later, Rosenzweig renewed his correspondence with Buber on the topic they had discussed. He wrote that revelation was certainly not Law giving. However, the question remained, as to whether this interpretation was legitimate.

For Rosenzweig, the modern Jew cannot do otherwise than give an answer to a commandment that moves from the general Law into his personal life. If one lives in a house, furniture will follow. Leaving aside „everything” as well as „nothing” on the level of performance of the *mitzvot*, Rosenzweig proposed the possibility of doing „something.” Yet, his friend chose another option. Hallowing one's entire life forbade exclusive concentration upon a set of laws. This is likewise the position Buber portrays in his book *For the Sake of Heaven*, where he opposes a concept of redemption realized by magic means and defends the view in which Jews have to serve God in multiple ways. Each person had to come to new ways of serving God.<sup>24</sup>

Rethinking the attitudes of Buber and Rosenzweig on the Law, Leora Batnizky claims that Buber's return to the being of „the between” is an internal affair that „requires memory, not history, relation, not law.” Indeed, Buber was not concerned with life's outer forms, but with its inner reality. His worry was the commemoration or enlivening of the past, she writes, „not from the outside in but from the inside out.” In contrast, Rosenzweig's „hermeneutical sensibility is conducive to an affirmation of the externals of law

<sup>24</sup> M. Buber, „Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre,” in: ders., *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, Munich, Heidelberg 1963, pp. 719-722.

because the self, in Rosenzweig's reading, is constituted by that which is outside of it: the past."<sup>25</sup>

In his reflection on the discussion between Buber and Rosenzweig on the Law, Schmied-Kowarzik opts for Buber's position, arguing that this is a philosophical position based upon a person's freedom. But he adds that Rosenzweig could make his own claim concerning the Law relative by referring to God as the truth, in which human beings only participate.<sup>26</sup>

In a letter to Maurice Friedman of March 27, 1954, Buber wrote that he cannot comprehend the question of ritual independently from one's personal existence. He refuses to make his personal position into a rule: he believed that each one had to place himself in relation with God, as and when he can.<sup>27</sup>

To Hugo Bergman, who expected the teacher to give indications as to the proper direction, Buber answered that one received from the teacher indication of the direction in which to proceed, not the manner in which one must strive for this direction: „[...] the man with the outstretched index finger [= the 'moreh,' i. e., the one pointing the way] has only one thing to show, not many."<sup>28</sup>

Rosenzweig linked the „inner power” of the Law to the subject who performs it. He wanted the participants in the *Lehrhaus* to once more give the Torah its actuality and living force, and he refers to the Talmud – that we have only to be sons, in order to become builders. (Berakhot 64a) However, Buber did not give up his standpoint: his contact with the Divine was without mediators, even not the Law.

For Rosenzweig, the laws must not be confused with the commandment of love itself that generates these laws and gives them their very significance. Being called is the rationale for all kinds of regulations. Without the return of the I, without *Umkehr*, any talk about laws lacks meaning. They would be valid, but meaningless. The meaning of any law lies in the personal experience of revelation, the love experience. Buber remained unconvinced.

<sup>25</sup> L. Batnizky, „Revelation and Neues Denken – Rethinking Buber and Rosenzweig on the Law,” in: *New Perspectives on Martin Buber* (Religion in Philosophy and Theology 22), ed. M. Zank, Tübingen 2006, pp. 159 and 163.

<sup>26</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber* (Rosenzweigiana 1), Freiburg, Munich 2006, pp. 172-174.

<sup>27</sup> N. N. Glatzer, P. Mendes-Flohr (eds.), *The Letters of Martin Buber: A Life of Dialogue*, trans. by Richard and Clara Winston and Harry Zohn, New York 1991, p. 576.

<sup>28</sup> M. Buber, „Replies to My Critics,” in: *The Philosophy of Martin Buber* (The Library of Living Philosophers, 12), eds. A. Schilpp and M. Friedman, LaSalle, IL 1967, pp. 717-718.

### 3. *Limits to dialogue: Eva Jospé and Peter Berger*

With certain people dialogue is impossible. Eva Jospé's master thesis *The Concept of Encounter in the Philosophy of Martin Buber* (1963) related to the problem of inhuman persons with whom one cannot enter into dialogue.<sup>29</sup> Buber was still alive when she presented her MA dissertation at Georgetown University in Washington DC. Maurice Friedman had published his „Martin Buber. The Life of Dialogue“ in 1955, which – according to Buber himself – disclosed the inner unity in his work. As a translator and interpreter of Buber, Friedman had acquired for himself a name.<sup>30</sup> Yet, the Buber interpretation was only at its beginnings. Reading Eva Jospé's dissertation, one has to take into account that works of eminent Buber scholars were still absent. Nevertheless, Jospé's analysis of Buber's thought in this early period, is profound, impressive and still readable. She attended Buber's lectures in Germany and thought that the message of *I and Thou* was an important one: true life was encounter.

In the *Zeitgeist* of the sixties, Jospé appreciated Buber's dialogical philosophy as a welcome protest against an over-organized, over-mechanized and impersonal society. People were more than punch card holders or workers on the production line; they were more than a cog in the production process. One feels in her work the fear for „the machine“, characteristic for the sixties. Buber's dialogical philosophy was for Jospé relevant and corrective of the American society of those days. In our twenty first society, technology is less seen as a threat and a de-humanizing element than as enhancing life and as a new possibility for communication. Concomitantly we are aware of the possible misuse of technology in warfare and of the dangers that linger in nuclear reactors.

Throughout her work, Jospé reads Buber *ad meliorem partem*, but she is also critical of his thought.<sup>31</sup> She questions Buber's respect for the alterity of the other and his conviction that encounter implies confirmation of the other's otherness. She asks whether Eichmann, who was a good family man, or a concentration camp guard, who loved some caged birds, are not rightly hated for their deeds. In her imaginary discussion with Buber, Buber responds that the one, who sees a whole being is not hating anymore and that the necessity of rejection does not equal hatred, but the recognition that one

<sup>29</sup> Published in: *Encounters in Modern Jewish Thought: The Works of Eva Jospé. Volume One: Martin Buber*, eds. Raphael Jospé and Dov Schwartz, Boston 2013.

<sup>30</sup> M. S. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue*, 1955; reprint, Chicago 1976.

<sup>31</sup> *Encounters in Modern Jewish Thought*, pp. 59-62.

cannot have a „I-Thou“-relation with everyone. Thereupon, Jospe responds that otherness may refer to a differentiated being, but it could also relate to someone, whose behavior must be rejected as utterly unacceptable. Buber himself admitted in 1953 that people as Hitler were so intensively into the sphere of monstrous inhumanity that an unbridgeable rift separates them from other human beings: acceptance of otherness and dialogue were impossible. Jospe adds that, in education, if an I influences the other, there is an alteration of the other's otherness. In her formulation of the problem of the other's otherness, she sounds almost Levinasian. Even more than Buber, Levinas based the relationship on differences and on respect for alterity. But also in Levinas's view, the rights of the other are limited in the concrete society, where all must at least have equal rights. Levinas maintained a high ethical standard, but in his later thought, he emphasized the fact that, concretely, ethics demands a society with institutions, courts, an army and police force. Eva Jospe would probably have agreed with this more realistic approach.

Against Buber, who wanted „to see the other side“ and all facets of the antagonist in order to reveal the potential „you“ in him, Jospe wished that people return from their wrongness in order to become a „you.“ Differences may be too great in order to be bridged by dialogue. She also remarks that Buber himself courageously overcame the difficulty of unbridgeable otherness by defying what his people generally thought at that time: he wanted to have peace with the Arabs and to resume the dialogue with the new German generation.

Another thinker who was attentive to the limits of dialogue is Peter Berger. I was fortunate to have my book *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*<sup>32</sup> reviewed by this famous sociologist of religion. *Interreligious Theology* is a follow-up of *Dialogical Thought and Identity*,<sup>33</sup> where I explored the problem of identity as treated primarily by Jewish dialogical thinkers. Building upon a view on identity, in which dialogue is an integral element, my *Interreligious Theology* wants to contribute to an emerging new theology that promotes the interrelatedness of religions and in which encounter, openness, hospitality, active dialogue and permanent learning are central. Peter Berger discussed my book in his „Religion and Other Curiosities – blog-330“, entitled „A Jewish Take on Plura-

<sup>32</sup> E. Meir, *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*, Berlin, Jerusalem 2015.

<sup>33</sup> Id., *Dialogical Thought and Identity. Trans-Different Religiosity in Present Day Societies*, Berlin, Jerusalem 2013.

lism.“ At the end of his blog, he writes in his famous humorous way the following remark, which deserves to be quoted in full:

„There is much more to be discussed about what Meir calls a „dialogic theology.“ I want touch on one question on which I’m mildly (very mildly) critical of Meir’s project: In an honest dialogue does one sometimes have to say „no””? John Hick (1922-2012), the British Protestant theologian has written influential books about interreligious dialogue. He created a very telling metaphor: We need a „Copernican revolution” in theology – instead of looking at the earth/our own faith as the center round which everything revolves, we should see our faith as one of several planets revolving around the sun of ultimate reality. Each planet provides an instructive perspective on that reality. It is a very attractive picture, but it leaves out one possibility (which, I suspect, Meir also leaves out) – that some planets may not look at the sun at all, but are facing away from it. If all perspectives are equally true, there is no truth at all. I think that such sharp alternatives appear in what I call the dialogue between Benares and Jerusalem, between the perceptions of reality emerging from the religious experience of the Indian subcontinent, and the perceptions of the monotheistic faiths which originated in the Middle East. I want to emphasize that this dialogue too could occur in the amicable stance of „listening“.

But there could be a rather less amicable reason for saying „no” to a dialogue – a moral reason. This could be either because one wants to have nothing to do with the putative interlocutor: I don’t think I would want to enter unto dialogue with whatever degenerate imams legitimate the hell on earth being instituted by ISIS in the areas it controls in Iraq and Syria. Or suppose there still survived the cult of human sacrifice which existed in Mesoamerica in pre-Colombian times. Imagine, say, that a delegation of Aztec theologians were welcomed in an interreligious conference at the World Council of Churches in Geneva: „Thank you very much for coming to this conference. We are greatly looking forward to hearing your paper explaining why the gods have to be fed by the blood of sacrificial victims [...]”. –

Or one may say „no” to dialogue because the divine being affirmed by the putative interlocutor is morally loathsome. I feel confident that the Calvinist doctrine of double predestination merits this designation – God has decided before the beginning of time who will be saved and who damned, and it is not up to us to question his sovereign will. Jonathan Edwards (1703-1758), who began his career as a Puritan minister in

Northampton, Massachusetts, and ended up as president of the college that became Princeton University. He was fiercely committed to Calvinist orthodoxy (rather in tension with his role in the First Great Awakening, which tried to save as many as possible to faith in Jesus Christ). He was author of the famous sermon „Sinners in the Hands of an Angry God”, which describes the saved in heaven (there through no merit of their own) looking down on those tormented in hell (there for no fault of their own), and praising God for his justice. I would award Edwards’ sermon the prize of author of the most repulsive document in the history of Christian thought. The only candidate who might capture that prize from Edwards would be Gregory of Rimini (1300-1358), who wrote that unbaptized children, innocent of sin, would not only be permanently confined to limbo where they suffer from being deprived of the presence of God (as Thomas Aquinas taught), but would suffer positive pain. There has been a curious revival of Calvinism in the Southern Baptist Convention. Roger Mason (an Evangelical theologian at Baylor University) authored *Against Calvinism* (2011), in which he described the Calvinist divinity as „loathsome”, a God whom he could not worship. Personal disclosure: I call myself a „Lutheran, but” – actually several buts. I do believe in a positively painful version of hell – in which Edwards and Rimini are room-mates.“

#### 4. *Conclusion*

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik has conducted a long dialogue with Franz Rosenzweig, who knew about dialogical life. He founded the International Rosenzweig Society and was his first President. Rosenzweig was exemplary in his dialogical thinking and life. With Eugen, he also experienced that interreligious dialogue is strewn with stumbling blocks. The bulk of his letters to Gritli testify to his appreciation of her love for him as a Jew. They also manifest his great talent in translating and his need to communicate his Jewish specificity. Further, his intrareligious dialogue with Buber proves that friends do not always have to agree. Finally, Eva Jospe’s and Peter Berger’s remarks on the limits of dialogue shed special light to present day manifestations of (religious) fanaticism. With these thoughts, dear Wolfdietrich, I congratulate you with the traditional Jewish wish „until 120,“ in good health and spirit.



Hartwig Wiedebach

## Antilogischer Humor Zu Viktor von Weizsäcker's Parmenides-Deutung

Der Arzt Viktor von Weizsäcker (1886-1957), in seiner Zunft mitunter als Grübler beargwöhnt, hatte zeitweise, durch Windelband bestärkt, eine philosophische Karriere erwogen. Er hielt die beiden Bereiche stets in Verbindung. Sein ärztlicher Umgang mit Krankheit und Gesundheit war zugleich ein Philosophieren in der Spannung zwischen Wahrheit und Nutzen. Sein Philosophieren war zugleich ein Arztsein im Blick auf die, wie er es pointiert ausdrückte: „Verdunkelung“ und „Verkehrtheit“ der Wahrheit. Wann immer nämlich das „Gefäß“ der Wahrheit, sprich „der Mensch mit seinen Organen, leiblich, seelisch oder geistig abwegig, verkümmert, zerbrochen“ ist: Kann dann nicht die Wahrheit – „nicht ihr Instrument, nein sie selbst: kann sie erkranken?“<sup>1</sup> Es schien Weizsäcker, dass die Wahrheit angesichts dieser „Zerbrechlichkeit“ nur im Eingedenken unseres krankgesunden Menschseins schwebend ertastet werden kann. Philosophieren ist dann ein denkender Umgang mit dem Geschehen dieses Menschseins. Das aber verlangt von dem, der hier philosophiert, dass er sein ganzes Vertrauen auf die eigene Befangenheit im Menschsein setzt, und dies nicht, um von ihr loszukommen, sondern als Motor und Gegenstand des theoretischen Bemühens selbst. Sogleich erhebt sich Widerstand; man wittert Unreinheit, Häresie. Und in der Tat ist dieser Verdacht nicht ganz unbegründet. Also trotz der krankgesunde Philosoph der Witterung und hält an seiner Wahrheitssuche fest. Er fügt sich der Macht der Befangenheit, in der Hoffnung, eben dadurch momentweise einen unbefangenen Blick auf das Menschsein zu erlangen. In zwei Aufsätzen, 1923 und 1943, hat Weizsäcker seine hoffnungsvolle Resignation unter dem Titel „Das Antilogische“ erörtert.<sup>2</sup> Meine Skizze setzt einen einzelnen Aspekt ins Profil.

<sup>1</sup> Viktor von Weizsäcker, „Krank und Arzt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von P. Achilles, D. Janz, M. Schrenk, C.F. v. Weizsäcker, 10 Bde., Frankfurt a. M. 1986 ff. [im Folgenden GS I-X], V 221-244, hier: 221, ebd. der Ausdruck „Zerbrechlichkeit“.

<sup>2</sup> GS II 368-394 [1923] und GS VII 316-322 [1943]. Vgl. zum 2. Text die Erläuterungen in der Neuedition von Rainer-M. E. Jacobi, in: *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft*, 3 (2016), S. 107-120. In den vorliegend relevanten Passagen besteht keine Differenz zu GS VII.

*Das Nichtseiende*

„Solange wir aber leben, können wir das Leben nur durch seinen Widerspruch ertragen, indem wir dadurch nämlich wissen, daß das Nichtseiende auch nicht ist.“

Mit dieser Äußerung endet Weizsäckers zweite Erörterung des „Antilogischen“ von 1943 (GS VII 322). So etwas lässt man entweder als ein Geheimorakel auf sich beruhen, oder man geht einen begrifflichen Umweg, um es zur Klarheit zu bringen. Nun ist der Satz in zumindest einem Punkt unmissverständlich: Er spricht davon, wie wir „das Leben [...] ertragen“ können. Das ist ernst. Wagen wir also den Umweg. Ich beschränke mich auf das unverzichtbare Minimum. Aus dem textlichen Umfeld nutze ich kaum mehr als den letzten Absatz, den unser Rätselsatz seinerseits abschließt, denn er gibt eine Art Summe des Aufsatzes insgesamt.

Auf den anderthalb Seiten zuvor formuliert Weizsäcker eine Reihe von Satzpaaren, um das, was er „Antilogik“ nennt, zu illustrieren. In jedem Paar sollen die Einzelsätze – ich nenne sie a) und b) –, „obwohl sie einander klar widersprechen, beide gleiche Überzeugungskraft“ haben (321). Das sind zum einen naturphilosophische Behauptungen: a) „Nichts wiederholt sich, alles ist neu“; b) „Alles kehrt wieder, nichts ist neu“. Oder: a) „natura non facit saltus“ (Klassische Physik); b) „natura facit saltus“ (Physik seit der Quantentheorie; ebd.). Jedes a) und jedes b) leuchten ein; dennoch schließen sie sich gegenseitig in bestimmter Hinsicht aus. Es scheinen also nicht beide wahr sein zu können.

Weizsäcker gibt auch klinisch-biographische Proben. Mitunter sei es, so schreibt er, geboten, mit Kranken über ihre Träume zu sprechen. Dabei zeige sich: a) Bei manchen Patienten offenbart der „Traum überhaupt erst den rechten und guten Sinn ihres Wachlebens“ (322). b) Bei anderen sind die Träume derart „sinnlose Schäume, daß man daraus nur die wirkliche Sinnlosigkeit ihres wachen Lebens ableiten kann“. Die therapeutische Konsequenz lautet: „Die ersten muß man ermutigen, ihr Leben zu verteidigen, den zweiten aber raten, es zu ändern, da sie ihr Rennen nicht gewinnen können. Die einen denken zuviel an den Tod, die anderen aber zu wenig. Und auch dieser Gegensatz birgt Antilogik“ (ebd.).

Ich lasse die logischen Differenzen zwischen diesen Beispielen außer Acht.<sup>3</sup> Dann bedeutet „Antilogik“ offenbar: Das Leben lässt uns weder als

<sup>3</sup> So lässt sich allenfalls bei den naturphilosophischen Antinomien fragen, ob sie unmittelbar vom Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs betroffen sind. Das thera-

Naturwissenschaftler noch als Patienten oder Therapeuten zur Ruhe kommen; ständig spielt es dem Grundsatz, kohärente Modelle zu suchen, einen Streich. Hierauf folgt nun der letzte Absatz. Ich lasse einige Zeilen aus, die nicht zum Kern der Aussage gehören.

„Ist man einmal in der aufgeräumten Stimmung, dies alles ganz natürlich zu finden, dann findet sich auch die Heiterkeit, welche manche Gespenster der Logik ihres Schreckens beraubt. Ich denke hier an die beängstigenden Behauptungen des Parmenides, wie die, daß es keine Vielheit, keine Bewegung und keinen Raum gibt. Dies [...] lief darauf hinaus, daß es in unserer Welt nicht möglich ist, zur Wahrheit zu kommen, es sei denn, wir stürben an ihr. Nun aber wäre damit, käme es auf die Wahrheit in der Welt an, mit ihr auch die Schöpfung und die Offenbarung Gottes dahin. Und das hat Parmenides bestimmt nicht gemeint. Denn: *contra Deum nemo nisi Deus ipse*.<sup>4</sup> Vielmehr wollte er sagen: da es das Nichtseiende nicht gibt, ist auch die Welt kein Schein, sondern das erscheinende Sein. Solange wir aber leben, können wir das Leben nur durch seinen Widerspruch ertragen, indem wir dadurch nämlich wissen, daß das Nichtseiende auch nicht ist.“ (322)

Eine bündige Erklärung ist durch die Dialektik der Sache ausgeschlossen. Ich schlage vor, das Ganze mit der Haltung zu lesen, die am Anfang ausgesprochen wird, nämlich in der „Heiterkeit, welche manche Gespenster der Logik ihres Schreckens beraubt“. Es ist ein Anflug sokratischer Ironie bei Weizsäcker. Das ist hier ein Humor, der nicht in Widerspruch zum Ernst steht, sondern der seinerseits ernst macht. Es ist ein Ernst, der über seine eigenen Prinzipien hinausblickt, der sich selbst das Düstere nimmt und dadurch den Ernst des Lebens ertragen hilft.

Zunächst wird in den beiden letzten Sätzen zwischen a) einem Nicht-Seienden und b) dem Sein dieses Nicht-Seienden unterschieden. Man hat dann a) etwas genau Benanntes, das jedoch, wenn man nachdenkt, auf ein Nicht-Sein hindeutet, z. B. „Mangel an etwas“. Dieses „etwas“, z. B. Wasser, ist dann nicht da, aber man spürt: Es sollte da sein. Damit bleibt aber noch offen, wie sich dieses Nicht-(Da)Sein auf b) jene Art von Sein bezieht, das

peutische Beispiel zeigt nur dann einen Widerspruch, wenn man ein Gesetz über den Sinn von Träumen voraussetzt oder für möglich hält.

<sup>4</sup> „Niemand kann Gott Paroli bieten außer Gott selbst“, so die der Lesart Weizäckers entsprechende Paraphrase dieser Sentenz, die er auch dem ganzen Text voransetzt (GS VII 316). Sie ist, abgesehen von der Großschreibung bei „Deum/Deus“, Goethes Motto für das vierte Buch von *Dichtung und Wahrheit*.

wir in der alten Frage nach dem Sein alles Seienden zur Sprache bringen. Es ist die Frage, ob etwas *in Wahrheit* ist, oder nur in Gedanken und sprachlichen Formulierungen. Ist also z. B. der Mangel etwas, das wir auch dann, wenn wir über das bloße Nachdenken und Sprechen hinausgehen, als Sein anerkennen müssen? Wenn ja, dann wäre er ein Aufscheinen von Verneinung, das am Sein teilhat. Wenn nein, dann wäre das (bloß) gedachte Nicht-Sein in Wahrheit nichts. Folglich kann man 1) ein Nicht-Seiendes denken, das in Wahrheit ist, und 2) ein Nicht-Seiendes, das in Wahrheit nicht ist. Weiter unten wird das konkreter.

Nun, ebenfalls noch als Vorbereitung, eine sprachliche Klärung: Das Ende des letzten Satzes: „[...] daß das Nichtseiende auch nicht ist“, lässt sich auf zwei Weisen lesen.

1. Als *Erweiterung* unseres Wissens vom Nichtseienden: Das Nichtseiende ist, aber es ist *zugleich* nicht. Dann läge die Betonung auf „auch“, etwa so: „[...] daß das Nichtseiende *auch* nicht ist.“
2. Als *Bekräftigung*: Das Nichtseiende ist *tatsächlich* nicht. Dann läge die Betonung auf „nicht ist“, etwa so: „[...] daß das Nichtseiende auch [tatsächlich] *nicht ist*“.

Da es in dem vorliegenden Absatz um Parmenides geht, der den für unser Alltagsdenken so merkwürdigen Satz aufgestellt hat: „Das Nichtseiende ist nicht“,<sup>5</sup> schlage ich die zweite Lesung vor. Weizsäcker bekräftigt die Behauptung „Das Nichtseiende ist nicht“, indem er sagt: Im Leben selbst hilft es uns zu wissen, „daß das Nichtseiende auch [tatsächlich] nicht ist“.

Die entscheidende Frage ist nun: Worin liegt der *Widerspruch*, von dem er davor spricht? Der Widerspruch also, durch den allein wir „das Leben ertragen“ können, „solange wir leben“? Hier beginnt unser Umweg.

Das Leben ist für Weizsäcker zwar nicht leicht zu begreifen, aber doch zunächst *kein* Widerspruch. Leben ist Bewegung, das heißt: Es ist das unablässige Wirklichmachen von etwas, das nicht ist. Wer sagt: „Ich bin durstig“, spricht einen Mangel als sein „ich bin“ aus: Ihm fehlt Wasser. Sein momentanes Dasein ist durch diesen Mangel bestimmt. – Wenn man Studenten im Hörsaal fragt: „Wieso seid Ihr hier?“ dann kommen (hoffentlich) einige zu der Aussage: „Weil wir etwas lernen wollen“. Es fehlt ihnen an Wissen.

<sup>5</sup> So ganz offensichtlich Weizsäckers Auffassung des Parmenides-Fragments DK 28 B 6, w2: ... μηδέν δ' ουκ εστιν. – Ein differenziertes Literaturreferat muss unterbleiben. Ich verweise als eine wegleitende Anregung nur auf Michael Theuvsen, „Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a“, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1992, S. 89-130.

Auch sie sprechen den Grund ihres Daseins im Hörsaal als einen Mangel aus. Solche Äußerungen fallen in der Regel nicht auf. Erst die Reflexion zeigt ihre eigentümliche Logik. Wir haben dabei 1) ein dynamisches Geschehen im Sinn. Und wenn wir 2) die Ursache dieses Geschehens benennen wollen, so tun wir das in Form einer Negation („Ich bin durstig: ohne genügend Wasser“, „Ich will lernen: Ich bin wenig- oder un-wissend“).

Man sieht daran, was Weizsäcker das „ungelebte Leben“ nennt. Damit meint er, etwas abseits von der gewöhnlichen Sprechweise, nicht etwa unsere verpassten Lebenschancen. Es ist ein logischer Sachverhalt. „Ungelebt“ heißt, dass jenes Nicht-Sein (von Flüssigkeit, von Wissen) eine Bewegung anregt. Unser Leben entspringt am Nicht-Gelebten. Wir sprechen davon als einem subjektiven Antrieb. Wir wollen, sollen, müssen, können oder dürfen etwas (nicht durstig sein: trinken, nicht unwissend sein: lernen). Es sind Weizsäckers „pathische Kategorien“. Das jedoch, was den Antrieb befriedigt und zum Erlöschen bringt, ist, rein von der inneren Dynamik dieses Lebens her gesehen, nicht da. Gerade sein Nicht-Sein ist da: in jenen Antriebsempfindungen und -äußerungen, unserer leiblichen oder geistigen Bedürftigkeit. Unser Leben ist ein Werden zu etwas, das gegenwärtig nicht ist, sprich: Wir sind Veränderung, aber mit *Richtung*. Diese Richtung wiederum *ist da*, und zwar *im Nichtsein* dessen, das uns mangelt. Bleibt es unverändert bei diesem Nichtsein, so kann das gefährlich werden. In dieser Spannung eines daseienden Nicht-Seins leben wir. Das klingt zwar nach Widerspruch, ist aber keiner. Es ist nur das konsequente Auseinanderlegen unseres Befindens.

### *Im Zwielight*

Jetzt erst kommt der Widerspruch, von dem Weizsäcker redet. Parmenides hatte gesagt: „Das Nichtseiende ist nicht“. In unserem Zusammenhang heißt das: Wenn das (in der Reflexion erkannte) Nichtseiende in Wahrheit nicht ist, dann ist auch das (ebenfalls in der Reflexion erkannte) „ungelebte Leben“ in Wahrheit nicht. Es ist nun kein seiendes Nicht-Sein, sondern schlicht nichts, nihil negativum. Und jedes Gewährenlassen eines solchen Ungelebten als Antrieb steht im Verdacht, dieses völlige Nichts durch erlogenen Schein zu vertuschen. Sind also „Mangel an Flüssigkeit“ oder „Unwissen“ nur Illusionen? Unser Müssen, Wollen, Sollen, Können und Dürfen bloße Phantasmen?

Nehmen wir das ernst. Dann scheint es sinnlos, im Leben auf Wahrheit zu hoffen, denn im Leben ist unweigerlich vieles wirksam und in diesem Sinn da, das „nicht ist“. All das hat nun kein wahres Sein, sprich: Es ist

schlechter Schein. Wir halten ihn zwar für wirklich, solange wir leben, aber er ist falsch. Das meint Weizsäcker, wenn er sagt, dass es auf dieser Basis „in unserer Welt nicht möglich ist, zur Wahrheit zu kommen“ – mit einer Einschränkung: „es sei denn, wir stürben an ihr“. Denn „Sterben“ bedeutet: Die *Schein*-Logik des Lebens verschwindet. Die Wahrheit wird real. Warum? Weil uns nun nichts mehr mangelt. Wahres Sein ist unbewegt und eins. Der alles Lebende solidarisch zur Einheit bringende Tod macht's möglich: Das Nichtseiende ist nicht.

Verblüffend ist: Genau diese Auffassung vertritt auch Weizsäcker (Kern seiner „Thanatosophie“<sup>6</sup>). „Die Illusion ist also die Bedingung meiner Existenz in der Welt, ohne den Schleier der Maja wäre ich verloren.“<sup>7</sup> Er zweifelt den Satz des Parmenides *nicht* an, obwohl das ungelebte Leben für ihn zentrale Bedeutung hat! Lassen sich da noch eine destruktive Skepsis, ja Zynismus und Verzweiflung verhindern? Nur dann, wenn man es schafft, das Leben als einen „sehr ernsten Scherz“ (Goethe), als ein Versteckspiel zu erkennen. Wohl ist es dann immer noch ein illusionärer Schein, aber dieser Schein vertuscht die Wahrheit nicht mehr, sondern die Wahrheit *verbirgt sich* hinter ihm. – Sehen wir näher zu.

Zunächst historisch: Parmenides hat sich trotz seiner Seinserkenntnis mit der ganz ‚normalen‘ Welt beschäftigt. Das hat bereits seine antiken Ausleger umgetrieben. Er sprach von Phänomenen und Sachverhalten, in denen Vielheit, Bewegung, Werden, und damit das Nicht-Sein nicht geleugnet werden können. Solche Dinge kommen zwar, so stellt er fest, nur in den „Meinungen der Sterblichen“ vor, „denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt“. Aber, so lässt er die ihn belehrende Göttin sagen: „Gleichwohl wirst du auch hinsichtlich dieser Meinungen verstehen lernen, daß das Gemeine gültig sein muß, insofern es allgemein ist“.<sup>8</sup>

Das erscheint angesichts der sonst so kompromislosen Wahrheitssuche des Parmenides als zwielichtig. Und Weizsäcker würde das bestätigen. „Richtig“, könnte man ihn fiktiv sagen lassen, „aber gerade diese Zwielichtigkeit ist lebensnotwendig.“ – So etwas geht nur, wenn jener Satz „Das Nichtseiende ist nicht“ zwar wahr, aber nicht in jeder Hinsicht allein gültig ist. Es gibt Geltungsbereiche – die des „allgemeinen“ Meinens –, in denen das wahre Sein in die Verborgenheit zurücktritt. Wenn man das nicht (an-)er-

<sup>6</sup> So der von Weizsäcker kurz angedeutete Alternativ-Titel seiner *Pathosophie* (GS X 504).

<sup>7</sup> Aus einem Vorlesungsmanuskript vom Wintersemester 1945/46 über Schwindelerfahrung (Mitteilung von Fabian Stoermer).

<sup>8</sup> DK 28 B 1, 29-32, Übers. Jaap Mansfeld in: *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1999, Bd. 1, S. 314 f.

kennt, bleibt Parmenides' Ausspruch ein „Gespenst der Logik“, das uns mit „Schrecken“ bedroht. Der Schreck verschwindet nur, wenn man Parmenides ohne Zwang zur Ein-Eindeutigkeit liest. Wo er vom wahren Sein spricht, spricht er nicht von der allgemeinen Meinung. Wo er von der allgemeinen Meinung spricht, redet er nicht vom wahren Sein. Aber es braucht beides: ein synthetisches Lesen also, das beim Ergründen sowohl des Wahren als auch des Gemeinen die verborgene Seite nicht vergißt, ein Lesen, das sich in die Zusammengehörigkeit mit dem Anderen hinein er-innert. Es wechselt zwischen den Verborgenenheiten, einerseits der Wahrheit vor dem Gemeinen, andererseits des Gemeinen vor der Wahrheit. Es ist eine Freude am Zwielicht, und sie hat etwas durchaus Heiteres an sich. Wer diesen Unernst aushält, kommt eben dadurch dem Ernst des Lebens auf die Spur. Gehen wir den schwierigen Gedanken noch einmal durch!

In der „Meinung der Sterblichen“ ist die Welt *da*, das leugnet Parmenides nicht. Sie hat im gewöhnlichen Leben also, wie immer scheinhaft, eine besondere Form von Sein. Nun bedenkt, so Weizsäckers Annahme, Parmenides sehr wohl, dass er selbst ein Sterblicher ist. Er beansprucht nicht, als Gott zu denken (*nemo contra Deum nisi Deus ipse*) – wenn auch unter göttlicher Belehrung! Also sucht er trotz seines Wissens um die Wahrheit Bodenhaftung im gewöhnlichen Leben und Meinen. Dabei geht ihm jenes Verhältnis der beiden Verborgenenheiten auf. Auf einen Dreischritt gebracht:

1. Die Welt stellt im gewöhnlichen Leben eine besondere Form von Sein dar: das Sein eines Scheins, denn an ihr und in ihr tritt ein Nichtsein in Erscheinung. Man kommt im Leben nicht umhin, diesen Schein für wahr zu halten.
2. Die Erkenntnis des Seins hinter dem Schein aber zeigt: „Das Nichtseiende ist nicht“.
3. Im Leben ist das unweigerlich ein Widerspruch. Man muss daher humorvoll mit ihm umgehen. Man muss beide Wahrheiten gegen den Strich lesen. Wenn für uns Lebende an der Welt notwendig ein Nichtsein in Erscheinung tritt, dann kann ironischerweise gerade die Wahrheit des dahinter liegenden Seins diese Welt im Kern *nicht* gefährden. Denn weil dieser verborgenen Wahrheit zufolge das Nichtseiende gar nicht ist, so entfaltet es auch keine vernichtende Wirkung. Was in Wahrheit nicht ist, kann in Wahrheit nichts gefährden.

Hier wird die Ironie plastisch. Zwar ist nun die Welt immer noch Illusion, aber nicht mehr *nur* Illusion. Sie verbirgt nur die zeitlose Wahrheit des Seins.

Und es gilt auch das Umgekehrte: Die Wahrheit des Seins, in aller Klarheit für sich in den Blick genommen, verbirgt die Welt. Der strikte Wahrheitsdogmatiker ist in seiner Art unanfechtbar. Es braucht diese Dogmatik, denn sie („das Nichtseiende ist nicht“) spricht sich selbst ein mögliches Wirken in der Welt ab. So schützt sie ihrerseits das, was ihr in ihrer Klarheit verborgen bleiben muss. Der Schein der Welt hat Bestand – und zwar solange und nur solange wir in jeder der beiden Sichtweisen zu verharren, ja auf Momente einseitig zu werden verstehen. Dann erst haben wir in vollem Ernst die für das Leben unverzichtbar notwendige, wechselseitige Verborgenheit von Welt-Illusion und Wahrheit, von Schein und Sein.

Das wird zur Aufgabe. Die Welt unseres Lebens und das wahre Sein verlangen, ihre unauflösliche Ambivalenz, nicht etwa plakativ aufzudecken, wohl aber mit Takt zu erforschen. Denn die Freude am Zwielight ist für sich genommen kein Lebensinhalt. Er muss ihr aus der aktuellen Wirklichkeit einer menschlichen Situation heraus zuwachsen. Um Lebendes zu erforschen, muss man sich – auch als Philosoph! – am Leben beteiligen. Man weiß ja nun mit dem ironisch-humorvoll gelesenen Parmenides: die Wirklichkeit ist zwar Schein, aber kein Phantasma. Das Zwielight hat Bestand. Die Welt ist eine Manifestation, ein Scheinen in sich selbst. In Weizsäckers äußerst verkürzter Formulierung: Dies „wollte er [Parmenides] sagen: da es das Nichtseiende nicht gibt, so ist auch die Welt kein Schein, sondern das erscheinende Sein“. Auf dieses Erscheinen dürfen wir trauen. Gerade die harte Prinzipienlogik des Parmenides liefert dazu ironischerweise die Grundlage. Damit sind wir bei unserem Rätselsatz angelangt: „Solange wir aber leben, können wir das Leben nur durch seinen Widerspruch ertragen, indem wir dadurch nämlich wissen, daß das Nichtseiende auch nicht ist.“

Dirk Stederoth

## Das Runde in den Ecken der Praxis

Schmied-Kowarzik als Schiedsrichter zwischen Adorno und Krahl

Ein Gespräch

Am 22.09.1968 fand vor der Frankfurter Paulskirche eine Demonstration von Studierenden gegen die Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an den senegalesischen Staatspräsidenten und Schriftsteller Léopold Sédar Senghor statt, die in der Öffentlichkeit recht negative Reaktionen nach sich zog. Da die Demonstrierenden u. a. wiederholt den Nazi-Gruß gegenüber der Polizei skandierten, fassten einige Besucher der Veranstaltung die Demonstration als eine rechtsgerichtete Aktion gegen die Buchpreisverleihung an einen afrikanischen Schriftsteller auf. Am folgenden Tag trafen sich abends im Haus Gallus Theodor W. Adorno, Ludwig von Friedeburg, Jürgen Habermas, Werner Hofmann, Hans-Heinz Holz, Hans-Jürgen Krahl, Kurt Lenk und Karl Dietrich Wolff zu einer Podiumsdiskussion zum Thema „Autoritäten und Revolution“, wobei im Nachgang der besagten Aktion insbesondere die mangelnde Beteiligung kritischer Intellektueller (gemeint waren insbesondere Adorno und Habermas) an den Aktionen der Studentenbewegung und mithin implizit das Verhältnis von Theorie und Praxis im Zentrum der Diskussion stand.<sup>1</sup>

Mal angenommen, die Protagonisten des Podiums wären nach der Veranstaltung noch mit einigen interessierten Zuhörern in ein nahegelegenes Lokal gegangen; einmal weiter angenommen, ein junger Hochschulassistent aus Bonn, der neben seiner 1963 in Wien abgeschlossenen Dissertation über den späten Schelling auch 1965 einen Aufsatz über das Theorie-Praxis-Verhältnis bei Marx, Kierkegaard und Schelling publizierte, hätte sich an diesem Wochenende von seinen abschließenden Arbeiten zum zweiten Band seiner mit Dietrich Benner gemeinsam erarbeiteten *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik*<sup>2</sup> losgerissen, wäre auf die Frankfurter Buchmesse gefahren und hätte angesichts der Ereignisse nicht nur an der Diskussion im Haus

<sup>1</sup> Eine Abschrift der Diskussion findet sich in: W. Kraushaar (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2, Hamburg 1998, S. 458-470.

<sup>2</sup> D. Benner, W. Schmied-Kowarzik, *Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik II: Die Pädagogik der frühen Fichteaneer und Hönigswalds. Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehungsphilosophie*, Ratingen, Kastellaun, Düsseldorf 1969.

Gallus teilgenommen, sondern ebenfalls an dem anschließenden Lokalge-  
lage; dies alles angenommen, hätte es dazu kommen können, dass, nachdem  
die Trinkgesellschaft sich schon fast aufgelöst hat, sich lediglich bei drei Per-  
sonen ein noch so umfängliches Maß an Inhalt in den Gläsern befand, dass  
sie dies unmöglich in einem Zuge hätten bewältigen können und so ganz  
unverhofft in ein abschließendes Gespräch verwickelt worden wären. Auch  
wenn ein solches Gespräch zwischen Theodor W. Adorno, Hans-Jürgen  
Krahl und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik nie stattgefunden hat, hätte es  
doch stattfinden können und wenn, dann irgendwie in der folgenden Weise:

**Krahl:** Herr Adorno – darf ich mir erlauben, Sie danach zu fragen, warum  
Sie heute Abend so ungewöhnlich schweigsam und passiv, ja geradezu milde  
waren, hatte ich doch im Nachklang der gestrigen Aktion an der Paulskirche  
gerade von Ihnen umfänglichste und schärfste Kritik erwartet, weiß ich doch  
um Ihre mehr als ambivalente Position gegenüber solchen Aktionen wie der  
gestrigen.

**Adorno:** Herr Krahl, nicht jeder der schweigsam und – aus Ihrer Sicht –  
passiv sich verhält, ist dadurch schon gleich milde gestimmt. Recht haben  
Sie gleichwohl, dass ich heute Abend *erbärmlich funktionierte, oder viel-*  
*mehr nicht funktionierte; vor allem, daß ich mich viel zu sehr auf die per-*  
*sönliche Ebene begab, anstatt die Sache von Anbeginn politisch durchzu-*  
*diskutieren [...]* – es war ganz einfach ein Maß an physischer Erschöpfung,  
das mir die Reaktionsfähigkeit raubte. So etwas ist bei mir abends nicht ganz  
selten und hängt wohl mit Besonderheiten meines physischen Haushalts zu-  
sammen.<sup>3</sup> Dass ich vielleicht etwas milder als sonst erschien, hat gleichwohl  
weder mit der Erschöpfung noch damit zu tun, das ich solchen Aktionen wie  
der gestrigen jetzt irgendwie mehr Sinn als bisher könnte abringen, denn: *So*  
*genau ich weiß, daß die Studenten eine Scheinrevolte betreiben und das eige-*  
*ne Bewußtsein der Unwirklichkeit ihres Treibens durch ihre Aktionen über-*  
*täuben, so genau weiß ich auch, daß sie, und die Intellektuellen überhaupt,*  
*auf der Plattform der deutschen Reaktion die Rolle der Juden übernommen*  
*haben.*<sup>4</sup> Wenn ich Ihnen also milde erschien, dann lediglich aus letzterem  
Grunde und keineswegs deshalb, weil mir erstere Einschätzung irgendwie  
entfallen wäre. Und wenn Sie offenbar eine entschiedeneren Reaktion meiner-  
seits befürchtet, ich möchte meinen, in ödipaler Manier vielleicht gar erhofft

<sup>3</sup> Alle kursivierten Passagen im folgenden Gespräch stellen Originalzitate der Protago-  
nisten dar. Hier: Th. W. Adorno, „Brief an Günter Grass. 4. November 1968“, in: W.  
Kraushaar (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2, S. 472.

<sup>4</sup> Ebd., S. 473.

hatten, so kann ich Ihnen, durch den frischen Wein von meiner Erschöpfung fast wieder genesen, gern noch ein paar Sätze über meine Sicht dieser Dinge hinzufügen. Hinsichtlich des falschverstandenen Primats der Praxis, der in solchen Aktionen sich ebenso kundtut wie in der selbstherrlichen Kritik an denen, die, sie mitzutragen, sich standhaft weigern, kann ich nur sagen: *Falsche Praxis ist keine. Verzweiflung, die, weil sie die Auswege versperrt findet, blindlings sich hineinstürzt, verbindet noch bei reinstem Willen sich dem Unheil. Feindschaft gegen Theorie im Geist der Zeit, ihr keineswegs zufälliges Absterben, ihre Ächtung durch die Ungeduld, welche die Welt verändern will, ohne sie zu interpretieren, während es doch an Ort und Stelle geheißen hatte, die Philosophen hätten bislang bloß interpretiert – solche Theoriefeindschaft wird zur Schwäche der Praxis. Daß dieser Theorie sich beugen soll, löst deren Wahrheitsgehalt auf und verurteilt Praxis zum Wahnhafsten; das auszusprechen ist praktisch an der Zeit.*<sup>5</sup>

**Krahl:** Das, was Sie jetzt sagen, Herr Adorno, ist exakt das, was ich heute Abend erwartet hatte, weshalb ich mir erlaube, jetzt darauf zu reagieren, obgleich ich heute Abend ja diesbezüglich schon manches ausgeführt habe, das zu wiederholen mir allerdings wichtig erscheint, obgleich ich mich für solche Wiederholungen hinwiederum entschuldigen möchte. *Ja, wir haben diese Aktion schlecht vorbereitet. Aber jeder kennt den Grund. Die Massenaaktionen gegen die Notstandsgesetze haben auf die vorhandenen Organisationsstrukturen im SDS zersetzend und chaotisierend gewirkt. Wir sind im Augenblick wirklich schlecht organisiert. [...] Zum zweiten – besonders bezogen auf die Aktion gegen Senghor –, auch sie war aufklärerisch aus den genannten Gründen sehr schlecht vorbereitet. Die Frage ist aber doch, ob trotz der überwiegend negativen Reaktionen, die nach diesen Aktionen zu erwarten sind, nicht gerade solche Aktionen einen Aufklärungsprozeß auslösen können. Wir selbst müssen doch überhaupt erst das Potential schaffen, das diese Aufklärung besorgt. Diese Aktion selbst kann durchaus im nachhinein aufklärend wirken.*<sup>6</sup> Und wenn der philosophierenden Charaktermaske des französischen Imperialismus, der mit Goethe im Kopf und dem Maschinengewehr in der Hand die ausgebeuteten Massen seines Volkes unterdrückt<sup>7</sup>, hier-

<sup>5</sup> Th. W. Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“ (1969), in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt a. M. 2003, S. 766 f.

<sup>6</sup> Krahl auf dem Podium im Haus Gallus, zit. n.: W. Kraushaar (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2, Hamburg 1998, S. 468/469.

<sup>7</sup> Aus einem Flugblatt des SDS, das bei einem Teach-in am Stand des Diederichs-Verlages, der Senghors Buch *Négritude und Humanismus* verlegte, verteilt wurde, zit. n.: W. Kraushaar (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 1, S. 357.

für auch noch der Friedenspreis des deutschen Buchhandels verliehen wird, dann frage ich mich schon, warum unsere kritischen Intellektuellen, deren Wort aufgrund ihrer Ordinarienwürde weit mehr Gehör geschenkt wird, als dem unsrigen, sich nicht lautstärker gegen solche Schamlosigkeiten wenden, sondern dagegen lieber, wie Sie auch jetzt, diejenigen als wahnsinnig diffamieren, die sich mit solchen Ungeheuerlichkeiten nicht einfach achselzuckend abfinden wollen. Auch wenn Sie, Herr Adorno, wie Sie heute Abend sagten, nicht zu wissen vorgeben, *ob ältere Herren mit einem Embonpoint die richtigen Personen sind, in einer Demonstration mitzumarschieren*<sup>8</sup>, und dann im gleichen Atemzug, auf mich sich beziehend, Ihre *individuellen Rechte*<sup>9</sup> einklagen, an solchen Aktionen nicht teilnehmen zu müssen, dann ist dies Ausdruck eines *fortschreitenden Abstraktionsprozess[es] von der geschichtlichen Praxis*, die Ihre *Kritische Theorie in die kaum noch legitimierbaren Kontemplationsformen der traditionellen Theorie zurückverwandelt*<sup>10</sup> hat.

**Schmied-Kowarzik:** Noch ein Heuriger, bitte.

**Bedienung:** Ein Heu... was, bitte?

**Schmied-Kowarzik:** Wein – ich meinte ein Glas Wein ...

**Bedienung:** Ach so, sehr gern.

**Adorno:** Für mich bitte auch.

**Krahl:** Für mich ebenfalls.

**Adorno:** Sie kommen wohl aus Wien, Herr Schmied-Kowarzik, oder?

**Schmied-Kowarzik:** Nein, aus Bonn, habe aber in Wien studiert und bin dort aufgewachsen, gebürtig allerdings hier nördlich aus Friedberg.

**Adorno:** Ach ja... – dann ist das hier für Sie ja nicht nur Heimat im Bloch-schen Sinne...

<sup>8</sup> Adorno auf dem Podium des Haus Gallus, zit. n. W. Kraushaar (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2, S. 465.

<sup>9</sup> Ebd.

<sup>10</sup> H.-J. Krahl, „Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos“ (1969), in: ders., *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1977, S. 288.

**Schmied-Kowarzik:** Naja, der Blochschen fühl ich mich allerdings mehr verbunden und in ihr ist man, wenn man in ihr ankommt, letztlich überall zu Hause ...

**Adorno:** Da haben Sie allerdings recht. – Doch ich möchte kurz noch auf Ihre Ausführungen zurückkommen, Herr Krahl, und den Vorwurf, in die Kontemplationsformen traditioneller Theorie zurückzufallen, geradewegs an Sie zurückgeben, denn wenn man über ein traditionelles Verhältnis von Theorie und Praxis hinaus will, so bedürfte dies ein Bewusstsein von ihnen, *das beide weder so trennt, daß Theorie ohnmächtig würde und Praxis willkürlich; noch Theorie durch den von Kant und Fichte proklamierten, urbürgerlichen Primat der praktischen Vernunft bricht. Denken ist ein Tun, Theorie eine Gestalt von Praxis; allein die Ideologie der Reinheit des Denkens täuscht darüber.*<sup>11</sup> Wenn nun ich, *ein theoretischer Mensch, der das theoretische Denken als außerordentlich nah an seinen künstlerischen Intentionen empfindet*<sup>12</sup>, *meine Aufgabe immer mehr darin sehe, einfach das anzusprechen, was ich zu erkennen glaube, ohne irgendwelche Rücksichten nach irgendeiner Seite* und damit *eine steigende Aversion gegen jegliche Art von Praxis* zusammengeht, *in der mein Naturell und die objektive Aussichtslosigkeit von Praxis in diesem geschichtlichen Augenblick sich zusammenfinden mögen*<sup>13</sup>, – wenn Sie mir also traditionelle Kontemplation vorwerfen, dann trifft das eher Sie, insofern Sie doch damit einem rein kontemplativ-traditionellen, ideologisch zugespitzten und infolgedessen nicht dialektischen Theoriekonzept anhängen, wenn Sie trotz der theoretisch leicht einsehbaren aktuellen Aussichtslosigkeit für eine revolutionäre Praxis sich einer theoriefernen wildgewordenen Form der Praxis verschreiben und zum guten Schluss mich dann auch noch herausfordern, ich solle mich wider besseren Wissens an einer solchen fehlgeleiteten Praxis beteiligen und letztlich die Folgen, die aus ihr erwachsen, mittragen.

**Krahl:** Herr Adorno, ich glaube Sie teilen *die Ambivalenz des politischen Bewusstseins vieler kritischer Intellektueller in Deutschland, die projizieren, die sozialistische Aktion von links setze das Potential des faschistischen Terrors von rechts, das sie bekämpft, überhaupt erst frei. Damit aber ist jede Praxis a priori als blind aktionistisch denunziert und die Möglichkeit politischer Kritik schlechthin boykottiert, nämlich die Unterscheidung zwischen einer im*

<sup>11</sup> Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, S. 761.

<sup>12</sup> Adorno in einem *Spiegel*-Gespräch vom Mai 1969, zit. n.: W. Kraushaar (Hg.), *Frankfurter Schule und Studentenbewegung*, Bd. 2, S. 620.

<sup>13</sup> Adorno, „Brief an Günter Grass. 4. November 1968“, S. 474.

*Prinzip richtigen vorrevolutionären Praxis und deren kinderkranken Erscheinungsformen in entstehenden revolutionären Bewegungen.*<sup>14</sup> Und was die Kontroverse über Ihre Beteiligung an Aktionen angeht, so bezieht sie sich keineswegs allein auf das Problem privater Praxisabstinenz, sondern das Unvermögen zur Organisationsfrage verweist auf eine objektive Unzulänglichkeit ihrer Theorie, die dennoch gesellschaftliche Praxis als erkenntnis-kritisch und gesellschaftstheoretisch zentrale Kategorie unterstellt.<sup>15</sup> D. h., das Elend der Kritischen Theorie ist auf einer bestimmten Ebene einfach auch das Fehlen der Organisationsfrage [...] Die Erfahrung des Faschismus scheint der Kritischen Theorie und Ihnen, Herr Adorno, suggeriert zu haben, dass kollektive Praxis notwendig bewusstseinsdestruktiv ist, dass sich in kollektiver Praxis geradezu die Klasse zur Masse zersetzt.<sup>16</sup>

**Schmied-Kowarzik:** Wenn ich da kurz einhaken dürfte ...

**Adorno:** Nur ein kurzes Wort noch dazu – danke. *Vernebelt aber Praxis durchs Opiat der Kollektivität die eigene aktuelle Unmöglichkeit, so wird sie Ideologie ihrerseits. Dafür gibt es ein untrüglisches Anzeichen: das automatische Einschnappen der Frage nach dem Was tun, die auf jeglichen kritischen Gedanken antwortet, ehe er nur recht ausgesprochen, geschweige denn mitvollzogen ist. Nirgendwo ist der Obskurantismus jüngster Theoriefeindschaft so flagrant. Sie erinnert an den Gestus des den Paß Abverlangens. Unausdrücklich, doch desto mächtiger ist das Gebot: du mußt unterschreiben. Der Einzelne soll sich ans Kollektiv zedieren; zum Lohn dafür, daß er in den melting pot springt, wird ihm die Gnadenwahl der Zugehörigkeit verheißen. Schwache, Verängstigte fühlen sich stark, wenn sie rennend sich an den Händen halten. Das ist der reale Umschlagpunkt in Irrationalismus.*<sup>17</sup> – Herr Schmied-Kowarzik, entschuldigen Sie bitte ...

**Schmied-Kowarzik:** Aber nein, Herr Adorno, ich bitte Sie – ein kurzes Wort braucht manchmal seine Zeit ... Ich schalte mich auch nur deshalb in Ihr spannendes Gespräch ein, dem ich übrigens gern zuhörte, weil ich denke, dass Sie in Bezug auf die Praxis beide einen Holzweg beschreiten. Was den letzten Punkt betrifft, also die Organisationsfrage, wie Sie es nannten, Herr Krahl, so stimme ich hierin eher Herrn Adorno zu, denn: *Nur das einzelne Individuum kann über sein Selbstverständnis zu einem menschlichen Verhält-*

<sup>14</sup> Krahl, „Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos“, S. 285 f.

<sup>15</sup> Ebd., S. 286.

<sup>16</sup> H.-J. Krahl, „Kritische Theorie und Praxis“ (1969), in: ders., *Konstitution und Klassenkampf*, S. 294.

<sup>17</sup> Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, S. 779.

nis zum Menschen und auf Menschliches hin gelangen: dies ist die unendliche Erziehungsaufgabe des Menschen am Menschen, an sich und am andern. Gesellschaftliches Kollektivverhalten [...] verkennt das Problem von Theorie und Praxis am Individuum in der Gesellschaft. [...] Die Vermittlung von Theorie und Praxis, das über das Verstehen zu sich kommende menschliche Verhalten, muss in jedem Individuum neu sich bewähren. Die „Macht der vereinigten Individuen“, wie Marx es nennt, ist Macht durch die Vereinigung, menschlich kann sie aber nur durch das gesellschaftlich bestimmte Selbstverhältnis der einzelnen Individuen und das Verhalten der Individuen zueinander werden.<sup>18</sup> Dass es sich hierbei um eine unendliche Erziehungsaufgabe des Menschen am Menschen handelt, bedeutet jedoch nicht, Herr Adorno, dass man sie aufgrund der misslichen aktuellen Bedingungen auf die lange Bank der Theorie schieben muss, nur weil die Praxis in unserer Gegenwart noch nicht im vollen Umfang reflektiert ist, wie es durch jene Aufgabe ja allererst erreicht werden soll. Insofern bin ich mit Herrn Krahl und seiner Einschätzung ganz einig, dass es so erscheint, als meinten Sie [a]ngesichts der geschichtlichen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte [...] jegliche Revolutionshoffnungen prinzipiell aufgeben zu müssen, da weder das Proletariat noch sonst eine gesellschaftliche Klasse als revolutionäres Subjekt in Frage kommt, das aus dem Unheils- und Verblendungszusammenhang menschlicher Geschichte befreien könnte. Nur noch die „Kritische Theorie“ allein „setzt Widerstand“, d. h. nur eine Theorie, die die Negativität der gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen zu durchschauen vermag, bietet durch ihren radikalen „Widerspruch die Chance [...], fruchtbar zu werden“, wie Sie<sup>19</sup> sagen. Aber ohne Perspektive auf ein mögliches revolutionäres Subjekt bleibt dem Fruchtbarwerden der Theorie nur der heroische Akt ihrer Selbstbehauptung.<sup>20</sup> Demgegenüber würde ich allerdings an dem Kantschen und in seiner Folge von Marx fortgesetzten Primat der Praxis festhalten wollen.

**Adorno:** Den wohlverstandenen gestehe ich Ihnen gern zu, Herr Schmied-Kowarzik, aber [d]as Falsche des heute geübten Primats der Praxis wird

<sup>18</sup> W. Schmied-Kowarzik, „Marx – Kierkegaard – Schelling. Zum Problem von Theorie und Praxis“ (1965), in: ders., *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana*, Kassel 2016, S. 182.

<sup>19</sup> Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, S. 780.

<sup>20</sup> W. Schmied-Kowarzik, „Karl Marx und die Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis am Vorabend des 21. Jahrhunderts“, in: ders., H. Eidam (Hrsg.), *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, Würzburg 1995, S. 28.

*deutlich an dem Vorrang von Taktik über alles andere. Die Mittel haben zum Äußersten sich verselbständigt. Indem sie reflexionslos den Zwecken dienen, haben sie diesen sich entfremdet. So fordert man allerorten Diskussion, zunächst gewiß aus anti-autoritärem Impuls. Aber [j]eweils dominierende Cliques haben vorweg die von ihnen gewollten Ergebnisse parat. Die Diskussion dient der Manipulation. Jedes Argument ist auf die Absicht zugeschnitten, unbekümmert um Stichhaltigkeit. [...] Der Diskussionsgegner wird zur Funktion des jeweiligen Plans [...], der Publizität zuliebe, deren Anhänger sie sind: Pseudo-Aktivität vermag einzig durch unablässige Reklame sich am Leben zu erhalten.<sup>21</sup>*

**Krahl:** In einer Hinsicht kann ich Ihnen recht geben, Herr Adorno, denn auch ich fordere eine *stabilisierende Differenzierung von Organisation und Aktion*, um aus einer Phase herauszutreten, in der die Studentenbewegung aus Identitätsangst auf eine Aktionshektik verwiesen war, die sie zwar vor dem Verfall bewahrte, es aber nur erlaubte, kurzfristige Taktiken und Techniken von Aktionsformen zu diskutieren, hingegen objektiv keine kollektive Erkenntnischance zur Entwicklung langfristiger sozialrevolutionärer Strategien für die Metropolen bot.<sup>22</sup> Demgegenüber geht es dem SDS und mir um zweierlei Entwicklungsperspektiven, einmal die *arbeitsteilige Dezentralisierung in langfristige strategische Projekte [...]* (Lehrlings- und Betriebsarbeit, revolutionäre Berufspraxis, kommunistische Organisation der Überbauberufe, Mobilisierung der Techniker, Ingenieure und Naturwissenschaftler/Technologie-Projekte etc.) und zweitens die *zentrale[] politische[] Kaderorganisation [...]*. Parteilichkeit und Verbindlichkeit müssen die praktischen Kriterien dieser Kader sein, wenn der Reproduktion bürgerlicher Anarchie atomisierter Individuen in der Organisation des politischen Kampfes ein Ende gesetzt werden soll, die der Erarbeitung langfristiger Aktionsstrategien entsprechende *obligatorische Delegation langfristiger Funktionen möglich sein soll und sich die Theorie von der chaotischen Mannigfaltigkeit subjektiver Meinungen zur politischen Einheit objektiver Wahrheit, von der unverbindlichen Diskussion über diesen oder jenen taktischen Weg zur materiellen Gewalt des politischen Richtungskampfes präzisieren soll.*<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, S. 770 f.

<sup>22</sup> H.-J. Krahl, „Zur Ideologiekritik des antiautoritären Bewusstseins“ (1969), in: ders., *Konstitution und Klassenkampf*, S. 294.

<sup>23</sup> Ebd., S. 282.

**Adorno:** Herr Krahl! *Gewalt [...] ist nach der Erfahrung des nationalsozialistischen und stalinistischen Grauens und angesichts der Langlebigkeit totalitärer Repression unentwirrbar verstrickt in das, was geändert werden mußte. [...] Entweder die Menschheit verzichtet auf das Gleich um Gleich der Gewalt, oder die vermeintlich radikale politische Praxis erneuert das alte Entsetzen. Schmähsch wird die Spießbürgerweisheit, Faschismus und Kommunismus seien dasselbe, oder die jüngste, die ApO hülfle der NPD, verifiziert [...]. Wer nicht den Übergang zu irrationaler Gewalt mitvollzieht, sieht in die Nachbarschaft jenes Reformismus sich gedrängt, der seinerseits mitschuldig ist am Fortbestand des schlechten Ganzen.*<sup>24</sup>

**Schmied-Kowarzik:** Meine Herren! Nicht nur um Ihre Kontroverse etwas zu beruhigen, möchte ich die Frage in den Raum stellen, ob sich Ihre polaren Positionen nicht doch in einem gewichtigen Punkt zusammenbinden lassen – ich meine das Feld von Erziehung und Bildung, denn für Sie, Herr Adorno, sind Erziehung und Bildung ja nicht nur Gegenstand der Kritik, wie Sie sie in der „Theorie der Halbbildung“<sup>25</sup> vorgetragen haben, sondern zugleich mit der Aufgabe betraut, *daß Auschwitz nicht noch einmal sei*<sup>26</sup>. Und auch die Perspektive des SDS und Ihre, Herr Krahl, mündet recht verstanden doch in ein Projekt kritischer Bildung, wenn Sie nicht nur unmündige Parteikader, sondern selbstbestimmte kritische Subjekte auszubilden beabsichtigen. – Nur nebenbei: Kennen Sie eigentlich Heinz-Joachim Heydorn, Herr Adorno, ein kritischer Bildungstheoretiker, der seit Jahren hier an der Hochschule für Erziehung lehrt, die ja meines Wissens mittlerweile der Universität angegliedert wurde. Er war übrigens nach dem Krieg Mitbegründer und erster Vorsitzender des SDS, Herr Krahl. Sie sollten mit ihm unbedingt einmal in diesen Fragen Kontakt aufnehmen. – Um aber auf das zwischen Ihnen vermittelnde Feld von Bildung und Erziehung zurückzukommen, so liegt m. E. die *Dialektik der Bildung [...] in ihrem unaufgebbaren Bemühen um die Selbständigkeit des Geistigen gegenüber dem Zugriff der Vergesellschaftung, ein Bemühen, das zugleich aber Selbsteinordnung in die gesellschaftliche Aufgabe bedeutet, die bestehenden entmenschlachten Verhältnisse auf eine menschlichere Gesellschaft hin umzuwälzen.*<sup>27</sup> *Dass diese Umwälzung nicht*

<sup>24</sup> Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis“, S. 769 f.

<sup>25</sup> Vgl. Th. W. Adorno, „Theorie der Halbbildung“, in: ders., *Soziologische Schriften I*, Frankfurt a. M. 1979, S. 93-121.

<sup>26</sup> Th. W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“ (1966), in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, S. 674.

<sup>27</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Dialektische Pädagogik*, München 1974, S. 94; Neuaufgabe: *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, Kassel 2008.

*über einen nur äußerlichen Gewaltstreich oder durch die bloße Abschaffung von Eigentumsverhältnissen erreichbar ist, sondern einen langwierigen, die Menschen selbst verändernden Emanzipationsprozess impliziert, hat Marx in der dritten These zu Feuerbach ausdrücklich betont [...]. In ihr kommt zum Ausdruck, dass wir Menschen es selber sind, die selbst die Entfremdungsverhältnisse und Verblendungszusammenhänge erzeugen und die einer menschlichen, d. h. sittlichen Selbstverwirklichung der Menschen im Wege stehen. Zugleich macht diese These aber auch deutlich, dass es keine andere Befreiung aus unserer selbstverschuldeten Geschichte gibt als unsere aus dem Begreifen der entfremdeten Praxis erwachsende revolutionäre Praxis, die selbstverständlich niemand isoliert für sich zu vollbringen vermag, sondern die – wenn es je menschliche Selbstverwirklichung geben soll – nur die solidarische Aufgabe einer gesellschaftlichen Emanzipationsbewegung sein kann.<sup>28</sup>*

**Adorno:** Das scheint mir ein trefflich vermittelndes Schlusswort für diesen Abend zu sein – das Glas ist leer, der Fortgang offen...

<sup>28</sup> W. Schmied-Kowarzik, „Die Praxis und das Begreifen der Praxis. Zu den ‚Thesen ad Feuerbach‘“ (1984), in: ders., *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis*, Freiburg, München 2018, S. 230 f.

## Bildung und Erziehung



*Dietrich Benner*

## Über Lehren und Lernen

oder: Didaktik als Wissenschaft von  
erziehenden und bildenden Lehr-Lernprozessen

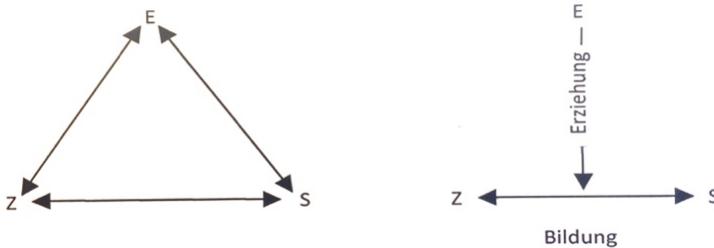
*Für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 80. Geburtstag*

Didaktik als Wissenschaft vom Unterrichten zu konzipieren und zu betreiben, ist heute nicht mehr selbstverständlich. Viele Didaktiken – allgemeine Didaktiken ebenso wie Fachdidaktiken – haben längst den Begriff des Lehrens als Zentralkategorie aufgegeben und verstehen sich als Disziplinen, in deren Zentrum das fachliche und überfachliche Lernen von Schülerinnen und Schülern steht. Das gilt auch für viele Projekte der Lehr-Lernforschung, die treffender Lern-Lehrforschung genannt werden müsste, aber auch für bildungsphilosophische Abhandlungen, die Zusammenhänge von Erfahrung und Lernen thematisieren und deren Abhängigkeit von Lehren und Unterrichten bzw. von Unterrichtetwerden und im Unterricht Lernen weitgehend aus dem Blick verloren haben. Ähnliche Entwicklungen lassen sich bis in die Praxis des Unterrichts verfolgen, in der die lehrende Unterstützung von Lernprozessen immer mehr in den Hintergrund tritt und Lehrerinnen und Lehrer sich – zum Schaden für ihre Schülerinnen und Schüler – nur mehr als Lernbegleiter verstehen.

Die folgenden Überlegungen betonen die auf Lehren und Unterrichten bezogenen Aspekte der Didaktik als Wissenschaft und Praxis. Sie treten nicht für eine beliebige Ausdehnung unterrichtlicher Belehrungen oder eine Vernachlässigung des Lernens ein, sondern versuchen, die vergessene Spezifik unterrichtlich zu fördernder Erziehungs- und Bildungsprozesse wieder in den Blick zu bringen. Diese liegt darin, dass unterrichtlich organisiertes Lehren in allen relevanten Domänen Lernprozesse unterstützt, die ohne eine lehrende Einführung und Lenkung und ohne unterrichtliche Vermittlungsprozesse gar nicht möglich wären. Unterrichtsliche Lehr-Lernprozesse lerntheoretisch begründen zu wollen, kommt in systematischer Hinsicht einem naturalistischen Fehlschluss gleich, der aus der Tatsache, dass Unterricht Lernprozesse unterstützen soll, schließen zu können meint, dass Unterrichten den Gesetzen des Lernens folgen müsse, und dabei übersieht, dass Unterricht eine Grundvoraussetzung für all jene Lernprozesse ist, die ohne eine lehrende Unterstützung gar nicht möglich sind.

1. *Zur didaktischen Bedeutung der Unterscheidung zwischen edukativen und bildenden Aspekten von Lehr-Lernprozessen*

Um solche Zusammenhänge zu erkennen und zu verstehen, ist eine Überscheidung zwischen Lehren und Lernen sowie Erziehung und Bildung hilfreich, die Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und der Verfasser dieses Textes in den späten 1960er Jahren durch eine erziehungs- und bildungstheoretische Transformation des sogenannten Pädagogischen Dreiecks entwickelt haben.<sup>1</sup> Die Rede vom Pädagogischen Dreieck verstellt den Blick auf Zusammenhänge von Erziehung und Bildung sowie Lehren und Lernen mehr, als dass sie diese klärt und erhellt. E (Erzieher), Z (Zögling) und S (Sache) bezeichnen nicht Sachverhalte in einem einheitlichen Sinnzusammenhang, sondern Pole, die lehrend und lernend sehr unterschiedlich strukturiert und aufeinander zu beziehen sind.<sup>2</sup> Das folgende Schema bringt die Eckpunkte des pädagogischen Dreiecks in eine Ordnung von Erziehungs- und Bildungsprozessen, welche anders, als dies im genannten Dreieck geschieht, zwischen unterrichtsbezogenen Erfahrungen und Handlungen von Lehrern und Schülern zu unterscheiden erlaubt.



*Transformation des pädagogischen Dreiecks in eine Ordnung von Erziehungs- und Bildungsprozessen*

- <sup>1</sup> Siehe W. Schmied-Kowarzik, *Dialektische Pädagogik*, München 1974; ders., *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, Kassel 2008; D. Benner, *Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien*, 1. Auflage München 1973; 4. Auflage Weinheim 2001.
- <sup>2</sup> Zur edukativ und bildend auslegbaren triadischen Struktur der Erziehung vgl. W.A.J. Meijer, „The Concept of Education in Contemporary Dutch Philosophy of Education“, in: *Journal of Philosophy of Education*, 19, 1985, S. 81-90.

Die veränderte Ordnung des zweiten Schemas besteht darin, dass in ihm Erziehung und Bildung nicht mehr als ein einheitlicher, durch drei Pole definierter Sinnzusammenhang gedeutet werden, sondern unterschiedliche Sachverhalte bezeichnen. Der als Erziehung gekennzeichnete und auf Wechselwirkungen zwischen Z (Zögling) und S (Sache) weisende Pfeil besagt, dass Erziehung in all ihren Formen darauf zielt, Bildungsprozesse freizusetzen. Diese aber basieren auf Wechselwirkungen zwischen Zögling und Sache bzw. Mensch und Welt, in denen sich beide – der Weltinhalte aneignende Mensch und die von diesem lernend angeeignete Welt – verändern und andere werden.

Nach dieser Unterscheidung und Zuordnung kann man sagen, Erziehungsprozesse haben Bildungsprozesse zum Ziel und unterscheiden sich je nach pädagogischer Handlungsform dadurch, wie sie dieses Ziel zu erreichen suchen. Zieht man Kants und Herbarts Unterscheidung pädagogischen Handelns in disziplinierende oder regierende, kultivierende oder unterrichtende sowie zivilisierende oder beratende Handlungsformen heran,<sup>3</sup> so kann man sagen, dass disziplinierende Erziehung auf bildende Übergänge von Fremddisziplinierung in Selbstregierung, unterrichtliche Erziehung auf bildende Übergänge von Fremdunterricht in Selbstunterricht und beratende Erziehung auf bildende Übergänge von edukativer Beratung in Beratungsprozesse zielen, in denen sich Heranwachsende ohne edukative Unterstützung mit sich selbst und mit anderen beraten.

Was aber die bereits angesprochenen Zusammenhänge zwischen Lehren und Lernen betrifft, so findet Unterricht nicht schon statt, wenn ein Lehrer lehrt, ohne dass Schüler etwas lernen, auch nicht dann, wenn Heranwachsende sich etwas ohne lehrende Unterstützung aneignen, sondern nur, wenn bei Sachverhalten, Fragen und Problemen, die auf eine unterrichtliche Vermittlung angewiesen sind, eine lehrende Unterstützung von Lernprozessen gelingt. Vieles wird ja, von der frühesten Kindheit an, ohne lehrende Unterstützung gelernt: das Sehen und Greifen und Krabbeln und Laufen und selbst das muttersprachliche Hören und Sprechen. Sie alle werden nicht durch Unterricht erlernt und darum gibt es auch keine Lehrenden. Anders verhält es sich beim Erlernen der Schriftsprache (Lesen und Schreiben) oder einer Fremdsprache, beim Erlernen elementarer Sachverhalte der Mathematik und Geometrie oder bei der Vertiefung in naturwissenschaftliche und historische

<sup>3</sup> Siehe I. Kant, *Über Pädagogik*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. 6. Darmstadt 1964, A 25; J. F. Herbart, *Allgemeine Pädagogik, aus dem Zweck der Erziehung abgeleitet*, in: ders., *Pädagogische Schriften*, hrsg. von W. Ammus. Bd. 2, Düsseldorf, München 1965, S. 30 ff., S. 50 ff., S. 103 ff.

Zusammenhänge, aber auch im Bereich der musikalischen und gymnastischen Erziehung und Bildung. Sie sind alle auf edukative Unterstützungen in einem von Lehrern erteilten Unterricht angewiesen.

Hierum wusste bereits Aristoteles<sup>4</sup>, der die Einrichtung von öffentlichen Schulen mit Blick auf die genannten Bildungsinhalte forderte und dies damit begründete, dass sich schriftsprachliche, mathematische, geometrische sowie musikalische und gymnastische Fähigkeiten und Kompetenzen weder von selbst entwickeln, noch durch Sozialisation und Gewöhnung tradiert werden. Schulen seien, so führt er weiter aus, erforderlich, weil all das, was „gemeinsam ausgeübt“ werden soll und in der Gesellschaft nicht von selbst erlernt werden kann, einer schulunterrichtlichen Vermittlung und Aneignung bedarf und unter Anleitung durch Lehrpersonen „gemeinsam gelernt“ werden sollte.<sup>5</sup>

## 2. Erinnerung an das griechische Wortfeld des Didaktischen

Auf solche Zusammenhänge weist bis heute das griechische Wortfeld des Begriffs „Didaktik“ hin, dessen Bedeutungen, von Ausnahmen<sup>6</sup> abgesehen, inzwischen weithin in Vergessenheit geraten sind. Das angesprochene Wortfeld umfasst eine Vielzahl von Begriffen, die alle mit der Eingangssilbe des Wortes Didaktik beginnen und lehrende Tätigkeiten, Einflussnahmen oder Zusammenhänge bezeichnen. Das folgende Tableau ordnet diese Begriffe in der ersten Spalte alphabetisch nach ihrer griechischen Schreibweise, fügt in der zweiten Spalte Transkriptionen in lateinische Schriftzeichen hinzu und nimmt in der dritten Spalte Übersetzungen ins Deutsche vor.

Die Begriffe, Transkriptionen und Übersetzungen zeigen, dass die Griechen grundsätzlich zwischen Lehren und Lernen unterschieden haben, als wir dies heute tun. Sie kannten noch nicht jene Subsumtion des Begriffs des Lehrens unter Begriffe des Lernens, die inzwischen bis in wissenschaftliche Diskurse und Abhandlungen vorgedrungen ist. Die griechischen Worte für „lernen“ und „lernbar“ lauten *μανθάνειν* (*manthánein*) und *μαθητός* (*mathetós*). Sie weisen keinerlei Anlehnungen an das Wortfeld von „Didaktik“ auf. Dieses konzentriert sich auf Sachverhalte des Lehrens und Unterrichtens und schließt auch noch das ‚Lehrgeld‘ ein, das Lehrer für ihren Unterricht erhalten, nicht aber das Lernen vor, während und jenseits der Erziehung, das

<sup>4</sup> Siehe Aristoteles, *Politik*, 1338 a 16-19.

<sup>5</sup> Siehe ebd., 1336 a 20-27.

<sup>6</sup> Z. B. K. Prange, *Plädoyer für Erziehung*, Hohengehren 2000.

ohne pädagogische Unterstützung stattfindet. Alle im Wortfeld Didaktik liegenden Sachverhalte stehen zur Tätigkeit von Lehrpersonen in Beziehung. Das ist selbst dort der Fall, wo durch Begriffe wie διδάσκειν (didáskein) und διδασχῆ (didaché) sowohl Sachverhalte des Lehrens als auch solche des Lernens angesprochen werden. Auch in ihnen ist nicht von Lernen, sondern vom „unterrichtet werden“ bzw. „sich unterrichten lassen“ oder von „Lehre“, „Unterricht“ und „Unterweisung“ die Rede.

*Tableau zum Wortfeld von Didaktik, Lehren und Unterricht*

griechisch	lateinisch	deutsch
δίδαγμα	didagma	Lehre; Vorschrift
διδασκτέον	didaktéon	etwas, das gelehrt werden muss
διδασκτικός	didaktikós	lehrtüchtig; belehrend
διδασκτός:	didaktós	gelehrt; lehrbar
δίδακτρα	didaktra	Lehrgeld; Honorar
δίδαξις	didaxis	Unterricht; Lehre
διδασκαλεῖον	didaskaleïon,	Schule
διδασκαλία	didaskalia	Lehre; Unterricht; Unterweisung
διδασκαλικός	didaskalikós	zum Unterricht gehörige Kenntnis; Wissenschaft; Schulgeld
διδασκάλιον	didaskálion	Lehrer; Lehrerin
διδάσκαλος	didáskalos	lehren; belehren; unterrichten
διδάσκειν	didáskein	unterrichtet werden; sich unterrichten lassen
διδασχῆ	didaché	Lehre; Unterricht; Unterweisung

Die heutige Begriffs- und Traditionsvergessenheit in der Zuordnung von Lehren und Lernen ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass viele das Lernen als Grundbegriff der Pädagogik und der Didaktik ansehen. So hat sich der Bielefelder Erziehungswissenschaftler Theodor Schulze in vielen seiner Abhandlungen dafür ausgesprochen, grundlegende pädagogische Sachverhalte nicht beim Erziehen und Lehren, sondern bei der Erfahrung und dem Lernen zu verorten.<sup>7</sup> Eine ähnliche Engführung nimmt die kürzlich

<sup>7</sup> Vgl. Th. Schulze, „Die außerordentliche Tatsache des Lernens“, in: *Oldenburger Universitätsreden*, Nr. 132. 1, 2001.

erschienene erste Allgemeinen Fachdidaktik vor.<sup>8</sup> Ihre Beiträge betonen zu Recht die fachliche Struktur unterrichtlicher Lehr-Lernprozesse, handeln dann aber vorrangig vom Lernen und kommen selbst dort, wo Fragen des Lehrens berührt werden, bereits wenige Zeilen später wieder auf das Lernen zu sprechen.

Ähnliche Engführungen finden sich in Günther Bucks philosophisch-hermeneutischer Studie „Lernen und Erfahrung“. In ihr stellt Buck zu Beginn fest, eine „wesentliche Erfahrung, die wir beim Lehren machen“, sei „die, daß das Lernen eine eigentümliche Gangstruktur hat, die wir einhalten müssen, wenn das Lehren Erfolg haben soll“. Von dieser Struktur sagt er weiter, sie bestimme „offenbar nicht nur dasjenige Lernen, das durch ausdrückliche Lehre bewirkt wird, sondern auch das spontane Von-selbst-Lernen, an dessen Schrittfolge sich jeder Lehr-Gang notwendigerweise“ orientieren müsse.<sup>9</sup> Bucks Ausrichtung des Lehrens an einer quasi natürlichen Ordnung des Lernens geht so weit, dass sie die Struktur jenes Lernens, das durch Lehren angeregt, geleitet und unterstützt werden muss, von Formen eines Lernens her zu bestimmen sucht, das auf keinerlei lehrende Unterstützung angewiesen ist. Und von Aristoteles sagt er fälschlicherweise, dieser habe keine Didaktik entwickelt, sondern nur eine Theorie der Erfahrung und des Lernens.<sup>10</sup>

### 3. *Von der Bedeutung des Lehrens im wissenschaftspropädeutischen Unterricht*

Die Folgen der angesprochenen Problemverkürzungen zeigen sich nirgends deutlicher als beim wissenschaftspropädeutischen Unterricht, der in besonderer Weise auf eine lehrende Erfahrungs- und Umgangserweiterung und didaktisch zu arrangierende Lehr-Lernprozesse angewiesen ist. An theoretischen Reflexionen und Lektionen aus der Problemgeschichte didaktischen Argumentierens lässt sich dies zeigen.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Vgl. H. Bayrhuber, U. Abraham, V. Frederking, W. Jank, M. Rothgangel, H. J. Vollmer, *Auf dem Weg zu einer Allgemeinen Fachdidaktik*, Allgemeine Fachdidaktik, Bd. 1, Münster 2017.

<sup>9</sup> G. Buck, *Lernen und Erfahrung. Zum Begriff der didaktischen Induktion*, 2. Auflage, Stuttgart et al. 1969, S. 14.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.

<sup>11</sup> Siehe zum Folgenden D. Benner, *Umriss einer allgemeinen Wissenschaftsdidaktik*, Weinheim 2019.

In Platons Höhlenerzählung kann der eine Bewohner der Höhle, der gezwungen wurde, die Höhle zu verlassen und seinen Blick zu wenden, seine neu erworbenen Erfahrungen den in der Höhle Zurückgebliebenen nicht vermitteln, weil diese nicht gelernt haben, ihren Blick zu wenden, und der Rückkehrer zwar Blickwendungen vollzogen hat, nicht aber über die Kunst verfügt, auch andere in der Wendung ihres Blicks zu unterstützen. Der Versuch, dies zu tun, scheitert, weil er nicht auf Lernen allein gegründet werden kann und weil für sein Gelingen eine pädagogische und didaktische Kunst erforderlich ist, die Platon als Kunst der Paideia definiert, den eigenen Blick wenden und andere zur Wendung ihres Blicks auffordern zu können.<sup>12</sup>

Was in Platons Höhlenerzählung misslingt, gelingt Sokrates im Dialog Menon. Ein Knabe eignet sich mit seiner Hilfe den geometrischen Satz des Pythagoras an, nachdem Sokrates ihn nach dem Doppelten des vierfüßigen Quadrats gefragt und er verschiedene Fehlversuche, die Frage zu beantworten, durchlaufen hat. Es gelingt Sokrates, den Knaben anzuleiten, den Blick von den aus Vertikalen und Horizontalen begrenzten Quadraten auf die in diese einzuzeichnende Diagonale zu lenken. Daraufhin erkennt der Knabe in dem auf der Diagonalen zu errichtenden Quadrat die gesuchte Lösung des mathematischen Problems.<sup>13</sup> Warum Sokrates den Blick auf die Diagonale lenkt, wird im Menon nicht hinreichend erläutert. Die für die antike Wissenschaft maßgebliche Antwort findet sich in der Metaphysik und den Analytiken des Aristoteles. Sokrates beherrscht die Kunst der Umlenkung des Blicks, weil er Dreiecke und Quadrate nicht nur aus Erfahrung kennt, sondern um ihre Maßverhältnisse und die Bedeutung der Diagonale weiß.<sup>14</sup>

War nach Aristoteles die Zweckursache neben den anderen Kategorien maßgeblich für erfolgreiches Lehren und Lernen, so ist dies in der neuzeitlichen Wissenschaft für Galilei und Bacon die induktive Mathematisierung von Maßverhältnissen<sup>15</sup> und nach Newton, Einstein und Popper die hypothetisch-deduktive Überprüfung theoretischer Gesetzesannahmen.<sup>16</sup> Auf der Grundlage dieser Methoden wurde eine naturwissenschaftliche und in Grenzen auch sozialwissenschaftlich einsetzbare Forschungspraxis entwickelt, in welcher die Kunst des Lehrens nicht länger als Kunst der Umlenkung des

<sup>12</sup> Siehe Platon, *Politeia*, 518 b-d.

<sup>13</sup> Platon, *Menon*, 82 b-85 b.

<sup>14</sup> Siehe Aristoteles, *Metaphysik*, 981 b; ders., *Erste Analytik*, 67 a; ders., *Zweite Analytik*, 71 a.

<sup>15</sup> Siehe F. Bacon, *Neues Organ der Wissenschaften*, übersetzt und hrsg. von A. T. Brück, Darmstadt 1974.

<sup>16</sup> Siehe K. R. Popper, *Logik der Forschung*, 5. Auflage, Tübingen 1973.

Blicks auf zugrundeliegende Zweckursachen, sondern als Blickwendung hin zur Mathematisierung von Beobachtung und Erfahrung ausgeübt wird.

Zu den Naturwissenschaften sind in der Moderne die hermeneutischen Geistes- und Sozialwissenschaften<sup>17</sup> sowie phänomenologische Wendungen des Blicks von einer schon mathematisierten Wirklichkeit zu in dieser nicht aufgehenden lebensweltlichen Erfahrungen<sup>18</sup> sowie diese ergänzende ideologiekritische<sup>19</sup> sowie transzendental- oder voraussetzungskritische Analyseformen hinzugetreten.<sup>20</sup> Für sie alle gilt, was Theodor Litt exemplarisch für die Naturwissenschaften gezeigt hat: dass nämlich für wissenschaftliche Erkenntnis überall Zusammenhänge zwischen erkenntnistheoretisch-gegenstandskonstitutiven und didaktisch-bildungstheoretischen Problemstellungen grundlegend sind.<sup>21</sup> Danach formieren die den Wissenschaften und ihren Paradigmen bzw. Wissensformen zugrundeliegenden methodischen Blickwendungen sowohl die Erfahrungen erkennender Subjekte als auch die Objektivität der jeweils methodisch begriffenen Welt. Den Blick wenden kann überall nur der, der mit Hilfe eines Lehrers die Subjekt- und Objekt-konstitutionen durchlaufen und reflektieren gelernt hat. Lehrend unterstützte Wendungen des Blicks verlangen, dass Lernende in die wissenschaftsspezifischen Blickwendungen methodisch eingeführt werden.<sup>22</sup> Litts Trias von S (Subjekt) – M (Methode) – O (Objekt) kann darum in modifizierter Fassung als eine Grundlage des heutigen wissenschaftspropädeutischen Unterrichts angesehen werden,<sup>23</sup> welches zwischen teleologischen, szientifischen, hermeneutischen, phänomenologischen, kritisch-theoretischen und voraus-

<sup>17</sup> Siehe W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Leipzig, Berlin 1927; Gadamer 1975; Ritter 1961

<sup>18</sup> Siehe E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1935/1954), in: ders., *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. Ströker, Bd. 8, Hamburg 1992.

<sup>19</sup> Siehe M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, in: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1987.

<sup>20</sup> Siehe I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. und 2. Auflage, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1966; W. Fischer, J. Ruhloff, *Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik*, Sankt Augustin 1993.

<sup>21</sup> Vgl. Th. Litt, *Das Bildungsideal der deutschen Klassik und die moderne Arbeitswelt*, 7. Auflage, hrsg. von H. Burckhart, Darmstadt 2010.

<sup>22</sup> Vgl. D. Benner, „Über drei Arten von Kausalität in Erziehungs- und Bildungsprozessen und ihre Bedeutung für Didaktik, Unterrichtsforschung und empirische Bildungsforschung“, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 64 (2018), S. 107-120.

<sup>23</sup> Siehe Th. Litt, *Naturwissenschaft und Menschenbildung*, 5. Auflage, Heidelberg 1968, S. 54-68

setzungskritischen sowie pragmatischen Beziehungen von S – M – O zu unterscheiden erlaubt. Die von Litt für die Naturwissenschaften entwickelte Trias lässt sich nämlich mit Blick auf alle bekannten Subjekt- und Gegenstandskonstitutionen pluralisieren und begründet dann eine Vielheit wissenschaftstheoretischer und bildungstheoretischer sowie fachdidaktischer Fragestellungen, die durch je spezifische subjekt- und gegenstandskonstitutive Methoden voneinander unterschieden und aufeinander bezogen sind.

Jedes Paradigma kann unter vier Fragestellungen behandelt, reflektiert und erforscht werden:

- erstens mit Blick auf die ihm zugrunde liegende methodische Subjekt- und Objektconstitution,
- zweitens mit Blick auf seinen historisch-gesellschaftlichen Entstehungskontext und die praktische Bedeutung, die ihm für die Veränderung der Mensch-Welt-Beziehungen zukommt,
- drittens hinsichtlich seiner wissenschaftsdidaktischen Anforderungen und Voraussetzungen und der für seine Aneignung erforderlichen erziehungs- und bildungstheoretischen Blickwendungen,
- sowie viertens unter bildungs- und kompetenztheoretischen Fragestellungen.<sup>24</sup>

Von diesen eröffnen letztere Wege zu einer empirischen Forschung, welche die paradigmatischen Subjekt- und Objektformierungen als edukativ zu lenkende Bildungsprozesse interpretiert, denen teleologische, szientifische, hermeneutische, phänomenologische sowie kritisch-theoretische, transzendental-kritische und pragmatische Kompetenzen entspringen, die zusammengekommen für die Entwicklung eines zugleich pragmatischen und problematisierenden Vernunftgebrauchs<sup>25</sup> unverzichtbar sind.

<sup>24</sup> Vgl. D. Benner, „Über drei Arten von Kausalität in Erziehungs- und Bildungsprozessen und ihre Bedeutung für Didaktik, Unterrichtsforschung und empirische Bildungsforschung“, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 64, S. 107-120.

<sup>25</sup> Vgl. J. Ruhloff, „Über problematisierenden Vernunftgebrauch im Philosophieunterricht“, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 72, 1996, S. 148-157; ders., „Bildung im problematisierenden Vernunftgebrauch“. in: M. Borrelli, J. Ruhloff (Hrsg.), *Deutsche Gegenwartspädagogik*, Bd. 2, Baltmannsweiler 1996, S. 148-157.

*Ausblick*

Das folgende Schema<sup>26</sup> versteht sich als eine Skizze zur Erforschung theoretischer und empirischer Korrelationen zwischen den methodischen Subjekt- und Objektkonstitutionen unterschiedlicher Paradigmen und ihrer je spezifischen Methoden, gesellschaftlichen Antizipationen, Didaktik-Konzepte und bildungstheoretischen Kompetenzprofile.<sup>27</sup> Durch eine allgemein-didaktisch und wissenschaftsdidaktisch ausgewiesene Unterrichts-, Bildungs- und Kompetenzforschung ließen sich dann vielleicht die Postulatorik der traditionellen Didaktiken überwinden und die Grenzen einer literacy-orientierten empirischen Bildungsforschung erweitern<sup>28</sup> und eine erziehungs- und bildungswissenschaftlich ausgewiesene Unterrichtsforschung entwickeln, welche Lehr-Lernprozesse und die durch diese zu fördernde Bildung und Kompetenz unter den hier skizzierten erziehungs- und bildungs- sowie lehr- und lerntheoretischen Fragestellungen untersucht und erforscht.

<sup>26</sup> Aus D. Benner, *Umriss einer allgemeinen Wissenschaftsdidaktik*, Kap. 3.

<sup>27</sup> Vgl. D. Benner, „Der Beitrag der Erziehungswissenschaft zur Bildungsforschung, erörtert aus der Perspektive der Allgemeinen Erziehungswissenschaft und der Erziehungs- und Bildungsphilosophie“, in: *Erziehungswissenschaft*, 29 (2018), S. 9-18.

<sup>28</sup> Vgl. K. S. Cortina, „Kompetenz, Bildung und Literalität. Anmerkungen zum Unbehagen der Pädagogik mit zentralen Konzepten der empirischen Bildungsforschung“, in: S. Blömeke, M. Caruso, S. Reh, U. Salaschek, J. Stiller (Hrsg.), *Traditionen und Zukünfte. Beiträge zum 24. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft*, Opladen 2016, S. 29-28; K.-J. Tillmann, „Empirische Bildungsforschung in der Kritik – ein Überblick über Themen und Kontroversen“, in: J. Baumert, K.-J. Tillmann (Hrsg.), *Empirische Bildungsforschung. Der kritische Blick und die Antwort auf die Kritiker*, Sonderheft der Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Wiesbaden 2017, S. 5-22; J. Baumert, „Leistungen, Leistungsfähigkeit und Leistungsgrenzen der empirischen Bildungsforschung“ in: J. Baumert, K.-J. Tillmann (Hrsg.), *Empirische Bildungsforschung. Der kritische Blick und die Antwort auf die Kritiker*, S. 215-253.

*Analyse ausgewählter Paradigmen und Wissensformen nach wissenschaftstheoretischen und -didaktischen Problemaspekten*

<i>Paradigma Wissens- form</i>	<i>Erfahrung, Wissen, Wissen- schaft</i>	<i>Methode der Forschung</i>	<i>Gesell- schaftliche Utopie</i>	<i>Lehren, Lernen, Unter- richt</i>	<i>Reichweite &amp; Grenze; Bildung &amp; Kompetenz</i>
<i>Aristoteles</i>					
<i>Galilei Bacon</i>					
<i>Newton Kant</i>					
<i>Einstein Popper</i>					
<i>Dilthey Gadamer Ritter Droysen Buck</i>					
<i>Husserl</i>					
<i>Horkheimer Adorno Habermas</i>					
<i>Litt</i>					
<i>W. Fischer Ruhloff</i>					
<i>Dewey u. a.</i>					



Armin Bernhard

## Dialektik pädagogischer Ideenformationen

Ansatzpunkte einer materialistischen Ideengeschichte der Pädagogik

Im Marxismus als einer Philosophie der Praxis ist der historische Materialismus eine Reflexionsform der gesellschaftlich-historischen Verhältnisse und zugleich eine in diesen Verhältnissen gründende und diese mitbeeinflussende Praxis. Er ist keinesfalls als abgeschlossene Konzeption angelegt, sondern zeichnet sich durch seinen systematischen Bezug auf reale gesellschaftsgeschichtliche Tendenzen aus, die die Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaftsformation bestimmen und damit die zukünftige Entwicklung von Gesellschaft präformieren. Der historische oder Geschichtsmaterialismus, Begriffe, die im Folgenden synonym verwendet werden, legt die aus den Produktions- und Reproduktionsverhältnissen geschichtlich vorangegangener Gesellschaftsformationen resultierenden gegenwärtigen Produktionsweisen in ihren Antriebskräften offen und untersucht ihre Auswirkungen auf die politischen, kulturellen, ideellen Superstrukturen, die sich auf der ökonomischen Basis gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion erheben. Die Verklammerung der Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf der Grundlage der Ermittlung der realen Produktionsvoraussetzungen und der Lebensweisen menschlicher Existenz ist für den historischen Materialismus konstitutiv.

### I.

In der Pädagogik als einer aus gesellschaftlicher Praxis hervorgehenden und in ihr begründeten Wissenschaft können mindestens drei Ebenen der Dialektik unterschieden werden. Im Rahmen einer *Dialektik von Theorien und Begriffen* werden diese in ihren Verkettungen und Gegensätze produzierenden Korrespondenzen mit den ihnen zugrundeliegenden gesellschaftlichen Strukturen und Entwicklungstendenzen rekonstruiert und im Hinblick auf pädagogische Praxis reflektiert. Auch diese ist der dialektischen Rekonstruktion zu unterziehen (*Dialektik pädagogischer Praxis*), aus ihrer Wechselwirkung mit anderen Formen gesellschaftlicher Praxis, aus den materiellen Bedingungen, denen jene unterworfen ist, sowie aus den Wider-

sprüchen und Friktionen, die im Vollzug der herrschaftsförmigen Zugriffe auf die Subjektwerdung von Menschen hervorgerufen werden. Schließlich enthält Pädagogik notwendig die konstitutive *Dialektik von Theorie und Praxis*, die Erkenntnis ihrer Interdependenz und zugleich ihrer Widersprüchlichkeit, insofern beide Pole ihre jeweils eigene Dignität besitzen und daher niemals deckungsgleich sein können.<sup>1</sup> Aus der unterschiedlichen Dignität von pädagogischer Theorie und pädagogischer Praxis entspringt das produktive, vorwärtstreibende, kritische Moment dieses Verhältnisses. Im Folgenden soll die erste Ebene der Dialektik auf die Ideengeschichte von Erziehung und Bildung angewendet werden.

Es widerspricht dem Wesen von Dialektik, sich definieren zu lassen, ebenso wie es ihm widerspricht, den Gegenstand, mit dem diese sich beschäftigt, in irgendeiner Weise definieren zu wollen. Weder existieren Definiens noch Definiendum, ist doch dem dialektischen Denkprozess jede Form der Ein- und Ausgrenzung aus Einsicht in die ständig in Entwicklung und Veränderung begriffenen Gegenstände wie der auf sie gerichteten Erkenntnismittel und den Subjekten der Erkenntnis völlig fremd. Dialektische Erkenntnis ist stationärem, eingerostetem Denken diametral, sind doch sämtliche Gegenstände, auf die sich das Bewusstsein bezieht, in einem ständigen Entwicklungs- und d. h. Veränderungsprozess befindlich. Im Geschichtsmaterialismus steht der reale gesellschaftsgeschichtliche Prozess im Zentrum des Betätigungsfeldes der Dialektik. Prozesscharakter und Wechselwirkung der zu erkennenden Gegenstände stehen in Korrespondenz mit den jeweiligen Entwicklungsbedingungen und -tendenzen einer Gesellschaftsformation und werden durch diese beständig modifiziert. Materialistische Dialektik ist eine „im geschichtlichen Werden“ begründete dialektische Erkenntnisweise<sup>2</sup>, die in ihrer Denkbewegung der Genesis, der begrifflichen Unverfügbarkeit und der Widersprüchlichkeit ihrer Gegenstände gerecht werden muss.

Mit dem historischen Materialismus ist eine für die Erschließung der Pädagogik-Geschichte fundamentale theoretisch-konzeptionelle Erweiterung vollzogen. Erstens stellt er die Geschichte der Erziehung und Bildung auf eine Grundlage, die diese von den materiellen Produktions- und Lebensweisen, und d. h. von den wirklichen Lebensverhältnissen der Menschen her begreifbar werden lässt. Der Schlüssel für das Begreifen geschichtlicher Formen der Erziehung und Bildung liegt in den materiellen Produktions- und Reproduktionsbedingungen einer Gesellschaftsformation und den Herr-

<sup>1</sup> Vgl. W. Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, Kassel 2008, S. 137 ff.

<sup>2</sup> A. Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 6, Hamburg, Berlin 1994, S. 1326.

schaftsverhältnissen, die sich auf jenen aufbauen. Zum Zweiten können auf dem Boden des historischen Materialismus auch die Reflexionsformen der Erziehung und Bildung (anthropologische Begründungszusammenhänge, grundlegende Fragestellungen, Theorien, Konzepte) aus ihrer Korrespondenz mit den sie einrahmenden gesellschaftlichen Produktions- und Reproduktionsbedingungen heraus erklärt werden. Drittens hebt das Etikett „historisch“ im Sinne von „geschichtlich“ auf die gerade für die Pädagogik als einer praktischen Wissenschaft konstitutive Eigenschaft der Theorie des Geschichtsmaterialismus ab, sich als praktisch wirksames Element in konkreten gesellschaftlichen Prozessen zu verstehen. Er ist ein unabgeschlossenes Entwicklungsprojekt, das wirkungsmächtig in Gegenwart und Zukunft hineinragt, in dem nicht das zum Historischen Erstarrte sein eigentlicher Gegenstand ist, sondern das Geschichtliche, das gesellschaftlich in die Zukunft Weiterwirkende. Als radikal engagierte Theorie ist der Geschichtsmaterialismus auf die praktische Verwirklichung eines gesamtgesellschaftlichen Emanzipationsplans bezogen, die er durch seine Instrumentarien und Erkenntnisse voranzutreiben versucht, er ist Teil einer emanzipatorischen gesamtgesellschaftlichen Praxis der Veränderung und erschöpft sich nicht im akademischen Beobachtungsstatus einer kritischen theoretischen Instanz. Theorie und Praxis der Pädagogik sind Bestandteile der Geschichte, die sich wesentlich in Prozessen des Kampfes gesellschaftlicher Klassen artikuliert. Widersprüchlich verknüpft mit gesellschaftsverändernder Praxis und dem Ziel der Realisierung einer solidarischen Gesellschaft ist die pädagogische Utopie, die aus den realen Zwängen heraus die Perspektiven auf individuelle und kollektive Mündigkeit auslotet. Eine letzte theoretisch-konzeptionelle Erweiterung liegt in der dialektischen Betrachtung gesellschaftlicher Strukturen und Superstrukturen, von Basis und Überbau. Während die Direktiven für Erziehung und Bildung sich aus der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft ableiten, stehen ihre Reflexionsformen in einem komplizierten Vermittlungsverhältnis zu den jeweiligen Produktionserfordernissen.

## II.

In einem komplexen gesellschaftsgeschichtlichen Prozess entwickeln sich auf der Grundlage der materiellen Produktion gesellschaftliche Verhältnisse, die mit der ökonomischen Basis in einer permanenten Wechselwirkung stehen. In diesen gesellschaftlichen Superstrukturen bilden sich kulturelle Einrichtungen, soziale Organisationen und Kommunikationsbeziehungen heraus, die zwar einerseits Produkt der gesellschaftlichen Produktionserfor-

dernisse sind, denen aber andererseits eine nicht unerhebliche geschichtliche Wirkungsmächtigkeit zukommt. Marx nennt die „juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen“, die in die Figuration der gesellschaftlichen Superstrukturen eingehen und dieser ihre Eigenart verleihen.<sup>3</sup> Ein nicht unwesentliches Element der gesellschaftlichen Superstrukturen sind die Theorien und Konzeptionen, die sich auf die Erziehung und Bildung der menschlichen Sozialnatur beziehen. Das Spezifikum der gesellschaftlichen Superstrukturen besteht darin, dass in ihrem Rahmen sich das Bewusstsein der Menschen hinsichtlich ihrer sozialen Verhältnisse und den ihnen immanenten Konflikten entwickelt.<sup>4</sup> Zu der von Marx als Überbau gekennzeichneten Ebene gehören auch die spezifischen Superstrukturen, in denen Menschen und Menschengruppen über die gesellschaftlichen Verhältnisse wie über Gesellschaftsfragen nachdenken, die die Organisation dieser Verhältnisse aufwirft. Bildungsbegriffe und Konzeptionen von Bildung und Erziehung sind Formen der Reflexion von Gesellschaftsfragen, die die Superstrukturen einer Gesellschaft betreffen. Einen besonderen Bereich dieser Reflexionsformen stellen diejenigen Ideen, Theorien und Konzepte dar, die Gegenstand der Ideengeschichte der Erziehung und Bildung sind. Von der Sozialgeschichte der Erziehung und Bildung unterscheidet sie sich einerseits durch die komplizierteren Vermittlungsebenen zwischen ökonomischer Basis und pädagogischer Reflexionsform. Während der sozialgeschichtliche Zugriff auf Erziehung und Bildung die historisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen, Bedingungen und Implikationen *faktisch* ablaufender Prozesse der Erziehung und Bildung erforscht, steht die Ideengeschichte insoweit in einem indirekteren Verhältnis zur ökonomisch-gesellschaftlichen Basis, als sie aufgrund der ihren Gegenständen inhärenten Reflexionsgehalte und antizipatorischen Potenziale weit stärker als die Sozialgeschichte der „Disproportion“ zwischen Struktur und ideellen Superstrukturen<sup>5</sup> Rechnung tragen muss. Mehr noch als die Sozialgeschichte der Erziehung und Bildung vermag ihre Ideengeschichte die überschüssigen emanzipatorischen Potenziale freizulegen, die in dieser Disproportion der Möglichkeit nach enthalten sind, Potenziale der Reflexion, der Erkenntnis, der praktischen Problemlösung, der nicht-affirmativen Aspiration, der emanzipatorischen Sehnsucht und Phantasie.

<sup>3</sup> K. Marx, MEW 13, S. 9.

<sup>4</sup> A. Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 7, S. 1571.

<sup>5</sup> K. Marx, MEW 42, S. 43.

In Anlehnung an den in *Die Deutsche Ideologie* entwickelten Begriff der „Ideenformationen“<sup>6</sup> wird im Folgenden die Formulierung von der *pädagogischen Ideenformation* verwendet, um die Bedeutung einer materialistischen Ideengeschichte der Erziehung und Bildung im Kontext der Erziehungswissenschaft zu beleuchten. Unter der pädagogischen Ideenformation ist ein unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen und Herausforderungen entstandenes intellektuelles Formengebilde zu verstehen, in welchem in konzentrierter Weise die Grundfragen einer gesellschaftsgeschichtlichen Epoche im Hinblick auf ihre pädagogischen Dimensionen zum Ausdruck gebracht werden. Als Bestandteile der gesellschaftlichen Superstrukturen sind pädagogische Ideenformationen mit der „intellektuelle[n] Geschichte“<sup>7</sup> verwoben, die in Abhängigkeit zu den jeweiligen materiellen Gesellschaftsverhältnissen einer geschichtlichen Epoche steht. Mit dem Begriff der pädagogischen Ideenformation wird eine pädagogische Geschichtsschreibung kritisiert, die pädagogische Ideen auf den kreativen Erfindungsgeist einzelner Individuen reduziert und sie damit insgeheim von den konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen und den in ihnen entwickelten kollektiven Fragestellungen und Ideen der Organisation bzw. Reorganisation der jeweiligen Produktions- und Lebensverhältnisse isoliert. Zwar werden zahlreiche pädagogische Visionen, Utopien und praktische Experimente von einzelnen Intellektuellen einer gesellschaftlichen Gruppe elaboriert, doch bringen sie kollektive, auf ihre pädagogische Relevanz und Bedeutung gefilterte gesellschaftliche Erfahrungen, Fragestellungen, Grundprobleme in gruppen- oder individualspezifischer Tönung zum Ausdruck. In pädagogischen Ideen kristallisieren sich intellektuell verdichtete gemeinschaftliche Problematiken oder Visionen, die diese in mehr oder weniger bewusster bzw. reflektierter Form in pädagogischer Filterung artikulieren. Eine sozialhistorische Kontextualisierung der Ideengeschichte der Erziehung und Bildung ist nur möglich, wenn der kollektive Charakter der Produktion pädagogischer Ideen systematisch berücksichtigt wird. Die Zusammensetzung der pädagogischen Ideenformation ergibt sich u. a. aus den jeweils konkreten gesellschaftlichen Umständen, ihren Herrschaftsverhältnissen, den in ihrem Rahmen in Umlauf gebrachten Weltanschauungen und Ideologien, der sozialen Positionierung der pädagogischen Ideenproduzentinnen und -produzenten, ihrem intellektuellen Umfeld und nicht zuletzt den von ihnen als Gesellschaftsfragen formulierten und elaborierten pädagogischen Ideen.

<sup>6</sup> MEW 3, S. 38.

<sup>7</sup> F. Engels, MEW 4, S. 577; S. 581.

Die Disproportion zwischen Struktur und Superstrukturen eröffnet methodisch den Zugang zur Dialektik pädagogischer Ideen, die jenseits mechanistischer Ursache-Wirkungs-Relationen nun „in der Form der Wechselwirkung – wenn auch sehr ungleicher Kräfte“<sup>8</sup> wahrgenommen und beurteilt werden können. Eine materialistisch-dialektisch angelegte Geschichte der Pädagogik beugt einer modisch gewordenen pädagogischen Geschichtsschreibung vor, die die Dialektik pädagogischer Ideen entsorgt, indem sie deren utopisch-emanzipatorischen Überschuss zur puren Illusion erklärt. In diesen herrschaftsförmigen Diskursen, die hegemoniale Ausstrahlungskraft auch in der sich als emanzipatorisch verstehenden Erziehungs- und Sozialwissenschaft entfalten, erscheint Rousseau nur noch als weltfremder Träumer, dessen Theorie keinen Erkenntniswert mehr für die Gegenwart besitzt, wird die philanthropische Bildungsbewegung auf Schwarze Pädagogik reduziert, die Humboldtsche Theorie der Bildung gar als ideologische Wegbereiterin des Faschismus denunziert. Diese Form pädagogischer Ideengeschichte ist Teil der Siegeregeschichtsschreibung, die die Widersprüche der gesellschaftlich-historischen Formen der Gestaltung von Arbeits- und Lebensverhältnissen und die sich in Folge dieser Widersprüche formierenden Alternativentwürfe schlichtweg negiert. In dem Bestreben, die ideologischen Bestandteile pädagogischen Denkens in der Geschichte zu identifizieren, wird das pädagogische Ideengebäude insgesamt zur Ideologie erklärt.

Dass Pädagogik im historisch-gesellschaftlichen Prozess eine eminent affirmative Eingliederungsfunktion zukommt, ist ein Grundsachverhalt, den gerade die historisch-materialistische Theorie systematisch herausgearbeitet hat. Pädagogik wird in den verschiedenen historisch-gesellschaftlichen Entwicklungsphasen in jeweils unterschiedlichem Umfang und in diverser Form und Qualität von Gesellschaften in Regie genommen, um ihre Reproduktion zu gewährleisten. Keine der von der Pädagogik in der Geschichte aufgegriffenen Frage- und Problemstellungen der Erziehung und Bildung entstehen losgelöst von den Zwängen gesellschaftlicher Produktions- und Reproduktionsverhältnisse. Insofern wundert es kaum, dass sich die Affirmation dieser gesellschaftlichen Funktion in sämtlichen Dokumenten registrieren lässt, auf deren Entschlüsselung und Beurteilung sich pädagogische Ideengeschichte richtet. Wie die in einer Epoche virulente Philosophie, kann auch das Ideengebäude einer Erziehungsauffassung oder eines Bildungsverständnisses in Ideologie implementiert werden, um gesellschaftliche Herrschaftsinteressen durchzusetzen.<sup>9</sup> Zugleich sind in ihnen jedoch ebenso die Wider-

<sup>8</sup> F. Engels, MEW 37, S. 494.

<sup>9</sup> Vgl. A. Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 6, S. 1244.

sprüche aufspürbar, die die klassengesellschaftlichen Organisationsformen der Arbeits- und Lebensverhältnisse hervorbringen und an denen sich die pädagogischen Ideenproduzentinnen und -produzenten kritisch abarbeiten. In den Superstrukturen des komplexen Gesellschaftsgebildes drückt sich die jeweilige Lebensweise bzw. Kultur in unterschiedlichen sozialen Brechungen und Vermittlungen aus, aber sie gehen in ihren jeweils spezifischen Ausdrucksformen und -inhalten über jene hinaus. In pädagogischen Idealen und Theorien sind auch die der falschen Konstruktion der Gesellschaft und ihrer Herrschaftsformation opponierenden und widersprechenden Impulse und Gedanken mit enthalten, die die positivistische Fixierung dieser Gehalte auf Ideologie verbieten und durch die „dialektische Entwicklungsmethode“<sup>10</sup> freigelegt werden müssen. Gerade in pädagogischen Ideen bekundet sich die Verarbeitung kollektiver Erfahrungen, aber auch widersprüchlich verknüpft mit der Entwicklung kollektiver Aspirationen und Visionen zur Erziehung und Bildung des Menschen. Sie werden damit zu intellektuellen Triebkräften, die eine materialistische Ideengeschichte der Erziehung offenzulegen und für die Gegenwartspädagogik aufzubereiten hat. Konstitutiv für sie ist das die jeweiligen gesellschaftlichen Grenzen „transzendierende“ Moment pädagogischer Ideen<sup>11</sup>, das sich aus den gesellschaftlichen Widersprüchen entwickeln kann, in die der Gegenstand von Pädagogik stets eingefasst ist.

Wie die reale Erziehung und Bildung, so ist auch die jeweilige pädagogische Ideenformation, allerdings in einer sublimeren, über viele Ebenen zwischen gesellschaftlicher Basis und gesellschaftlichen Superstrukturen vielfach vermittelten Weise mit den Klassenkämpfen der jeweiligen geschichtlichen Epoche verknüpft. Die gesellschaftlichen Klassenseinsetzungen, die neben den ökonomischen Antriebskräften der historisch-gesellschaftlichen Entwicklung die Geschichte bestimmen, finden nicht nur in der Sphäre der gesellschaftlichen Produktion etwa in Form von Erhebungen gegen unterdrückerische Arbeits- und Lebensverhältnisse oder von Arbeitskämpfen statt, sondern werden auch in den ideellen Superstrukturen geführt. Die pädagogische Ideenformation ist von diesen Kämpfen um Herrschaft und Hegemonie durchdrungen und bringt sie, oftmals in widersprüchlicher Form, zum Ausdruck. Zugleich beeinflussen sie in subtiler Weise den Verlauf gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, wenn pädagogische Ideen wie z. B. der bürgerliche Begriff der Bildung in Kämpfe um Hegemonie hineinwirken. Weder dieser Grundsachverhalt noch die Dialektik

<sup>10</sup> K. Marx, MEW 31, S. 313.

<sup>11</sup> G. Koneffke, *Widersprüche bürgerlicher Mündigkeit. Materialistische Bildungstheorie als politische Explikation der Pädagogik. Band 2*, Baltmannsweiler 2018, S. 39.

der pädagogischen Ideenformation, die in diesem enthalten ist, sind von der erziehungswissenschaftlichen Geschichtsschreibung niemals konsequent aufgegriffen worden, bedeutet die marxistische Aufnahme der gesellschaftsgeschichtlichen Kraft des Klassenkampfes doch einen „radikalen epistemologischen Bruch“ mit allen bisherigen Sichtweisen auf gesellschaftliche Lebensweisen.<sup>12</sup> Materialistisch-dialektisch erschlossen erweist sich beispielsweise die neuhumanistische Bildungstheorie zwar als Bestandteil der von Gramsci in Anschluss an Cuoco als „passive Revolution“<sup>13</sup> bezeichneten „Revolution ohne Revolution“<sup>14</sup>, doch formuliert sie zugleich den Widerspruch sowohl zur ständisch orientierten feudalistischen Gesellschaftsstruktur wie zu den sich durchsetzenden, scheinbar meritokratisch ausgerichteten kapitalistischen Organisationsprinzipien.

### III.

Wenn Marx und Engels in der *Deutschen Ideologie* die „Gedanken der herrschenden Klasse“ als „die herrschenden Gedanken“ bezeichnen<sup>15</sup>, wollen sie auf den Umstand verweisen, dass denjenigen Gesellschaftsklassen, die in einer geschichtlichen Epoche über die Produktionsmittel verfügen, zugleich gewaltige Möglichkeiten der geistigen Beeinflussung der übrigen Gesellschaftsklassen zum Zwecke der Sicherung ihrer Herrschaft an die Hand gegeben sind. Über ihre intellektuellen Mitglieder werden ihre Vorstellungen elaboriert und in der Gesellschaft verbreitet. Als Ideologie verschleiern die verbreiteten Gedanken die hinter ihnen stehenden gesellschaftlichen Herrschaftsinteressen. Auch die intellektuellen Elaborate wie etwa der bürgerliche Bildungsbegriff sind von den „Gedanken der herrschenden Klasse“ bestimmt, können sich nicht frei von der hegemonialen Verfügungsgewalt über die gesellschaftliche Mentalität entwickeln, sind demzufolge mit Ideologie kontaminiert. Die pädagogische Ideenformation enthält demzufolge nie Gedanken eines intellektuellen Umfeldes in Reinform, sondern ist, weil in Herrschaftsverhältnisse involviert, von Ideologie affiziert, deren Elemente bewusst mit aufgenommen wurden oder sich unbemerkt eingeschlichen haben. Eine pädagogische Ideengeschichte in materialistischer Perspektive nutzt jedoch den Erkenntnisgehalt, der auch in Ideologien ent-

<sup>12</sup> D. Losurdo, *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Bari 2013, S. 53.

<sup>13</sup> V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Bari 1913.

<sup>14</sup> A. Gramsci, *Gefängnishefte*, Bd. 1, S. 102

<sup>15</sup> MEW 3, S. 46.

halten ist, denn es gehört zum Wesen der Ideologie als einer behaupteten, unwahren Wahrheit, dass sie auch Momente der Wahrheit über die Gesellschaft enthalten muss, um in dieser ihre Wirkungskraft entfalten zu können. Darüber hinaus hütet sich eine materialistische Ideengeschichte der Erziehung und Bildung vor einer Gleichsetzung von Ideologie und Theorie, vielmehr hat sie mittels Ideologiekritik die Differenz zwischen beiden Formen geistiger Produktion herauszuarbeiten. Da eine Demarkationslinie zwischen ideologischen und theoretischen Grundaussagen nicht existiert, muss eine materialistische Dialektik ihren Interdependenzen und fließenden Übergängen Rechnung tragen, um ihren Wahrheitsgehalt offenlegen zu können. Durch die Befreiung pädagogischer Ideen von ihrem ideologischen Gehalt können einerseits Täuschungen und Selbsttäuschungen geschichtlicher Pädagogik-Ansätze bestimmt, zugleich aber auch das Befreiungspotenzial geborgen werden, das Pädagogik seit jeher innewohnt und das in herrschaftlichem Interesse unter Verschluss gehalten werden soll.

In klassengesellschaftlichen Zivilisationen sind Ideen im Sinne von pädagogischen Aussagesystemen und Bildungskonzeptionen niemals frei von Ideologie, mit ideologischen Aussagen jedoch nicht identisch. Als Resultat der Reflexion der jeweils konkreten Erfordernisse gesellschaftlicher Produktion und Reproduktion und der „Gedanken der herrschenden Klasse“ entstehen kontroverse Einschätzungen und Positionen, die über die scheinbare Hermetik der „herrschenden Gedanken“ hinausgehen und einen gedanklichen Überschuss über das Bestehende hinaus produzieren. Indem materialistische Ideengeschichte einen Prozess der Dekontaminierung zwischen dem herrschaftlich bestimmten Gehalt einer pädagogischen Ideenformation und ihrem nicht-ideologischen Anteil durchführt, versetzt sie sich in die Lage, die transzendierenden, realutopischen Gehalte pädagogischer Gedankenfiguren zu erschließen und sie in eine emanzipatorische gesellschaftliche Praxis einzubringen. Gleichsam können die zeithistorisch begrenzten Gedankenfiguren pädagogischer Theorien und Konzepte von ihren geschichtlich perennierenden Momenten getrennt werden.

#### IV.

Es geht in der Verbindung des Geschichtsmaterialismus mit pädagogischer Theorie um die Realisierung zweier, noch voneinander getrennter Menschheitsträume, die wechselseitig und zugleich widersprüchlich aufeinander bezogen sind und die noch nicht zueinander gefunden haben: die Gesellschaftsutopie einer von Tauschverhältnissen und ökonomischen Verwer-

tungsinteressen befreien, solidarischen Gesellschaft und der pädagogischen Utopie der Selbstermächtigung heranwachsender Menschen zu ihrer allseitigen, selbstbestimmten, gemeinschaftlichen Selbstverwirklichung. Die pädagogische Utopie, die stets auf die Verwirklichung eines mündigen zukünftigen Zustandes der Einzelnen bezogen ist, kann quer zur gesellschaftspolitischen Utopie einer solidarischen Gesellschaft stehen, da Pädagogik entsprechend ihrer ethisch-normativen Grundlage das Glück der Heranwachsenden nicht der Verwirklichung einer gesamtgesellschaftlichen Utopie opfern darf. Gleichsam kann eine Einbindung der pädagogischen Utopie in den Kampf der subalternen Gesellschaftsklassen dann eine Antizipation individueller Mündigkeit bedeuten, wenn dieser nicht als paternalistische, sondern als solidarische, gesamtgesellschaftliche Humanität antizipierende soziale Widerstandsbewegung angelegt ist. Eine materialistische Ideengeschichte der Erziehung und Bildung kann dabei helfen, die Hindernisse und Schwierigkeiten im Hinblick auf die Konvergenz beider Menschheitsträume zu identifizieren.

*Heinz Eidam*

## Reminiszenz

Für Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zu seinem 80. Geburtstag

### *Vorbemerkung*

Bei der umzugsbedingten Durchsicht alter Unterlagen noch aus der Studienzeit fielen mir einige Blätter aus einer Zeit in die Hände, an die ich mich nur noch sehr vage erinnern kann. Es handelt sich wohl um die Aufzeichnungen eines Kommilitonen – oder auch einer Kommilitonin? – aus einem Germanistikseminar von Prof. Dr. Hienger über Goethes „Faust. Der Tragödie erster Teil“, das wir damals gemeinsam besuchten. Bei diesen Aufzeichnungen handelt es sich nun nicht um eine Abschrift aus dem „Faust“, sondern eher um so etwas wie eine Überarbeitung oder Umdichtung. Es ist jedoch gut möglich, dass in diese Überarbeitung Gedanken und Ideen mit eingeflossen sind, die aus einem Seminar oder einer Vorlesung von Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (über Bloch? Marx? Kant? Schelling?), die wir im gleichen Semester hörten, stammen könnten.

Da dieser, mein verehrter Lehrer, Freund und Inspirator, nun mit einer Festschrift zu seinem 80. Geburtstag geehrt werden soll, er also jetzt fast schon das Anfangsalter des alten Faust erreicht hat, hielt ich den Abdruck dieser studentischen Blätter in seiner Festschrift für eine gute Gelegenheit und einen willkommenen Anlass, an die Zeit des jungen Kasseler Professors zu erinnern. Inzwischen ist ja diese Zeit auch die Zeit meiner Jugend geworden; und zugleich ist mit dem zunehmenden Alter von uns beiden eine relative Verjüngung des Älteren eingetreten. (Damals betrug sein Alter noch das Doppelte von meinem!) Nun ist eine Festschrift gewiss kein Zauberspruch aus irgendeiner Hexenküche, und wenn sie auch nicht – wie dem alten Faust – die Jugend wiederbringt, so kann sie doch die abgelebten Zeiten ins Gedächtnis rufen, sie verjüngt und munter dem Jungbrunnen der Erinnerung noch einmal entsteigen lassen. Quid est tempus? Solange diese Frage noch nicht klipp und klar beantwortet ist, und es könnte durchaus noch ein bisschen dauern, bis sie das ist, lässt sich auch nicht klipp und klar sagen, was das Altern eigentlich ist. Vielleicht ist das Alter ja nur die sichtbare Rückseite seines unsichtbaren Gegenteils. Alles hat die Zeit nur in sich selbst, an sich aber gibt es gar keine Zeit, bloß Einschränkungen.

Die kürzlich aufgefundenen Blätter tragen keine Überschrift. Nachforschungen haben jedoch ergeben, dass wesentliche Teile, wenn auch nicht alle, der Szene „Nacht“ aus Goethes „Faust“ entwendet, größtenteils aber frei und – man möge es dem jugendlichen Übermut der damaligen Studenten verzeihen – ein wenig leichtsinnig erfunden wurden. Im Original erscheint in dieser Szene der Famulus Wagner *„im Schlafrock und der Nachtmütze, eine Lampe in der Hand“*, im folgenden Text wurde er jedoch durch einen Studenten *„in Jeans und Parka, ein Buch in der Hand“* ersetzt. Ob das ein glücklicher Einfall war, sei dahingestellt; ich gebe dieses Zeitzeugnis hier lediglich, Werktreue hin oder her, so wieder, wie ich es aufgefunden habe.

Ich hoffe, der Jubilar wird es sowohl mit der ihm seit je eigenen Nachricht seinen Studentinnen und Studenten gegenüber als auch mit einigem Vergnügen lesen. Er nehme diese Blätter als meinen aufrichtigen und herzlichen Dank für die Zeiten, die wir gemeinsam durchleben durften und gemeinsam noch erleben werden.

Heinz Eidam

Fronhausen im September 2018

**[Nacht]**

*Faust in seiner Studierstube am Schreibtisch. Vor ihm aufgeschlagen ein vergilbtes Buch.*

*Er rutscht auf seinem Holzstuhl, der auf einem breiten Kuhfell steht, unruhig hin und her.*

**Faust**

Ha! Welche Wonne fließt aus diesem Blick  
 Auf einmal mir durch alle meine Sinnen!  
 Der Makrokosmos schließet mir sich auf,  
 Im Mikrokosmos feiert sich der Sterne Lauf!  
 Ich schau in diesen reinen Zügen  
 Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.  
 Nur cum grano emphasis  
 Sancta clara extasis.

Jetzt erst erkenn ich, was der Weise spricht:  
 „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen;  
 Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!  
 Auf, bade, Schüler, unverdrossen  
 Die ird'sche Brust im Morgenrot!“

*Er beschaut die Zeichen.*

Wie alles sich zum Ganzen webt,  
 Eins in dem andern wirkt und lebt!  
 Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen  
 Und sich die goldnen Eimer reichen!  
 Von einem Pol zum andern schwingen,  
 Harmonisch all das All durchklingen,  
 Organisch Licht und Schwere potenzieren,  
 Geist und Materie fraternieren!  
 Erst im Ganzen liegt die Klarheit,  
 Im Durchringen lebt die Wahrheit.

Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur!  
 Wo fass ich dich, unendliche Natur?  
 Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,  
 Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht ich so vergebens?

Solang' ich selbst mit dir identisch bin,  
 Versteh' ich dich, lebendige Natur,  
 Im bloßen Denken schwebst du hin,  
 Verweht vom deinem Leben jede Spur.  
 Warst als lebendig angeschaut du mein,  
 Macht der Verstand dich bloß zum Klotz, zum Stein.

*Es klopft. Student in Jeans und Parka, ein Buch in der Hand. Faust wendet sich unwillig.*

Oh Gott! ich kenn's – das ist mein Famulus –  
 Es wird mein schönstes Glück zunichte!  
 Dass diese Fülle der Gesichte  
 Der trockne Schleicher stören muss!

***Student***

Verzeiht! ich hör Euch deklamieren;  
 Ihr last gewiss ein philosophisch Trauerspiel?  
 In dieser Kunst möcht ich was profitieren,  
 Denn heutzutage wirkt das viel.  
 Ich hab es öfters rühmen hören,  
 Ein Philosoph könnt einen Pfarrer lehren,  
 Das Göttliche auch hier zu ehren  
 Und nicht im fernen Jenseits bloß,  
 Vertrocknet in des Glaubens Schoß.

***Faust***

Ja, wenn der Pfarrer einen Philosophen macht;  
 Wie das denn wohl zuzeiten kommen mag.  
 Doch meist herrscht hier nur tiefe Nacht,  
 Nur selten lockt ein lichter, heller Tag.  
 Drum deute man erneut die alten Zeichen,  
 Packe sie in schöne, neu gesetzte Bücher,  
 Wickle die Vernunft in trockenere Tücher  
 Und dumpfe Trägheit wird der Einsicht weichen!  
 Unmittelbar Geschautes  
 Wird sichtbar wie Gebautes!  
 Sei es Himmel oder Erde;  
 Was war, was ist, es werde!

***Student***

Ach! wenn man so von Theorie gebannt ist,  
 Und sieht die Welt kaum einen Feiertag,  
 Kaum durch ein Fernglas, nur von weiten,  
 Wie soll man sie durch Überredung leiten?  
 Wie die Menschen, die sich täglich beugen,  
 Schlussendlich davon überzeugen,  
 Nicht in den Abgrund abzugleiten?  
 Nicht bloß der Vortrag macht des Redners Glück;  
 Ich fühl es wohl, noch bin ich weit zurück.

***Faust***

Such' Er sich redlichen Gewinn!  
 Sei Er kein schellenlauter Tor!  
 Es trägt Verstand und rechter Sinn  
 Mit wenig Kunst sich selber vor;  
 Und wenn's euch ernst ist, was zu sagen,  
 Ist's nötig Worten nachzujagen?  
 Liegt in den Worten schon der Sinn,  
 In denen sich die Dummheit kräuselt,  
 Die unerquicklich wie der Nebelwind,  
 Herbstlich durch die dürren Blätter säuselt!  
 Da reden sie und reden nur,  
 Doch von Verstehen keine Spur.

***Student***

Ach Gott! die Kunst ist lang!  
 Und kurz ist unser Leben.  
 Mir wird, bei meinem kritischen Bestreben,  
 Doch oft um Kopf und Busen bang.  
 Da lese man nun Bloch und auch Marcuse,  
 Bei dem schon heulend dasaß einst die Uhse,  
 Adorno, Kant, den jungen und den alten Hegel,  
 selbst Friedrich Schlegel, diesen Flegel –  
 Wie schwer sind nicht die Mittel zu erwerben,  
 Durch die man zu den Quellen steigt!  
 Und eh man nur den halben Weg erreicht,  
 Muss wohl ein armer Teufel sterben.  
 Auch die Natur durchweht ein Schauer,  
 Ausdruck aller Kreatur ist Trauer. –

***Faust***

Nicht die Bücher sind der heil'ge Bronnen,  
 Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt!  
 Erquickung hast du nicht gewonnen,  
 Wenn sie dir nicht aus eigener Seele quillt.  
 Alles bleibt dir Staub vom Staube nur,  
 Fasst du nicht die wirkliche, die seyende Natur!  
 Geheimnisvoll am lichten Tag,  
 Lässt sich Natur des Schleiers nicht berauben,  
 Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,  
 Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.  
 Zwar ist alles Wissen jetzt fallibel,  
 Doch Einsicht bleibt – intelligibel!  
 Aus Eins wird Zwei,  
 Aus Zwei A-Drei  
 Und Drei mach gleich,  
 So bist du reich!

***Student***

Verzeiht! Es ist ein groß Ergetzen  
 Sich in den Geist der Zeiten zu versetzen,  
 Zu schauen wie vor uns ein weiser Mann gedacht,  
 Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht.

***Faust***

Ja, bis auf den Mond und an die Sterne weit!  
 Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit  
 Sind uns ein Buch mit sieben Siegeln;  
 Was Ihr den Geist der Zeiten heißt,  
 Das ist im Grund der Herren eigener Geist,  
 In dem die ewig Eitlen sich bespiegeln,  
 Wo Geist in Gier und Gier in Geist  
 Wechselseitig sich zum Geld vereinen  
 Und Leben noch im Tod verneinen.  
 Täglich, stündlich wächst in mir die Qual,  
 Selbst Wasser, Luft wird totes Kapital.  
 Die Menschen finden kein Erbarmen,  
 Nach Golde drängt,  
 Am Golde hängt  
 Doch Alles. Ach wir Armen!

**Student**

Die Geschichte schreitet langsam fort,  
Der Fortschritt ist noch nicht vor Ort.

**Faust**

Da ist Geschichte immer schon ein Jammer!  
Ein Kehrrichtfass und eine Rumpelkammer,  
Die Trauerbühne aller Weisen,  
Ein Trauerspiel aus Blut und Eisen,  
Die Schlachtbank nur für einen Geist,  
Der Glück für Macht und Macht für Geld herniederreißt,  
Der Sehnsucht und der zarten Liebe Saat  
Stets opfert der Gewalt, der Sturheit und dem Staat.  
Gegen solch stupende Ataraxis  
Hilft nur die Philosophie der Praxis.  
Doch – kritisch muss sie sein,  
Sonst gießt man Wasser in den Wein.  
Werden soll das alte Recht:  
Niemand's Herr und niemand's Knecht!

**Student**

Allein die Welt! des Menschen Herz und Geist!  
Möcht jeglicher doch was davon erkennen  
Und auch das Zärtliche und Schöne eigen nennen.

**Faust**

Ja, was man so erkennen heißt!  
Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen?  
Die wenigen, die was davon erkannt,  
Die töricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,  
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,  
Hat man von je gejagt, gekreuzigt und verbrannt,  
So wie Bruno auf dem Platz der Flores  
Opfer wurde dummer Superiores.  
Die Zeit, sie läuft auf schiefer Bahn,  
Sie torkelt, taumelt, wälzt sich weiter,  
Es geht bergab auf unsrer Himmelsleiter,  
Das ewig Menschliche zieht nicht mehr an,  
Das Göttliche ist leidlich abgetan.

Ich bitt Euch, Freund, es ist tief in der Nacht,  
 Allzu lange haben wir gewacht.  
 Wir müssen's diesmal unterbrechen,  
 Ein andermal ist's Zeit, es fortzusprechen.  
 Für heute mag es uns durchaus genügen. –  
 Offenbart und macht die Welt uns nur Verdruss,  
 So kommt sie doch, die Zeit, wo mit Genuss  
 Die Menschen werden glücklich sich vergnügen,  
 Nicht länger sich nur winden und sich plagen,  
 Wo sie zum Augenblick dann sagen:  
 Verweile doch, du bist so schön,  
 Heimat in der Fremde, die Fremde in der Heimat sehn!  
 Trotz Wehmut, Mitleid, Angst und Scham,  
 Trotz Krampf und Leid, trotz Schmerz und Gram  
 Darf uns die Hoffnung nicht verzagen.  
 Sie, die zuerst an unserm Himmel stand,  
 Und noch zuletzt in tiefster Nacht uns fand.

### *Student*

Ich hätte gern nur immer fortgewacht,  
 Um so gelehrt mit Euch mich zu besprechen.  
 Doch morgen, als am ersten Ostertage,  
 Erlaubt mir noch die ein' und andre Frage.  
 Wie denn sollen wir uns dazu bequemen,  
 Das Schicksal in die eigne Hand zu nehmen?  
 Wie denn erreichen eines jeden, aller Wohl,  
 Wenn täglich stampfen wir den alten Kohl?  
 Noch immer geht es hier wie drüben  
 Durcheinander wie mit Kraut und Rüben. –

Ich bin Student, ich darf nicht klagen,  
 Wissen, Weisheit kommen nur in späten Tagen.  
 Doch morgen, zu der Natur Geburtstagsfeste,  
 Sehen wir uns wieder, sind wir Gäste.  
 Dann machen wir die Becher voll  
 Und bis dahin gehabt Euch wohl!

(Ab.)

Timo Hoyer

## Vielfalt und das Bürgerrecht auf Bildung

„So gilt es hier und jetzt, gemeinsam die Widersprüche der bestehenden Praxis zu erkunden und gemeinsam nach Praxisformen ihrer – wenigstens partiellen – Brechung zu suchen; denn wie anders soll eine über den einzelnen hinausgehende Bewegung in Gang kommen als durch die Sensitivierung für entfremdete Verhältnisse und durch Einübung einer verändernden Praxis im eigenen, solidarisch mit anderen getragenen Lebenszusammenhang?“<sup>1</sup>

„Diversity is the great issue of our time“<sup>2</sup>. So beginnt Stephen Macedos Buch *Diversity and Distrust*, in dem er pädagogische Leitlinien für die multikulturelle Demokratie entwickelt. Die Aussage des US-amerikanischen Politologen hat in den fast zwanzig Jahren, die seitdem vergangen sind, nichts an Gültigkeit verloren. Sozio-ökonomische Vielfalt hat vielfältige sozio-ökonomische Ursachen. Antirassismus-, Gender- und Transgenderbewegungen, die Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention, die Globalisierung der Märkte, die Migrationsbewegungen, die Verbreitung multiethnischer Gesellschaften, all das und einiges andere hat *diversity* zu einer unübersichtlichen und unumkehrbaren sozialen Tatsache werden lassen. Das nennt man dann etwas simpel eine gesellschaftliche Herausforderung.

In vielen aktuellen Diskussionsbeiträgen gewinnt man den Eindruck, als hätten wir es mit dieser Herausforderung erst seit einigen Jahrzehnten zu tun. Was neudeutsch als Diversität bezeichnet wird, kann doch so alt nicht sein. Doch da täuscht man sich.

<sup>1</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, Kassel 2008, S. 144.

<sup>2</sup> S. Macedo, *Diversity and Distrust. Civic Education in a Multicultural Democracy*, Cambridge Mass., London 2000, S. 1.

*Vielfalt in der Schule – ein Praktikum in der Vergangenheit*

Wäre es machbar, dass eine Lehramtsstudentin ihr Semesterpraktikum in einer einzügigen Elementarschule des 18. Jahrhunderts absolvieren könnte, dann würde sie womöglich mit den Ohren schlackern angesichts einer überwältigend heterogenen Schar von Schülern. Bei einer Klassenfrequenz, die im extremen Fall den dreistelligen Bereich erreichte, nimmt das nicht wunder. Große Altersmischungen waren gang und gäbe, die Lernvoraussetzungen und Leistungsstände der Heranwachsenden lagen weit auseinander, die Mischung der Geschlechter wurde zwar ungern gesehen, ließ sich aber kaum vermeiden, mitunter eben so wenig wie die Koedukation der beiden christlichen Konfessionen.

Die Situation war konfliktreich und kaum zu bewältigen. Die vorhandene Vielfalt war auch nicht pädagogisch gewollt, höchstens geduldet. Und die Grenzen der Duldung waren eng gezogen. Unserer aufmerksamen Praktikantin fällt nach einer Weile auf, dass jüdische Kinder im Schulhaus fehlen. Die schimpfliche Unterdrückung der Juden, wie G. E. Lessing sie in der Vorrede zu seinem Stück „Die Juden“ brandmarkte, machte auch vor den Schulportalen nicht halt. Dabei fällt der Studentin ein, dass sie erst kürzlich aus einer aktuellen Studie des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung erfahren hat, dass ethnischen Minderheiten in aller Welt der Zugang zu Bildungseinrichtungen erschwert wird.<sup>3</sup> Wie sieht es mit solchen Diskriminierungen in deutschen Schulen der Gegenwart aus? Darauf will sie in Zukunft stärker achten.

Ein wenig belustigt nimmt sie in der Schule der Vergangenheit das fremdartige Durcheinander der Mundarten zur Kenntnis. Hochdeutsch spricht hier keiner, auch der Lehrer nicht. Dafür spricht auch kein Kind von Haus aus eine völlig fremde Sprache. Die Elementarschule war ein Spiegel der Migrationsgesellschaft des 18. Jahrhunderts. Sie bestand aus Familien, die sich innerhalb des Alten Reichs ökonomisch verbessern wollten, die politisch vertrieben oder religiös verfolgt wurden. Wenngleich diese Mobilität eine vergleichsweise geringe Anzahl von Familien betraf, kommt die Situation der Praktikantin irgendwie bekannt vor. Wer hätte gedacht, notiert sie sich, dass wir ein paar Jahrhunderte Zeit gehabt haben, uns auf die „Leitperspektive Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt“, wie es im Bildungsplan Baden-Württembergs heißt, vorzubereiten.

<sup>3</sup> Vgl. Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesagentur für Arbeit (IAB) (Hrsg.), *Kurzbericht 24: IAB-BAMF-SOEP-Befragung von Geflüchteten: Flucht, Ankunft in Deutschland und erste Schritte der Integration*, Bielefeld 2016, S. 6.

Wonach die Studentin im Getümmel der Schüler und Schülerinnen vergeblich sucht, sind geistig und körperlich massiv beeinträchtigte Kinder. Die gab es damals, das ist ihr auf ihren Spaziergängen nicht entgangen, in hoher Zahl, aber nicht in der Schule. Man hielt diese Kinder nicht für bildungsfähig oder bildungswürdig. Und mit der *sozialen* Diversität war es auch nicht weit her. Die Kinder unterer Gesellschaftsschichten blieben in den Elementar- oder Winkelschulen unter sich, die Kinder besser gestellter Familien besuchten Gymnasien, Ritterakademien oder erhielten Hausunterricht. Wie ungerecht, empört sich unsere Studentin vor Ort, aber nur wenige Zeitgenossen können nachvollziehen, worüber sie sich eigentlich aufregt.

Sie kehrt aus der Vergangenheit zurück mit der Erkenntnis, dass nicht nur die schulische Diversität historischen Veränderungen unterliegt. Auch unsere Wahrnehmungs- und Bewertungsmaßstäbe von Vielfalt sind offensichtlich veränderbar. Also vermutlich auch bildbar. Das wiederum freut unsere angehende Pädagogin.

Sie entschließt sich, ihr anschließendes Praktikum erneut per Zeitreise anzutreten. Jetzt landet sie Ausgang des 19. Jahrhunderts. Worauf stößt sie dieses Mal? Auf mehrzügige Volksschulen, kleinere, nun nach Jahrgängen geordnete Klassen, auf curriculare Vereinheitlichungen, auf ein ausformuliertes Berechtigungswesen, Geschlechtertrennung, einige sonderpädagogische Einrichtungen, auf ein insgesamt expandiertes und normiertes Bildungssystem. Für die Ober- und Unterschicht, für Nicht-Behinderte und Behinderte, für Jungs und Mädchen bot es getrennte Institutionen an: reduzierte, gefilterte Vielfalt in allen Klassenzimmern.<sup>4</sup>

Daraus zieht die Praktikantin die Überzeugung, das deutsche Bildungssystem reagiert auf Vielfalt herkömmlicherweise negativ, abwehrend, nach dem Prinzip (in Anlehnung an eine Formel Sigmund Freuds): Wo Diversität war, soll Homogenität werden. Um das zu erreichen, greift das Schulwesen von alters her auf allerlei Selektions- und Separationsmaßnahmen zurück.

### *Zwischen personalisierter und universalistischer Bildung*

Solche Maßnahmen stehen heute, das weiß die Studentin, mit guten Gründen in der Kritik. Sie hat zum Beispiel Julian Nida-Rümelin gelesen, allerdings mit gemischten Gefühlen. Nida-Rümelin<sup>5</sup> erklärt, eine „humane Bildungs-

<sup>4</sup> Vgl. T. Hoyer, *Sozialgeschichte der Erziehung. Von der Antike bis in die Moderne*, Darmstadt 2015.

<sup>5</sup> J. Nida-Rümelin, *Philosophie einer humanen Bildung*, Hamburg 2013, S. 244.

praxis“ nehme „auf die Vielfalt von individuellen Lebensformen, Interessen, Begabungen und kulturellen Prägungen Rücksicht“, dürfe aber weder selektieren noch separieren. Der Philosoph bleibt jedoch eine Antwort darauf schuldig, wie das in der Praxis ablaufen soll. Er geht auch nicht darauf ein, ob ein selektionsloses Bildungssystem überhaupt möglich sei. Immerhin hat kein Geringerer als der Soziologe Niklas Luhmann<sup>6</sup> die Behauptung aufgestellt, in institutionalisierter Erziehung lasse sich Selektion schlechterdings nicht umgehen. Unzufrieden mit dem viel gelobten Nida-Rümelin ist die kritische Studentin obendrein, weil der Autor das an Antinomien reiche pädagogische Alltagsgeschäft – sie denkt offenkundig an Studien von Werner Helsper<sup>7</sup> – mit einer weiteren Widersprüchlichkeit belastet, ohne diese anzuspüren oder gar aufzulösen.

Gemeint ist die Antinomie von personalisierter Bildung und normativ-allgemeiner Bildung. Das Konzept der personalisierten Bildung geht davon aus, dass sich Vielfalt aus lauter unverwechselbaren Individuen zusammensetzt, auf deren Eigentümlichkeiten pädagogisches Handeln, gleichgültig, ob man es „personalised education“<sup>8</sup> oder „humane Bildungspraxis“ nennt, einzugehen habe. Einverstanden!

Diesem individualisierten Verständnis von Bildung stehen jedoch generalisierte, universalistische Bildungsziele gegenüber, in denen bürgerliche Moral- und christlich-abendländische Wertvorstellungen normative Geltung beanspruchen. In Schulverfassungen und -gesetzen sind reihenweise Bildungs- und Erziehungsnormen festgeschrieben, die ohne Ausnahme für alle gelten, die an Erziehungsprozessen beteiligt sind. Viele dieser Normen stimmen mit der Interessen- und Kulturvielfalt der heutigen Schülerschaft so wenig überein wie die zahlreichen Volksmusiksendungen mit dem Musikgeschmack Jugendlicher. Der § 1 des Schulgesetzes für Baden-Württemberg etwa, der unter anderem die Verantwortung vor Gott und die Liebe zu Volk und Heimat zu Erziehungsleitlinien erklärt, bräuchte schleunigst ein update, amüsiert sich unsere Studentin.

Sie fragt nach: Lässt sich denn überhaupt in einer vor Diversität strotzenden Gesellschaft ein allgemeinverbindliches, konsensfähiges Bildungsziel

<sup>6</sup> N. Luhmann, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, S. 63 f.

<sup>7</sup> W. Helsper, „Pädagogisches Handeln in den Antinomien der Moderne“, in: H.-H. Krüger, W. Helsper (Hrsg.), *Einführung in die Grundbegriffe der Erziehungswissenschaft*, 7. durchgesehene u. aktualisierte Aufl., Opladen, Farmington Hills 2006, S. 15-34.

<sup>8</sup> OECD, *Personalising Education*, Paris 2006.

formulieren, eines, das sich nicht der „Differenz-Blindheit“<sup>9</sup> schuldig macht und Vielfalt letzten Endes neutralisiert?

Solch eine Zielsetzung ist, wenn man den Autor dieser Zeilen fragt, durchaus möglich. Ich habe anderenorts das Glück des gelingenden Lebens<sup>10</sup> und Gerechtigkeit<sup>11</sup> als zwei mit einander korrespondierende Bildungsziele zur Diskussion gestellt. Mit dem übergreifenden, prozessualen Glück kommt die individuelle und selbstbestimmte Lebensführung zu ihrem Recht. Mit personaler Gerechtigkeit wird die Gemeinwohlorientierung akzentuiert und somit der substantielle Anspruch der Weltgesellschaft auf ein faires Miteinander.

Das Junktim aus Glück und Gerechtigkeit stellt eine elaborierte Antwort dar auf die Frage nach dem Wozu von Bildung.<sup>12</sup> Die zugrundeliegende Denkfigur geht auf die antike Philosophie zurück, namentlich auf die politischen Tugendtheorien und Strebensethiken von Platon und Aristoteles.<sup>13</sup> Das waren überragend kluge, weitsichtige Männer, die der demokratischen Staatsform allerdings mit Vorbehalten begegneten. Darunter leiden auch ihre Erziehungskonzepte. Eine partizipatorische Demokratie, in der die Gesamtbevölkerung als Träger der Politik agiert,<sup>14</sup> macht ein Bildungsziel unumgänglich, ohne das Glück und Gerechtigkeit nicht realisierbar wären: *soziale und politische Teilhabe*. Dazu nachfolgend ein paar erläuternde Bemerkungen.

<sup>9</sup> Ch. Taylor, „Die Politik der Anerkennung“, in: ders., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1993, S. 13-78, hier: S. 65.

<sup>10</sup> T. Hoyer, „Pädagogische Verantwortung für ein glückliches Leben oder: Vom ‚Glück‘ in der Pädagogik“, in: H. Burckhart, J. Sikora, T. Hoyer, T., *Sphären der Verantwortung. Prinzip oder Lebenspraxis?*, Münster 2005, S. 151-210; ders., „Glück und Bildung“, in: ders., (Hrsg.), *Vom Glück und glücklichen Leben. Sozial- und geisteswissenschaftliche Zugänge*, Göttingen 2007, S. 222-242.

<sup>11</sup> T. Hoyer, „Bildung zur Gerechtigkeit. Motivgeschichtliche Überlegungen“, in: M. Wimmer, R. Reichenbach, L. Pongratz (Hrsg.), *Gerechtigkeit und Bildung*, Paderborn u. a. 2007, S. 13-27; ders., „Gerechtigkeitserziehung in der Demokratie“, in: O.-A. Burow, S. Bornemann (Hrsg.), *Das große Handbuch Unterricht & Erziehung in der Schule*, Köln 2018, S. 528-548.

<sup>12</sup> Vgl. T. Hoyer, „Wozu ist Bildung da?“, in: S. Scheef, G. Schlemminger (Hrsg.), *Plädoyer für eine anspruchsvolle LehrerInnenbildung*, Karlsruher pädagogische Studien 10, Karlsruhe 2011, S. 145-154; U. Wehner „Bildung von Geburt an. Erziehung von Geburt wegen. Eine zeitgenössische Grundlegung der Frühpädagogik“, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, Heft 2, 2013, S. 223-240.

<sup>13</sup> Vgl. T. Hoyer, *Tugend und Erziehung. Die Grundlegung der Moralphädagogik in der Antike*, Bad Heilbrunn 2005.

<sup>14</sup> Vgl. O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999, S. 117 ff.

*Partizipation stärken – vielfältig bilden*

Anknüpfen möchte ich an Ralf Dahrendorf. In seinem erstaunlich aktuell gebliebenen Buch *Bildung ist Bürgerrecht*<sup>15</sup> beschreibt er das Recht auf Bildung als ein Recht aller Bürger auf soziale und politische Teilhabe innerhalb einer pluralen, demokratischen Gesellschaft. Der Clou seiner Argumentation besteht darin, dass er sich nicht mit der *formalen* Gewährung von Chancengleichheit zufriedengibt, was bis auf den Tag in Diversitäts- und Gerechtigkeitsdebatten vielfach der Weisheit letzter Schluss ist. Gerade für benachteiligte soziale Schichten und Personenkreise reicht es nicht, wenn sie auf dem Papier, also *objektiv*, wie Dahrendorf sagt, die Möglichkeit besitzen, an höherer Bildung, an Kulturangeboten und politischer Praxis aktiv zu partizipieren. Sie sind dazu eben nur eingeschränkt in der Lage – genau darin besteht ja ihre Benachteiligung. Den betreffenden Personen fehlen die *subjektiven* Möglichkeiten – bestimmte Fähigkeiten, das Verständnis, die Intention oder Motivation –, die ihnen zustehenden *partizipatorischen Freiheiten*<sup>16</sup> tatsächlich zu nutzen. Um den in den höheren Schulen unterrepräsentierten sozialen Gruppen den Weg dorthin zu erleichtern und um von Haus aus benachteiligten Menschen bessere Teilhabechancen zu gewähren, nimmt Dahrendorf die Gesamtgesellschaft in die Verantwortung. Insbesondere sieht er Aufgaben für eine „aktive Bildungspolitik“. Deren oberstes Ziel sei die Erweiterung und innere Differenzierung des Bildungssystems – einschließlich des Hochschulsektors; dort schwebt Dahrendorf eine vielförmige *Multiversität* anstelle der übermächtigen *Universität* vor.

Selbst die besten Bildungsinstitutionen können Handicaps und Benachteiligungen nicht im Alleingang beheben; bei Heranwachsenden ist hierbei nach wie vor in erster Linie die Familiensituation ausschlaggebend.<sup>17</sup> Aber Schulen und Hochschulen können soziale Teilhabemöglichkeiten stärken und fördern, und das sollte jede Mühe wert sein. „Bildung dient der kognitiven, sozialen und affektiven Mobilisierung der Person und stellt so die Voraussetzung für die Verwirklichung der sozialen Bürgerrechte dar“<sup>18</sup>. Das

<sup>15</sup> R. Dahrendorf, *Bildung ist Bürgerrecht. Plädoyer für eine aktive Bildungspolitik*, durchgesehene Aufl., ohne Ort 1966.

<sup>16</sup> Vgl. A. Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München, Wien 1999.

<sup>17</sup> Vgl. B. Schneider, V. Keesler, L. Morlock, „Der Einfluss der Familie auf das Lernen und die Sozialisation von Kindern“, in: H. Dumont, D. Istance, F. Benavides (Hrsg.), *The Nature of Learning – Die Natur des Lernens. Forschungsergebnisse für die Praxis*, Weinheim, Basel 2015, S. 241-267.

<sup>18</sup> H. Bude, *Bildungspanik. Was unsere Gesellschaft spaltet*, München 2011, S. 121.

schreibt Heinz Bude, der sich dabei gleichfalls auf Dahrendorf bezieht, diesem aber fälschlich unterstellt, er hätte *eine* Schule für *alle* im Sinn gehabt. In Wahrheit lehnen beide ein uniformes Bildungssystem ab. Sie plädieren dafür, auf dem Boden einer von Segregationsdruck freien Grundbildung, die länger als vier Jahre dauern müsste, vielfältige, hochwertige Bildungskorridore zu eröffnen, von denen keiner in eine soziale Sackgasse führen dürfe. Bude übernimmt an einer prägnanten Stelle seines Buchs „Bildungspanik“ nahezu wortgetreu Formulierungen Dahrendorfs, gibt aber pikanterweise seine Quelle nicht an. Aha, das passiert also selbst ausgezeichneten Wissenschaftlern, schmunzelt unsere Studentin, und betrachtet das gedankliche Gemeinschaftsprodukt:

„Eine Gesellschaft, die sich zur sozialen Bürgerschaft bekennt, wird bei der Verwirklichung der Bürgerrechte der Phantasie sozialer Formen, der Ungleichartigkeit der Wege und der Vielfalt menschlicher Talente Rechnung tragen. [...] Eine Organisation der Gleichheit, die die Erfahrung der Freiheit erstickt, macht die soziale Bürgerschaft zunichte“<sup>19</sup>.

Über die schul- und hochschulpraktischen Konsequenzen dieser Aussage beginnt die Studentin nachzudenken. Ihr dämmert etwas von der verzwickten Dialektik von pädagogischer Theorie und Praxis. Hatte nicht dieser Philosoph mit dem endlos langen Namen darüber geschrieben? Jetzt fällt er ihr wieder ein: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik. Bloß nicht wieder vergessen! Sie schreibt ihn sich mit Kugelschreiber auf den Handrücken. Nach ihren Zeitreisen in die Vergangenheit und der Beschäftigung mit den Gegenwartsdiskursen festigt sich in ihr die Gewissheit, dass die Ermöglichung von sozialer und politischer Teilhabe der Dreh- und Angelpunkt einer dezidiert demokratischen Erziehung ist. Darüber hat sie in den bisherigen Studiensemestern allerdings noch viel zu wenig erfahren. „Democratic Education“ von Amy Gutmann besorgen, kritzelt sie sich noch eilig auf die andere Hand. Dann macht sie sich auf den Weg – bestärkt in dem Wunsch nach an Phantasie und Freiheitserfahrungen reichen akademischen Jahren vielfältiger Bildung.

<sup>19</sup> Ebd., S. 127; vgl. Dahrendorf, *Bildung ist Bürgerrecht*, S. 26.



## Kultur und Kritik



Christoph Türcke

## Der Urdialektiker

Lieber Wolfdietrich,

erst kommt die Praxis, dann die Theorie: das ist, wenn ich recht sehe, eine Deiner philosophischen Grundüberzeugungen. Wenn Dich durch ein langes, ertragreiches Autoren- und Lehrerleben hindurch immer wieder die Hegelsche Dialektik samt ihren Defiziten gegenüber Schelling und Marx umgetrieben hat, dann im Rahmen dieser Überzeugung. Zu ihrer Stärkung würde ich gern ein wenig beitragen, indem ich meinem Verdacht über den Ursprung der Dialektik ein paar vage, grobe Konturen gebe. Ob je mehr daraus wird, steht dahin. Aber die Anfangsskizze sei Dir gewidmet.

Wer hat eigentlich mit der dialektischen Denkweise begonnen? Hegelianer haben da einen starken Kandidaten: „Es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“, sagt ihr Meister. „Dieser kühne Geist hat zuerst das tiefe Wort gesagt: ‚Das Sein ist nicht mehr als das Nichtsein‘; es ist ebensowenig; oder Sein und Nichts sei dasselbe, das Wesen sei die Veränderung. Das Wahre ist nur als die Einheit Entgegengesetzter“. Ist Heraklit also der Urdialektiker? Doch hat nicht auch Thales schon die Einheit der Gegensätze gedacht, als er das Wasser als Urelement nahm, weil es flüssig, fest und gasförmig sein kann? Und wie steht es mit dem Zorn des Achill, der das Konstruktionsprinzip der *Ilias* ausmacht und den Helden zunächst vom Kampf abhält und hernach in den Kampf treibt? Auch er vereint Gegensätzliches. Und Yin und Yang? Kurzum, sobald man den Anfang einer Sache unter die Lupe nimmt, zeigen sich Vorformen und deren Vorformen. Wo ist da ein Halten?

Die Frage „Wer hat eigentlich mit der dialektischen Denkweise begonnen?“ ist freilich schief gestellt. Sie suggeriert, dass die Menschheit erst einmal Jahrtausende lang lebenspraktisch-undialektisch gedacht hat, bis ein paar ganz Kluge den höheren Gesichtspunkt der Einheit der Gegensätze entdeckten. Mein Verdacht ist umgekehrt: Denken hat dialektisch begonnen. Der Urdialektiker war nicht ein besonders kluger Kopf, sondern eine kollektive Reizverarbeitungspraxis, die es so in der Natur noch nicht gegeben hatte und die aus altsteinzeitlichen Hominiden allmählich Menschen machte. Auch diese Praxis hatte Vorformen. Diversen Tierarten ist es gelungen, in Situa-

tionen größter Gefahr den Fluchtimpuls auszuhängen. Sie suchen sich ihrer Umgebung bis zur Unkenntlichkeit anzugleichen; der Hase dem Erdboden, in den er sich duckt, die Spannerraupe dem Ast, auf dem sie hockt, die Scholle dem Meeresgrund, dessen Farbe sie annimmt.

Das Fliehen quälender und bedrohlicher Reize ist ein physischer Grundimpuls; die Fähigkeit, ihn zu hemmen, ist eine erste Form von Selbstbezüglichkeit. Die Hominiden, aus denen der Sapiens wurde, haben den Fluchtimpuls nicht nur gehemmt; sie haben ihn in die Gegenrichtung umgewendet: zur Flucht nach vorn. Sie haben sich vor den traumatisierenden, mit Vernichtung drohenden Naturgewalten nicht nur unkenntlich zu machen versucht, sondern beim Schrecklichen selbst Zuflucht gesucht: indem sie es sich selbst noch einmal antaten – wieder und wieder.

Woher wir das wissen? Nur mittelbar, aus einer Spätform dieser Flucht nach vorn: dem Opfer. Wo sich Rückstände vom frühen Homo sapiens finden, da finden sich auch Rückstände von Opfern. Sobald altsteinzeitliche Siedlungsplätze die geordnete Gestalt von Stätten annehmen, sind sie um ein Zentrum gruppiert: einen Berggipfel, einen Stein, einen Pfahl, einen Herd, Gräber. Zentrum aber heißt Opferzentrum, und Begräbnis ist von Opferung anfangs nicht trennscharf geschieden. Und wo wir mythologisch auf die Spuren früher Menschheit stoßen, also auf alte Erzählschichten, da ist das Opfer entweder die zentrale Handlung selbst oder aber die treibende Kraft der Erzählung. Das griechische Verb *rezein* ist das Wortgedächtnis für diesen Sachverhalt. Es bedeutet sowohl „Opfer darbringen“ als auch generell „handeln, tätig sein“ und drückt damit aus, dass Opfern der Inbegriff menschlichen Handelns, die menschengespezifische Tätigkeit schlechthin ist.

Der Mensch ist das opfernde Tier. Aber aufs Opfern verfällt niemand aus Spaß. Es ist als eine Art Notwehr entstanden. Offenkundig suchten sich seine Erfinder damit Entlastung zu verschaffen. Nur was ist am Opfer entlastend? Es wiederholt doch Grauen und Leiden, es *tut* dasjenige, wovon es entlasten will. Ist das nicht absurd? Das Opfer lässt sich überhaupt nicht verstehen, wenn nicht vom traumatischen Wiederholungszwang aus. Es ist seine kollektive ritualisierte Form. An dieser Form lässt sich gut ablesen, was der traumatische Wiederholungszwang eigentlich ist: ein erster, ungelinker Selbstheilungsversuch. Die zwanghafte, reflexhafte Wiederholung von Schrecklichem dient der Bewältigung des Schreckens. Um den Naturschrecken loszuwerden, von dem sie befallen wurde, befällt sich die Hominidenhorde noch einmal selbst. Von den lebendigen Wesen, an denen sie am meisten hängt, wählt sie einige aus und schlachtet sie gemeinsam. Sie spielt den Naturschrecken herunter, indem sie ihn selbst veranstaltet, einübt, in eigene Regie nimmt, und ihm dabei jene festen Regeln gibt, die wir rituell nennen.

Ritual kommt vom altindischen *rta*, was so viel heißt wie fester Bestand, Halt, Wahrheit, Recht. Wo *rta* ist, da ist der Schrecken eingedämmt, da ist Sicherheit, da geht alles mit „rechten Dingen“ zu. Ritual und Opferritual sind anfangs identisch. Alle Rituale sind Abkömmlinge des Opferrituals.

Der traumatische Wiederholungszwang begegnet uns heute vornehmlich in individueller, nervenzerrüttender Gestalt. Wer an ihm laboriert, bedarf zumeist therapeutischer Hilfe. Angefangen hat er hingegen als kollektiver Menschwerdungskniff, als Kult- und Kulturstifter. Nicht dass dieser Kniff bewusst angewendet worden wäre; dass sich Hominiden gesagt hätten: Nun wollen wir mal Kultur schaffen. Der Kniff war zunächst nicht mehr als eine spontane Regung in höchster Not: den Fluchtimpuls, der in allen Lebewesen pulsiert, umzuwenden in eine Flucht nach vorn; Zuflucht vor dem Schrecklichen beim Schrecklichen zu suchen. Diese Umwendung aber hat dialektische Struktur. Der traumatische Wiederholungszwang bejaht den Schrecken, denn er wiederholt ihn. Aber er wiederholt ihn, um ihn loszuwerden. Insofern verneint er ihn. Seine Bejahung ist Verneinung, seine Verneinung Bejahung. Damit erfüllt er mustergültig Hegels Definition von Dialektik als der „Einheit des Unterschieden- und des Nichtunterschiedensein – oder der Identität der Identität und Nichtidentität“. Wenn es einen Urdialektiker gibt, so ist es weder Hegels absoluter Geist noch Engels' dialektische Natur; es ist der traumatische Wiederholungszwang. Weit zuverlässiger als Hegel und Engels zeigt er, wo Dialektik herkommt: nicht aus einem reinen „Sein [...] ohne alle weitere Bestimmung“, nicht aus der Grundbeschaffenheit der Natur, sondern aus namenloser Not. Dialektik ist kein ewiges Gesetz, weder der Natur noch des Geistes. Es manifestiert sich in ihr eine spezifisch menschliche Triebspannung: der Drang, ihren Anlass ungeschehen zu machen, die Not, der sie entsprang, zu beseitigen, zur Ruhe zu kommen, sich aufzulösen – nicht etwa in reinen Geist, sondern in ein schreckfreies Dasein.

Dialektik ist kein Prinzip, sondern zunächst nichts als ein Impuls: reflexhaft, präverbal – und insofern eminent praktisch. Dass die reflexhafte Umwendung der Fluchtrichtung zur Flucht nach vorn sich dermaleinst als Keimform der Reflexivität erweisen würde, konnten ihre Pioniere nicht ahnen – ebensowenig wie dass sie die erste Unterscheidung von Gut und Böse vornahmen. Die Wiederholung des Schrecklichen in Eigenregie ist seine Guttheißung. Der gutgeheißene Schrecken ist der geheiligte Schrecken – die Urform des Heiligen. Zu deren Vergewisserung versammelt sich das Kollektiv. Das Heilige wird zum Adressaten gemeinschaftlicher Schreckenswiederholungen. Erst dadurch bekommt die Schlachtung das Ansehen der Darbringung – des Opfers. Die festen Verlaufsformen, die diese Darbringung annimmt, sind *rta*. Die heilige Macht wird vom ganzen Kollektiv durch *rta*

herbeibeschworen: immer wieder rituell halluziniert und angerufen. So kommt es zur Vorstellungs- und Wortbildung. Das sind mentale Schematisierungsprozesse: flüchtige Niederschläge ritueller Praxis. Mit der Gutheißung des Schrecklichen öffnete sich allererst die Dimension der Bedeutung. Deutung hat als Umdeutung ins Gegenteil begonnen.

Den Urdialektiker als das energetische Zentrum zu erweisen, von dem die gesamte Vorstellungs-, Sprach- und Begriffslogik zehrt: das ist die Aufgabe, die ich mir mit dieser kleinen Skizze aufhalse – mehr, als ich je bewältigen kann. Aber sollten mir ein paar Schritte auf diesem Wege gelingen, so im Spektrum jener Grundüberzeugung vom Primat der Praxis, in der ich mich mit Dir, lieber Wolfdietrich, einig weiß, seit Du mir 1983 die Tür nach Kassel geöffnet und mich unter Deine freundschaftlichen Fittiche genommen hast. Die Dankbarkeit dafür hat kein Verfallsdatum.

Wolfgang Neuser

## Wo geht die alte Kultur hin, wenn die neue kommt?

„Aber da wir über unsere eigenen Deutungsmuster hinaus auf Fremdes eingehen können, bedeutet dies keine Konversion zum Fremden, wohl aber eine über das Fremde veränderte Einstellung in der eigenen Sinnbestimmung.“<sup>1</sup>

Immigration beschäftigt seit 2015 die Bürger der Bundesrepublik, weil eine größere Anzahl von Immigranten nach Deutschland gekommen ist. Migration ist aber keineswegs ein neues Thema für Deutschland.<sup>2</sup> Wirtschaftskrisen, Kriege und die Verfolgung von politischen Gegnern und ethnischen Minderheiten waren die Anlässe für Emigrationen, während wirtschaftliche Blüte und wirtschaftliche Entwicklungskonzepte zu gewollten und ungewollten Immigrationen geführt haben.

Konflikte zwischen den Einwanderern und den Ansässigen sind vielfältig in rechtlichen, kulturellen und ethischen Verhältnissen, die zu Konflikten führen, weil die Kultur der Immigranten und die am Ankunftsort sich strukturell unterscheiden. Was macht Kultur aus und wo geht die Kultur hin, die die ursprüngliche Kultur der Immigranten ist, wenn sie sich integrieren? Und was bleibt von der Kultur des Einwanderlandes?

### *Was ist Kultur?*

Kultur ist eine Form von Wissen: ein Wissen um Routinen des Zusammenlebens und Verhaltens von Menschen, das den Menschen so selbstverständlich geworden ist, dass sie sich, häufig unreflektiert, in ihren Handlungen

<sup>1</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit*, Freiburg, München 2017, S. 104.

<sup>2</sup> K. J. Bade u. a. (Hrsg.), *Enzyklopädie Migration in Europa*, Paderborn 2010. Siehe auch: <http://www.bpb.de/gesellschaft/migration/dossier-migration/252241/deutschemigrationsgeschichte?p=all>; D. Hoerder, *Geschichte der deutschen Migration*, München 2010.

daran orientieren.<sup>3</sup> Wie immer sie sich verhalten, sie verhalten sich aufgrund einer Form von Wissen, das institutionalisiert und historisch geprägt ist.<sup>4</sup> Dieses Wissen ist in der Vergangenheit in der Gesellschaft konsent geworden und reguliert individuelles Handeln. „Kultur“ betont eine feste und kaum wandelbare Manifestation von Verhaltensregeln. „Kultur“ meint, dass es für Menschen, ja ganze Gesellschaften und sogar geschichtliche Phasen ein bestimmtes Wissen gibt, das zu routiniertem Verhalten und Handlungen führt.<sup>5</sup> Kultur ist Wissen, das in der Regel dadurch tradiert wird, dass es in der Gesellschaft im Umgang der Menschen untereinander zwischen den Generationen vermittelt wird. Handlungen, die diesem tradierten Wissen, der „Kultur“, nicht entsprechen, werden von der Gesellschaft sanktioniert, bis hin zur Existenzbedrohung des abweichend Handelnden. Dabei entwickelt sich das Verständnis von dem, was Wissen ausmacht, im Selbstbezug als Selbstkonstitution von Wissen.<sup>6</sup> Das Wissen entwickelt und verändert sich ständig, aber immer mit Bezug auf sich selbst in einem ständigen Ausbalancieren von Korrektur und Konstitution des Wissens.<sup>7</sup> Die Entwicklung der Kultur- oder Denkgeschichte lässt zwei Typen von Wissensveränderungen erkennen: eine stabile Phase, in der das Wissenskonzept weitgehend konsent ist, und eine Phase, in der das Wissenskonzept selbst zur Disposition gestellt wird.<sup>8</sup> Wir empfinden die stabile Phase als traditionell und die andere als post- oder prätraditionell.

Was mit der „Kultur als Wissen“ bei der Migration passiert, hängt nun davon ab, welchen dieser Typen der Kultur der Migrant internalisiert hat und welchen Typ der Migrant in der Gesellschaft, in die er einwandert, vorfindet.

### *Posttraditionelle und traditionelle Kulturen*

Traditionelle Phasen und posttraditionelle Phasen unterscheiden sich durch die Bindungen der Normen, die Gestalt der Weltbilder und die Argumenta-

<sup>3</sup> W. Neuser, *Wissen begreifen*, 2. Auflage, Wiesbaden 2019, Kapitel 2.5.

<sup>4</sup> Ebd., Kapitel 5.

<sup>5</sup> Ebd., S. 73, 95.

<sup>6</sup> Ebd., Kapitel 2.2.

<sup>7</sup> Ebd., S.77.

<sup>8</sup> Methodisch entspricht dies einem Selbstorganisationsprozess, bei dem die Übergänge bestimmter stabiler Zustände als Phasenübergänge begreifbar werden. Vgl. ebd., Kapitel 1.1.

tionskonventionen.<sup>9</sup> Diese Phasen wechseln im historischen Wandel einer Gesellschaft.<sup>10</sup> Da nicht alle Gesellschaften weltweit sich im gleichen Maße verändern, gibt es synchron jederzeit Kulturen, die durch die Charakteristika von Posttraditionalität und Traditionalität gekennzeichnet sind.<sup>11</sup> Vor diesem Hintergrund sind Konfrontationen von Menschen aus unterschiedlichen Kulturen unterschiedlichen Typs verstehbar.

Was macht traditionelle Kulturen strukturell stabil und was macht posttraditionelle Kulturen strukturell instabil? Die Unterschiede von posttraditionellen zu traditionellen Kulturen zeigen sich vor allem bei den Bindungen der Gesellschaft an Normen, Weltbilder und Argumentationskonventionen. In den traditionellen Kulturen sind diese Bindungen stark. Das Konzept des Wissens bleibt unhinterfragt. Es ist konsent, was Wissen ist und wie es begründet werden muss. Es gilt in der Regel als nicht akzeptabel, eine Norm, die konsent in der Gesellschaft ist, zu variieren oder von ihr abzuweichen. Die traditionellen Kulturen sind konservativ, das heißt: Sie erhalten sich selbst aus sich selbst. Sie folgen Mechanismen, die sie selbst stabil halten. Deshalb sind Normen in traditionellen Gesellschaften nur sehr schwer veränderlich. Weltbilder gelten *cum grano salis* als vollständig. Man hat die Vorstellung, dass es nichts gibt, wofür es einen weiteren Erklärungsbedarf gibt als die Erklärung, die man bereits hat oder aus Bekanntem ableiten kann. Auch diese Weltbilder sind in traditionellen Phasen konservativ. Wer gegen die Annahmen dieser Weltbilder verstößt, wird in irgendeiner Form aus der Kultur ausgegrenzt. Das gilt für Individuen, aber auch für gesellschaftliche Strukturen, die ebenfalls in der ansonsten konsenten Gesellschaft attackiert und als inakzeptabel stigmatisiert werden. Weltbilder sind institutionell abgesichert.

Argumentationskonventionen, die sicherstellen, wann etwas logisch ist oder wann es einen „inneren Zusammenhang“ einer Sache oder eines Arguments gibt, es also Wissen gibt, sind ebenfalls konservativ. In den traditionellen Phasen sind Formen von standardisierbaren Argumentationskonventionen gefragt, die stark formalisiert sind. Sie sind in traditionellen Phasen konsent und das *Procedere*, wie man zu argumentieren hat, ist in hohem Maße festgelegt und konservativ, das heißt die Rechtfertigung der Argumen-

<sup>9</sup> W. Neuser, „Warum wir wissen: Logizität und Prozessordnung im Begriffsgefüge von logos und nous, ratio und intellectus, Verstand und Vernunft“, in: *Festschrift für Hans-Georg Flickinger*, Porto Alegre 2014.

<sup>10</sup> W. Neuser, *Wissen begreifen*, S. 21 ff.

<sup>11</sup> Siehe dazu genauer: Ebd., Kapitel 1.1.

tationsverfahren selbst muss mittels dieser Argumentationsverfahren legitimierbar sein.

Diese Strukturen findet man in posttraditionellen Kulturen nicht. Posttraditionelle Phasen oder Kulturen sind dadurch charakterisierbar, dass in ihnen der akzelerierende Wandel des Weltbildes, der Normen und der Argumentationsverfahren charakteristisch ist. Man fragt in posttraditionellen Phasen danach, wie man Änderungen von Weltbildern, Normen und Argumentationsverfahren herbeiführen kann. Dem Konservativismus der traditionellen Strukturen steht in der posttraditionellen Struktur der grundlegende Wandel gegenüber. Der Grund für diese Differenz der beiden Typen von Kultur liegt darin, dass posttraditionelle Kulturen das überlieferte Wissenskonzept hinterfragen, weil ihre Begriffe nicht mehr als konsequent in dem Wissen erscheinen. Es bedarf einer Neuorganisation der Deutungen von Welt. Während in traditionellen Gesellschaften das Wissenskonzept konsistent erscheint. In posttraditionellen Phasen sind die Grenzen der Normen beliebig. Sowohl der Personenkreis als auch der Ort oder die Zeit stellen keine Begrenzungen der Geltung von Weltbildern, Normen oder Argumentationen dar. Die Gesellschaft ist fragmentiert: Es gibt einzelne Gruppen, in denen bestimmte Normen gelten. Selbst die Persönlichkeit kann durch völlig unterschiedliche und einander ausschließende Normen bestimmt sein. In der posttraditionellen Phase kann man sowohl in der Person als auch in der Gesellschaft oder in Gesellschaftsgruppen Normen wandeln oder Normen unterschiedlich annehmen, und zwar unabhängig davon, dass sie miteinander in Konflikt sind. Der Tabubruch ist in der posttraditionellen Gesellschaft gesellschaftsfähig.<sup>12</sup>

Die Normen gelten in der posttraditionellen Phase als stets veränderlich. Dies entspricht einfach der schwachen Bindung an Normen. Ähnliches gilt für die Weltbilder und die Argumentationsmuster.

Es gibt innerhalb der Entwicklung einer Gesellschaft keine Sprünge im Wandel der Normen, Weltbilder oder Argumentationsstrategien, sondern kontinuierlichen Wandel bis zu einem Phasenübergang der Gesellschaft. Das, was die selbstorganisierte Entwicklung der Kultur treibt, ist das jeweilige Wissenskonzept. In traditionellen Kulturen wird das Wissenskonzept als in sich schlüssig und konsent verstanden. In posttraditionellen Kulturen hingegen ist das Wissenskonzept nicht mehr konsent, weil die Begriffe nicht mehr konsistent sind und es Wahrnehmungen gibt, die nicht rational erklärt werden.

<sup>12</sup> Siehe: W. Neuser, *Wissen begreifen*, S. 332.

Sprünge im Weltbild, den Normen und den Argumentationsmustern hingegen finden sich zumindest für einzelne Individuen im Fall ihrer Migration. Die Konfiguration der Gesellschaft und der Kulturtyp des Migranten sind entscheidend dafür, wie Migranten und Gesellschaft reagieren.<sup>13</sup>

### *Zusammentreffen von traditioneller und posttraditioneller Kultur*

Die Konfrontation der kulturellen Prägung von Migranten mit der Kultur der Gesellschaft, in die sie einwandern, lässt sich verstehen, wenn man jeweils den Eintritt von posttraditionellen in traditionelle Kulturen oder von traditionellen in posttraditionelle Kulturen, beziehungsweise von traditionellen in anders geprägte traditionelle Kulturen oder von posttraditionellen in andere posttraditionelle Kulturen betrachtet.

Diese vier Kombinationsmöglichkeiten beschreiben die möglichen Konfrontationen von Migranten mit der Gesellschaft, in die sie einwandern. Dann wird deutlich, dass posttraditionelle Migranten, die von einer traditionell geprägten Gesellschaft aufgenommen werden, mit relativ großen Anpassungsschwierigkeiten rechnen müssen, weil sie die Strukturen, die sie vorfinden, so fest gefügt antreffen, dass sie selbst sich unter Aufgabe ihrer posttraditionellen Offenheit integrieren müssen, damit überhaupt eine Kooperation zwischen Gesellschaft und Migrant stattfinden kann.

Wenn traditionell geprägte Migranten in eine traditionelle Gesellschaft kommen, dann gibt das einen ähnlichen, vielleicht sogar noch größeren Konflikt, weil die traditionellen Gesellschaften von der Stabilität und Bindung von Normen, Weltbildern und Argumentationsmustern her nicht in der Lage sind, den jeweils anderen tolerant zu integrieren, sondern sie müssen ihn ausgrenzen, so wie sie jemanden aus der eigenen Gemeinschaft der eigenen Tradition und der eigenen Geschichte ausgrenzen würden, wenn er sich nicht an Bindungen dieser traditionellen Gesellschaft hält. Beide, den Migranten und den von der eigenen Gesellschaft Abweichenden treffen dann die entsprechenden Sanktionen, mit deren Hilfe die traditionelle Gesellschaft ihre konservativen Tendenzen durchsetzt und ihre eigene Stabilität sicherstellt. Wenn die posttraditionelle Gesellschaft Migranten aus posttraditionellen Kulturen aufnimmt, geht das leichter. Das ist die am wenigsten konfliktreiche Struktur: Sowohl der Rezipient als auch die Gesellschaft sind geprägt von Strukturen, die flexibel sind und den Wandel ihrer eigenen Kriterien zum

<sup>13</sup> Siehe dazu meine Überlegungen zur Emigrationsgeschichte von Abravanell und seinem Sohn Ebreo in: W. Neuser, *Wissen begreifen*, S. 320.

Maßstab ihrer Kriterien gemacht haben. Beide lassen sich relativ leicht aufeinander ein. Wenn eine posttraditionelle Gesellschaft einen Träger einer traditionellen Kultur aufnimmt, hat der Migrant es relativ einfach, weil er sich auf die posttraditionelle Gesellschaft unter deren Bedingungen einer Bereitschaft zum kulturellen Wandel einstellen muss. Die Gesellschaft selbst hat unter Umständen Schwierigkeiten mit diesen Migranten und kann sie unter Umständen schlecht integrieren, weil sie eben eine stabile Struktur haben und die Offenheit für ihren kulturellen Wandel nicht als Wert durchsetzen kann.

### *Kultur als eine Form des Wissens*

„Kultur“ als eine Form des Wissens unterliegt den gleichen Konstitutions- und Entwicklungsmechanismen, denen jedes andere Wissen ebenfalls folgt.

Was sich als Wissen konstituiert, ist ein Interpretations- oder Deutungskonzept, das Erfahrungen, die wir in unserer Kultur machen, strukturiert und ordnet und auch mit Regeln für mögliches oder zulässiges Handeln verbindet.<sup>14</sup> Wissen ist der dynamische Bezug der drei untrennbar verknüpften Komponenten Erfahrung, Handlung und Begriff. Das Deutungskonzept, das ist der Begriff, gibt vor, wann wir etwas, das wir wahrnehmen, als Erfahrung begreifen. Diese Erfahrung kann ihrerseits Anlass zu Modifikationen der Begriffe geben. Wissen hat man, wenn das, was man wahrnimmt, in Erfahrung konvertiert ist, weil man Begriffe hat, mit denen das Erfahrene in einen Bedeutungskontext eingeordnet werden kann. Der Bedeutungskontext wird durch die Semantik des Begriffs und dessen Verortung in einem umfassenderen Bedeutungszusammenhang gegeben. Der Bedeutungszusammenhang stellt sich als ein Begriffsgefüge dar, das ständig verändert wird, weil neue Erfahrungen der Deutung bedürfen, die ihrerseits wieder Begriffe aus diesem Gefüge ändern. In ähnlicher Weise bedienen Handlungen und die erfolgreiche oder gescheiterte Umsetzung der konzipierten Handlungen die Dynamik dessen, was Wissen ist. Das dynamische, selbstorganisierte System aus Begriff, Erfahrung und Handlung ist Wissen. Kultur ist nun das Wissen, das in der Vergangenheit gebildet, kanonisiert und tradiert wurde und zum routinierten Wissen geronnen ist. Diese Wissensinhalte sind im Gesamtwissen einer Gesellschaft oder eines Individuums am wenigsten veränderbar, weil sie durch die Interaktion mit anderen Wissenden als kaum veränderbar

<sup>14</sup> W. Neuser, *Wissen begreifen*, Kapitel 2.5.

erfahren werden und Nichtbefolgen von diesen Mitwissenden sanktioniert wird.

Die Differenz zwischen traditionellen und posttraditionellen Phasen einer Kultur besteht nun darin, dass die Stabilität der Begriffe oder Bedeutungskontexte unterschiedlich ist. Das gesamte Begriffsgefüge ist in traditionellen Gesellschaften in seiner Dynamik stabil, weil Änderungen oder Modifikationen von Begriffen lediglich vereinzelte sind und eher spezielle Begriffe betreffen. In einer posttraditionellen Phase stehen in dem Begriffsgefüge auch und vor allem Begriffe zur Disposition, die grundlegender sind und als Substruktur größere Teile des Begriffsgefüges prägen. Dies betrifft nun insbesondere Bedeutungsgefüge, die als kulturelles Wissen grundlegend sind. Mit dem Wandel von Teilbereichen des Bedeutungsgefüges initiiert man Änderungen des Weltbildes, setzt neue Normen und neue Argumentationsmuster. In der posttraditionellen Gesellschaft ist ein solcher Begriffswandel leichter möglich als in der traditionellen Gesellschaft, in der nur einzelne Begriffe auf einer niederen Hierarchieebene zur Disposition stehen. Auch kulturelle Begriffe, die ja zu einer Form von Wissen gehören, erhalten so unterschiedliche Bindungen und Stabilität durch das dynamische, selbstorganisierte System. In einer posttraditionellen Phase ist dann das System selbst fraktioniert und die einzelnen Bereiche sind instabil.

### *Begriffsgefüge, Erfahrungsraum und Handlungsraum*

Wie funktioniert dieses Begriffsgefüge und was sind die einzelnen Komponenten dieses Gefüges? Die Begriffe des Begriffsgefüges sind über ihre wechselseitigen Bezüge und Abgrenzungen miteinander verknüpft. In einem impliziten Bedeutungsgehalt jedes Begriffs sind seine Geschichte oder Etymologie, seine Kontexte und die in seiner Semantik ausgeschlossenen Bedeutungen jeweils mitgedacht. Diese Komponente des Begriffs verknüpft den Begriff mit anderen im Begriffsgefüge. Ein expliziter Bedeutungsgehalt des Begriffs enthält den Kern einer Deutung, die der Begriff darstellt. Gedeutet wird im Begriff eine Erfahrung. Mit dem Begriff als Deutungsmuster werden Handlungen konzipiert und ausgeführt. Die Deutungen, die im Begriff geronnen sind, werden ständig an Erfahrungen und Handlungen angepasst. So bilden die Erfahrungen und die Handlungen und auch die Begriffe jeweils eigene dynamische Zusammenhänge aus, die wieder miteinander sich dynamisch stabilisieren. Auf diese Weise wird das Begriffsgefüge immer wieder punktuell korrigiert und es werden modifizierte Begriffe gebildet, die für die entsprechende Deutung der Erfahrung geboten

scheinen. Die Dynamik des Gefüges stabilisiert und verändert das Gefüge gleichermaßen. Erfahrungsräume und Handlungsräume sind kontinuierlich. Es kann nicht gezeigt werden, wo Erfahrungen zu Ende sind, ohne dass daran andere Erfahrungen anschließen. Ebenso ist es bei Handlungen. Begriffe hingegen sind diskontinuierlich. Daraus, dass die Abbildung von Kontinua auf ein Diskontinuum ständig notwendig wird, wird die Dynamik des Begriffsgefüges angetrieben. Eine dritte Komponente des Begriffs konnotiert jeder Bedeutung einen Wert. Ein Begriff hat so drei Komponenten: den impliziten Bedeutungsgehalt, den expliziten Bedeutungsgehalt und die Wertungen.<sup>15</sup> Hierarchische Abhängigkeiten von Begriffen sind in der impliziten oder latenten Bedeutung von Begriffen enthalten.

Das dynamische Begriffsgefüge ist stabil, weil ständig Deutungen oder Begriffe angepasst werden, um Erfahrungen und Handlungen zu integrieren. Das Wissen, also: der Deutungsrahmen mit dem Erfahrungsraum und dem Handlungsraum stimmen sich gegeneinander wechselseitig unter dem Einfluss von Wahrnehmungen ab. Wahrnehmungen sind Störungen des Wissens, die die ständige Revision des Begriffsgefüges erfordern. Jede Wahrnehmung veranlasst eine Deutung, die eine neue Erfahrung darstellt. Die Begriffe, die die Deutungen bilden, sind dabei jeweils modifizierbar.<sup>16</sup> Veränderungen von Wissen gehen auf Veränderungen des Bedeutungsgehalts und der Wertsetzung der Begriffe zurück.

Kulturen sind Erfahrungsgemeinschaften und nicht Sprachgemeinschaften. Deshalb bedeutet das Lernen einer neuen Bezeichnung oder Sprache, etwa durch Migranten, ein neues Deuten einer Erfahrung, die bereits in anderem Deutungskontext als Erfahrung ausgewiesen wurde oder als Erfahrung nicht bekannt war. Das Wissen ändert sich. Integration von Migranten in eine andere Kultur bedeutet deshalb, dass ihre Interpretation von Erfahrungen neu organisiert werden muss. Die Interpretation von Erfahrung muss so verändert werden, dass die Begriffe und das heißt die Deutungsmuster beider Kulturen, der einwandernden und der aufnehmenden Kultur, kompatibel werden. Die Deutungsmuster müssen dabei nicht identisch werden, aber die gedeuteten Erfahrungen müssen übersetzbar sein. In jeder Erfahrungsgemeinschaft gibt es eine Varianz der Deutungsmöglichkeiten. Nicht alle haben das gleiche Wissen, aber die Erfahrungsräume sind vergleichbar, wenn die Wahrnehmungen gleich sind. Deshalb haben wir für die Übersetzung der Begriffe zwar Kompatibilität, aber nicht zwingend Identität vorliegen.

<sup>15</sup> Siehe dazu genauer: W. Neuser, *Wissen begreifen*, S. 71-74.

<sup>16</sup> Ebd., S. 107.

Wo geht die alte Kultur hin, wenn die neue kommt? Die alte oder angestammte Kultur eines Immigranten wird unter der Veränderung der Erfahrungen der neuen, oder eingewanderten Kultur modifiziert. Änderungen von Kultur, etwa weil Migranten in einer neuen Kultur ansiedeln und diese neue Kultur annehmen, wie auch der Wandel von Kultur des Einwanderungslandes durch Konfrontation mit der Kultur der Migranten sind über die Mechanismen des Wandels der Begriffsgefüge beschreibbar. Immigranten, die aus posttraditionellen Traditionen kommen, werden diese Anpassung leichter vornehmen können als solche, die aus traditionellen Kulturen kommen, weil die Immigranten aus posttraditionellen Kulturen die stärkeren Verschiebungen des dynamischen Wissensgefüges gleichsam in ihrer eigenen angestammten Kultur bereits angelegt haben. Entsprechend haben traditionelle Gesellschaften größere Schwierigkeiten Immigranten aufzunehmen als posttraditionelle Gesellschaften, weil die Stabilisierungstendenzen ihres Wissensgefüges stärker Ausgrenzungen von Modifikationen sanktionieren und zu verhindern suchen.

Integration von Migranten bedeutet nicht weniger, als die Welt neu zu interpretieren: Die Interpretation von Normen, Argumentationskonventionen und damit Weltbilder muss geändert und kompatibel gemacht werden, wenn eine Integration stattfinden soll. Die bundesdeutsche Gesellschaft ist um 2015 eine posttraditionelle Gesellschaft, und die Begriffsgefüge, die weite Teile der Gesellschaft haben, sind wenig stabil bezüglich sozialer Regeln, so dass eine Integration von Migranten möglich ist.<sup>17</sup> Migranten aus posttraditionellen Gesellschaften haben dabei die besten Chancen, ihrerseits integriert zu werden. Für Migranten, die aus traditionellen Kulturen kommen, liegt das Hindernis für eine Integration darin, dass sie die Normen, die mit einer starken Bindung an ihre eigene Kultur ihr Leben ausgemacht haben, aufgeben müssen oder wenigstens die Bindung der Normen variieren müssen. Mutatis mutandis gilt dies für Weltbilder und Argumentationsmodelle.

Der Wechsel traditioneller und posttraditioneller Ausprägungen der Kultur lässt sich in ihrer Entwicklung selbstorganisatorisch als Phasenübergänge interpretieren.

Im synchronen Fall des Aufeinandertreffens von Kulturen liegt zunächst keine kontinuierliche Veränderung oder kontinuierliche Entwicklung des Begriffsgefüges vor, sondern ganze Teile von Begriffsgefügen stehen einander gegenüber, die unterschiedliche Deutungen für gleiche Wahrnehmungen bereitstellen und dadurch zu unterschiedlicher Erfahrung werden lassen.<sup>18</sup> Dies

<sup>17</sup> W. Neuser, *Wissen begreifen*, S. 294.

<sup>18</sup> Ausführlicher dargestellt in: W. Neuser, *Wissen begreifen*, S. 315 ff.

wird nur dann vereinbar sein, wenn kein Phasenübergang des gesamten Begriffsgefüges ausgelöst wird oder auch nur absehbar bevorsteht. Andernfalls wird die Selbstorganisation von Begriffsgefüge, Erfahrungsraum und Handlungsraum in große „Turbulenzen“ geraten. Dieser Fall ist der Konfliktfall, in dem traditionelle Begriffsgefüge keinen Fortschritt in eine neu sich ordnende Kultur bieten, in dem die kulturellen Begriffsgefüge neu gedacht werden müssen, in der es für jeden Einzelnen „eine über das Fremde veränderte Einstellung in der eigenen Sinnbestimmung“ zu entwickeln gilt.

Justin Stagl

## Kann ein Selbstinterpretationsverbot die Grundlage der Interkulturellen Philosophie werden?

(1) In seinem jüngsten Buch *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit* behauptet Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: „Das ethnologische Verstehen und Deuten kann sich immer nur auf fremde Kulturen richten und niemals auf die eigene angewendet werden. Wir können für unsere eigene Kultur nur Informanten, nicht ihre Beobachter und Interpreten sein“<sup>1</sup>. Das begründet er nicht, erläutert es aber an einem Beispiel: „Nach einer über anderthalb Jahrtausende währenden Selbstausslegung der christlichen Religion hat uns erst die deutend-verstehende Analyse des Japaners Keichi Nishitani *Was ist Religion?*<sup>2</sup> einen ethnologischen Blick auf das Eigentümliche der monotheistischen Religionen gewährt, die das okzidentale Denken bestimmen“<sup>3</sup>. Weiteres wird über Nishitanis die unsere übersteigende Sichtweise jedoch nicht gesagt.

(2) Schmied-Kowarzik hat als zweites Fach Ethnologie studiert und ist dieser verbunden geblieben. Wir waren in den sechziger Jahren in Wien Studienkollegen und sind seither Freunde. Er hat als Festgabe für mich den Band *Verstehen und Verständigung: Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie*<sup>4</sup> herausgegeben, auf dem das genannte Buch aufbaut. Es mag schofel erscheinen, wenn ich auf eine Festschrift mit einer Polemik antworte. Doch Wolfdietrich Schmied-Kowarzik nimmt wie wenige Philosophen den Dialog und mit ihm die Kritik ernst. Die meine hat er immer wieder erbeten und ertragen, und gerade jetzt die an seinen Thesen zur Interkulturellen Philosophie. Mir erscheint das im Eingangszitat statuierte Selbstinterpreta-

<sup>1</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit*, Freiburg, München 2017, S. 43.

<sup>2</sup> K. Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt a. M. 1986.

<sup>3</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen*, ebd.

<sup>4</sup> W. Schmied-Kowarzik (Hrsg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*, Würzburg 2002.

tionsverbot als ein Irrweg, ja als deren *proton pseudos*, und ich entfalte dies hier in der Hoffnung auf eine Metakritik.<sup>5</sup>

(3) Aus dem Eingangszitat geht nicht deutlich hervor, ob wir die eigene Kultur nicht interpretieren *können* oder *sollen*. Vermutlich beides, doch im Weiteren liegt das Schwergewicht auf dem Sollen, so dass ich von einem Verbot spreche. Dieses klingt nicht ganz unplausibel, da es ja in unserem Alltag wurzelt. Es schickt sich nicht, über sich selbst zu viel zu reden, sich selber oft als Beispiel heranzuziehen oder gar zu loben: „Wer sich selbst kommentiert geht unter sein Niveau“ (Ernst Jünger). Üblicherweise haben wir auch kaum das Bedürfnis, die dafür erforderliche Distanz zur eigenen Person einzunehmen und unser Selbstgefühl durch eine Dosis Objektivität zurechtzurücken. Doch in Ausnahmesituationen können wir dazu genötigt werden: beim Arzt, bei der Beichte oder dem Verhör geben wir intimes Wissen über uns selbst und zugleich die Interpretationshoheit über dasselbe preis.<sup>6</sup> Jeder ist zwar der nächstliegende Experte für sich selbst, doch sein Arzt, Seelsorger, Psychoanalytiker oder Biograph wissen auf ihrem Gebiet doch noch mehr über ihn, weil sie seine Kundgebungen systematisch einordnen können. Diese Ausgangslage überträgt Schmied-Kowarzik auf das Kollektivsubjekt der Kultur. Hier kann man sie mit der Metapher vom „blinden Fleck im eigenen Auge“ oder Karl Mannheims Theorem von der „Seinsverbundenheit des Wissens“ erfassen. Dieser sagt: „Die Konturen einer sozialen Existenzform werden aber für jene, die in diese Existenzform hineingeboren sind, nur in Ausnahmefällen sichtbar. Zu Soziologie [...] gehört Distanz, produktiver Standort, existenziell geschaffene produktive BlickEinstellung“<sup>7</sup>. Die Möglichkeit zur Überwindung dieser Pattsituation, Mannheims „Ausnahmefälle“, sind etwa soziale und kulturelle Krisen oder marginale Sozillagen wie die der „freischwebenden Intellektuellen“<sup>8</sup>. Durch solche Anwendung des Außergewöhnlichen auf das Alltägliche ist es einer hochkomplexen Kultur wie der westlichen gelungen, sich selbst wissenschaftlich statt mythisch zu interpretieren.

<sup>5</sup> Siehe auch J. Stagl, „Jenseits des Rubikon. Rezensionssaufsatz zu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik: Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit“, in: *Sociologia Internationalis*, 55/2, 2018.

<sup>6</sup> A. Hahn, V. Kapp (Hrsg.), *Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt a. M. 1987.

<sup>7</sup> K. Mannheim, *Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*, hrsg. v. David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr, Frankfurt a. M. 1984, S. 157.

<sup>8</sup> Ebd.

(4) Warum will ihr Schmied-Kowarzik das verbieten? Es geht ihm, der Buchtitel sagt es ja, um die „Verantwortung für die eine Menschheit“. Kulturen sollten ebenso fair behandelt werden wie der Mitmensch. Der zweite Satz des Eingangszitates verrät, dass vor allem „unsere eigene Kultur“ dem Selbstinterpretationsverbot unterliegt. Sie sollte nicht allzuviel über sich selbst reden, sich selbst als Beispiel hinstellen oder loben. Für Schmied-Kowarzik ist dieses Verbot eine Höflichkeits-, ja ich meine eine Demutsgeste gegenüber den nichtwestlichen Denkern, die er damit zum „Polylog“<sup>9</sup> der Interkulturellen Philosophie einladen möchte. Das aus dem Verbot resultierende gegenseitige Interpretiertwerden und Interpretieren würde die Kulturen der Welt ineinander verstreben. Doch wäre eine solche formale Gleichstellung bei weiterbestehender Ungleichheit nicht nur so etwas wie ein Gesellschaftsspiel? Vergleichbar etwa einem Salongespräch oder einem Seminar mit unterschiedlich qualifizierten Teilnehmern, die aber die Leistungen der anderen zu kritisieren hätten? Die Philosophie hat sich, wie Schmied-Kowarzik an anderer Stelle verlangt, „in der Form ihrer Aussagen offen zu halten für jede philosophisch begründete Kritik“<sup>10</sup>, nicht aber für Kritik jeder Art. Ein Übermaß an Nachsicht könnte hier durchaus als gönnerhaft verstanden werden und unbedankt bleiben.

(5) Das Selbstinterpretationsverbot geht auf Schmied-Kowarziks Ethnologiestudium zurück. Es ähnelt dem Inzestverbot, das jeden nötigt, statt in der eigenen in fremde Familien zu heiraten, was die Familien ineinander verstrebt und so die Grundlage des sozialen Gewebes bildet. Wäre Selbstinterpretation also etwas wie geistiger Inzest? Der Autor setzt indes nicht mit einer funktionalen Analyse ein, sondern mit einer solchen des ethnologischen Verstehens. Dieses will er gegen den postkolonialen/postmodernen Vorwurf rechtfertigen, die Ethnologie sei ihrem Ursprung nach kolonialistisch und wolle oder könne daher die Erforschten nicht verstehen, sondern zu ihrer Ausbeutung beitragen. Als die Kolonialreiche gerade noch bestanden, doch durch den Ersten Weltkrieg schon erschüttert waren, wurde es ethnologischer Standard, vorbereitet und mit Kenntnis der Sprache ins Feld zu gehen, um dort im Umgang mit den Erforschten mittels „teilnehmender Beobachtung“ deren Kultur zu explorieren. Das erforderte bei weitestgehender Einklammerung der eigenen Subjektivität die „unbedingte Anerkennung der Subjektivität des Anderen“<sup>11</sup>. Trotzdem war dieses Verstehen *einseitig*<sup>12</sup>, wollte doch

<sup>9</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen*, S. 245.

<sup>10</sup> Ebd., S. 233.

<sup>11</sup> Ebd., S. 32.

nur der Ethnologe die fremde Kultur verstehen, nicht aber umgekehrt: „Die Eingeborenen leben in der Einheit ihrer Kultur und aus ihr, ohne sie selbst bewußt explizieren zu können“<sup>13</sup>. Den Explikationswillen wie die ganzheitliche Perspektive brachte der Forscher mit, der anschließend das erworbene Wissen zu einem Modell dieser Kultur und einem Buch („Stammesmonographie“) gestaltete. Diese Funktionsteilung, bei der die eine Seite den Stoff und die andere die Form beisteuert, ist das Urbild des Schmied-Kowarzikschen Selbstinterpretationsverbotes. Dasselbe setzt also äußerste sozio-kulturelle Distanz voraus. Tatsächlich war aber auch dieses ethnologische Verstehen nicht ganz einseitig. Der Forscher suchte nach Kennern besonderer Aspekte ihrer Kultur, die auch bereit waren, ihm Einblicke zu gewähren und Nachfragen zu beantworten, sogenannte „Informanten“, mit denen sich wechselseitiges Vertrauen, ja Freundschaft herausbilden konnte. So mussten auch die Erforschten etwas über die Kultur des Forschers lernen. Es gab zudem „Hauptinformanten“, deren Sicht der Dinge der Forscher weitgehend übernahm. Ethnologische Informanten hatten in der Eigenwelt nicht selten eine marginale Stellung, die der „produktiven Distanz“ Mannheims entsprach.<sup>14</sup> Einige Hauptinformanten sind nachmals selber Ethnologen geworden, während Ethnologen auffallend oft, etwa als Mitglieder von Sondergruppen oder durch gemischtkulturellen Hintergrund, über die „existentiell geschaffene produktive Blickeinstellung“ von Haus aus verfügten.<sup>15</sup>

(6) Schmied-Kowarzik's Verbot betrifft dreierlei Kulturen: 1. die von der Ethnologie erforschten, 2. jene von „Nationen“ wie etwa die deutsche, englische oder französische, 3. und insbesondere „Kulturräume“ bzw. „Großkulturen“, von denen die europäische (einschließlich der angloamerikanischen), die indische, chinesische, islamisch-arabische, lateinamerikanische und „afrikanische“ eigens genannt werden.<sup>16</sup> Das anhand der ersten Kategorie geprägte Verbot wird von ihm ohne weitere Diskussion auf die anderen beiden Kategorien übertragen. Damit erspart sich der Autor knifflige Nachfragen, zum Beispiel ob vergangene Epochen der eigenen Kultur auch nicht interpretiert werden dürfen. Nun sind aber alle diese Kulturen nicht deutlich voneinander getrennt, vielmehr durch Übergänge, Mischungen, Diasporen

<sup>12</sup> Siehe auch ebd., S. 210-214.

<sup>13</sup> Ebd., S. 38.

<sup>14</sup> Vgl. J. Johnson (ed.), *Selecting Ethnographic Informants*, Newbury Park, Calif. 1990.

<sup>15</sup> Siehe J. Stagl, *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Eine wissenschaftssoziologische Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie*, 2. Aufl., Berlin 1981, S. 65-68.

<sup>16</sup> W. Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen*, S. 185 f., 244.

ineinander verflochten; Stammeskulturen sind in Kulturreale eingebettet, Nationalkulturen in Kulturräume mit Zentrum und Peripherie. Wo genau verliefen da also die Verbots Grenzen? Aus diesem Labyrinth rettet der Autor sich durch die Verzeitlichung der kulturellen Vielfalt. Er spricht von „unzähligen parallelen kulturellen Entwicklungslinien“, wovon die Vernunft „keineswegs allen und zur gleichen Zeit verfügbar“ ist, insofern sich durch historisch kontingente „kulturelle Aktivierung“ jeweils „besondere Konkretionsformen der menschlichen Vernunft“ bzw. „Denktraditionen“ herausbilden.<sup>17</sup> Von diesen ist die mit Thales von Milet beginnende, „Philosophie“ genannte okzidentale, die die antike, mittelalterlich arabische und moderne westliche Großkulturen überspannt, die bislang maßgebliche. Die Interkulturelle Philosophie aber bedeutet eine „Kampfansage“ an deren „Alleinvertretungsanspruch“<sup>18</sup>. Andere Konkretionsformen der Vernunft mit anderen Denktraditionen sollen neben ihr zu Wort kommen und ihr zeigen, dass sie „gar nicht anders kann, als sich interkulturell zu begründen“<sup>19</sup>. So soll das einseitige *Verstehen* zur bilateralen und multilateralen *Verständigung* werden, der okzidentale Monolog zum Dialog und Polylog heranreifen. Hier aber schlägt die Verzeitlichung der kulturellen Vielfalt dem Autor ein Schnippchen: mit seinem Selbstinterpretationsverbot zwingt er Denktraditionen unterschiedlichen Entwicklungsstandes in eine formale Gleichheit, die der am weitesten entwickelten das größte Opfer abverlangt. Aber steht dieses Opfer dafür?

(7) Wie sähe eine Welt aus, deren Kulturen solcherart ineinander verstrebt wären? Die westliche, zu der noch Australien zu rechnen wäre, hätte ihre Kultur- und Sozialphilosophie sowie ihre Kultur- und Sozialwissenschaften, die ja vorzugsweise am eigenen Material ausgebildet worden waren, abgetreten. Dazu die Theologie auf dem Stande vor Keichi Nishitani. Die Rechtswissenschaft wäre wieder praktische Kunstlehre geworden, die Historie Chronistik. Praktische Kompetenz und Vertrautheit mit der eigenen Tradition berechtigten nur noch zum Status des Informanten. Die Ethnologie und die orientalistischen Disziplinen könnten zwar auf dem bisherigen Stand weiterarbeiten, doch sie ständen in der eigenen Kultur zunehmend unverstanden und isoliert da. Es beständen auch noch Mathematik und Naturwissenschaften, die dank ihrer technischen und medizinischen Anwendung jetzt schon auf dem Wege sind, Gemeinschaftsbesitz der Menschheit zu werden.

<sup>17</sup> Ebd., S. 192, 201.

<sup>18</sup> Ebd., S. 188.

<sup>19</sup> Ebd.

Auf die sich mit ihnen am besten verstehende Philosophie, die analytische, scheint Schmied-Kowarzik bereit zu sein zu verzichten<sup>20</sup>. Die Philosophie, soweit sie nicht interkulturell ist, die Kultur- und Sozialwissenschaften, Theologie, Jurisprudenz und Historie des Westens würden *rebus sic stantibus* allmählich von der Wissenschaft zum Mythos zurückkehren. Die Künste würden vielleicht, ihrer kritischen Instanz beraubt, ungehemmt weiter florieren. So würde der Okzident zur archaischen Kultur mit wissenschaftlichen Enklaven werden. Die anderen Kulturen wären aber durch die Implantation westlicher Wissenschaftlichkeit ebenfalls, wenngleich spiegelverkehrt, zerteilt. Ihre Interpretationen der westlichen Kultur, ob nun mit aus dem Westen übernommenen Werkzeugen erstellt, ob mit Ethnozentrismen durchsetzt, wären wechselseitig nicht unbedingt kompatibel, füllten jedoch in ihrer Heterogenität das hier gelassene Vakuum aus. Der Westen könnte sie nun nicht mehr auf gleicher Ebene kritisieren. So ständen einander jeweils zweieinhalb Kontinente zwar ineinander verstrebt, doch miteinander inkompatibel gegenüber – keine sehr beruhigende Vista.

(8) Wenn Ethnologen auch das Fernstliegende und Fremdeste zu verstehen suchten, wandten sie sich gegen die Ansicht von einer qualitativ heterogenen Menschheit. Wo diese Ansicht auf der naiven Selbstbevorzugung soziokultureller Gruppen beruht, nennt man sie Ethnozentrismus, wo sie als „wissenschaftlich“ auftritt Rassismus. Der schon erwähnte Vorwurf, als Weiße seien Ethnologen Komplizen des „Kolonialismus“ gewesen, interessenbelastet und somit unfähig zu wahrer Erkenntnis, geht von den Intellektuellen der Nationalstaaten aus, die die Kolonialreiche nach dem Zweiten Weltkrieg beerbt haben: Wahre Erkenntnis sei den Opfern gegeben, nicht den Tätern. Oft ist das bloß selbstberauschende oder karrierefördernde Rhetorik. Wo aber das mit einem Opfermythos verbundene *argumentum ad hominem* ideologisch-politisches Programm ist, ist es rassistisch. Der „Eurozentrismus“ wird als inhärent böse verdammt, um in Abhebung davon die nichtwestlichen Kulturen für gut und ihre Ethnozentrismen für etwas Charmantes halten zu können. So wird der Okzident aus der Menschheit ausgesondert, welche von ihm Genugtuung oder Rache zu fordern hätte. Das ist die ideologische Vorbereitung eines Weltbürgerkrieges.

(9) Wolfdietrich Schmied-Kowarzik hofft freilich auf das Gegenteil alles dessen, auf ein Weltbürgertum mit einer „alle Kulturen und Menschen einbe-

<sup>20</sup> Ebd., S. 187 f.

ziehenden sittlichen Praxis“<sup>21</sup>. Diese antizipierend bittet er die Kritiker der Ethnologie, der Weißen und des Kolonialismus schon jetzt um Vergebung. Um nur das ethnologische Verstehen vor ihnen zu retten, kommt er diesen Unheilsvögeln weit mehr als nötig entgegen. Er überträgt die mit solchem Verstehen einhergehende Distanziertheit ungeprüft auf alle Kulturen der Welt. Damit übernimmt er die Argumentationsform seiner Verächter und hilft ihnen, die Gräben zwischen den Kulturen zu vertiefen und die westliche als die einzige Trägerin einer Bringschuld von diesen allen zu isolieren. Diese methodische Nähe zu einer Ideologie, die ihm im Innersten widerstrebt, zeigt sich in seiner Konstruktion eines Selbstinterpretationsverbotes, welches deren Fremdinterpretationsverbot von den Füßen auf den Kopf stellt.

<sup>21</sup> Ebd., S. 15.



Rainer E. Zimmermann

## Wege zum Gegner: Dialektik und Dialog

τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς  
Aristoteles, Met. IV, 1003a33

1.

Gerade in der heutigen Zeit erscheint es besonders wichtig, sich darauf zu besinnen, auf welche Grundlagen der öffentliche Diskurs im Alltag bzw. das persönliche Gespräch im alltäglichen Leben gestützt sind, weil sie doch im Unterschied zum wissenschaftlichen Diskurs immer eher dem „Vorurteil“ (*dóxa*) entstammen, sich also von jener Erfahrung ableiten, die man in der Regel nur selten selbst gemacht, stattdessen aber umso mehr vom Hörensagen weitestgehend ungeprüft übernommen hat. Auch in diesem Diskurs des Vorurteils geht es zwar darum, die „Wahrheit“ einer Aussage bzw. eines behaupteten Sachverhalts zu beurteilen, aber diese Wahrheit versteht sich allenfalls in einem pragmatischen, wesentlich auf Funktionabilität abstellenden Sinn und ist nichts weiter als eine mehr oder weniger gute Approximation der wissenschaftlichen (insofern: objektiven – recht eigentlich aber *intersubjektiven*) „Wahrheit“. Ganz zu schweigen davon, dass auch die letztere lediglich kognitiv bedingte Approximation an jene (im Prinzip absolute) Wahrheit ist, wie wir sie in ontologischer Hinsicht zum Gegenstand der Metaphysik zu machen pflegen. Was den Alltag angeht, so ist es in der Regel zureichend, wenn wir nach Maßgabe der Wahrscheinlichkeiten (also plausibel) beurteilen bzw. entscheiden. Offensichtlich kommt es also darauf an, wie gut wir mit jenen plausiblen Kontexten und Verweisungszusammenhängen ausgerüstet sind, bevor wir ein Gespräch über anscheinende Sachverhalte beginnen. Häufig wird es sich dann um ein Streitgespräch handeln, und die Frage wird sein, wie man die eigene Sichtweise und Auffassung deutlich zu machen imstande ist und welche Folgen das auf die Sichtweise und Auffassung des je Anderen haben wird. Im Grunde haben wir uns dazu mit zwei Aspekten zu befassen: Zum einen gilt es, die prozessualen Zusammenhänge des Gesprächs selbst zu verstehen. In diesem Zusammenhang beziehen wir uns immer auf den *kommunikativen Diskurs*, von welchem das Gespräch zwar lediglich einen Spezialfall darstellt, freilich einen äußerst

zentralen. (Es geht um den Austausch von Sätzen (Propositionen), die einerseits etwas aussagen, nach allen Regeln der Lexikologie, Syntax und Semantik irgendeiner Sprache, andererseits zugleich an den je anderen Gesprächspartner appellieren, auf dass er/sie die geäußerte Sichtweise zur eigenen mache.) Zum anderen versteht es sich von selbst, dass kein Individuum mit einem anderen identisch sein kann, so dass natürlich auch die individuellen Auffassungen (Meinungen) voneinander abweichen werden – mal mehr, mal weniger. Es kommt mithin vor allem darauf an, nüchtern den Kontext der Plausibilität zu bewahren – eine Voraussetzung, die allemal sicherzustellen imstande ist, dass der Diskurs sich nicht im Dickicht „alternativer Fakten“ zu verlieren droht.<sup>1</sup> Insofern verweisen wir hier auf einen sehr allgemeinen Diskursbegriff, der andere spezielle Diskurse mit umfasst, beispielsweise den *interkulturellen* Diskurs, der gleichfalls zu denen gehört, die heute an besonderer Aktualität gewonnen haben.<sup>2</sup> In Hinsicht auf den letzteren ist ja schon früher gezeigt worden, dass er auf eine interkulturelle Ethik gründet, die selbst nur als Spezialfall einer allgemeinen Ethik aufscheint, welche einerseits eine Differenzethik zu sein hat, andererseits jene Randbedingungen zu berücksichtigen hat, welche das in Frage stehende soziale System wesentlich konstituieren. In expliziter Bezugnahme auf die existentialistische Ethik Sartres wurde damals dargelegt, in welchem Sinne eine Person keine Probleme mit der Kommunikation zwischen verschiedenen Kulturen bekommen kann, wenn sie über eine stringente Differenzethik dieser Art verfügt. Gleichwohl kann diese Argumentation ebenso gut auf den Alltagsdiskurs angewendet werden: Verschiedene Individuen leben somit tatsächlich in verschiedenen Welten (im wahrsten Wortsinne), lediglich sind die „Schnittmengen“ dieser Welten (die Bereiche der „Überlappung“, wie der Kollege Ram Adhar Mall sagen würde) im Alltag einer einzigen dominanten Kultur größer als zwischen zwei verschiedenen dominanten Kulturen.<sup>3</sup> Wenn wir daher im Vorliegenden versuchen wollen, die grundlegende Logik des Dialoges zu bestimmen, die sich als dialektische erweisen wird, weil ihre Struktur wesentlich *agonal* angelegt ist, muss es zunächst darum gehen, den systematischen Ort der hier in Frage stehenden Diskursform festzustellen.

<sup>1</sup> Erst kürzlich ist zu diesem Thema erschienen Rainer E. Zimmermann, Silke Järvenpää, Ralph-Miklas Dobler, „Öffentlichkeit im digitalen Zeitalter“, in: *Signifikant, Jahrbuch für Strukturwandel und Diskurs*, Band 1, Berlin, 2018.

<sup>2</sup> Vgl. Rainer E. Zimmermann, *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Paderborn 2002.

<sup>3</sup> Vgl. Rainer E. Zimmermann, „Orthafte Ortlosigkeit und Formen der Überlappung. Zu einer Figur der interkulturellen Philosophie bei Ram Adhar Mall“, in: Hamid Reza Yousefi et al. (Hrsg.), *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie, Festschrift für Ram Adhar Mall*, Nordhausen 2007.

Das ist für uns heute besonders wichtig, während wir ständig beobachten können, wie der „Wettbewerb“ nicht nur zunehmend in „Kampf“ transformiert wird – in allen Bereichen der Gesellschaft – sondern wie zudem immer häufiger eine nach vernünftigen Prinzipien regulierte Diskursform, die sich in einem konsensuell (und mithin konventionell) festgelegten Diskursrahmen bewegt, überhaupt verweigert wird.

## 2.

In seiner „Topik“ (Organon V) hat bereits Aristoteles die Grundlagen hierfür gelegt: Unter „Topik“ (die er selbst freilich *Dialektik* nennt) versteht er „die Lehre von den einen Wahrscheinlichkeitsschluß begründenden allgemeinen Sätzen [...]“<sup>4</sup> Insofern geht es vor allem um die Frage der angemessenen Anwendung der Rede im Einzelnen: „Man wird [auf die Frage, weshalb wahre Sätze wahrscheinlich heißen] antworten müssen, daß nicht sowohl die fraglichen Sätze an sich bloß wahrscheinlich sind, sondern vielmehr die Berechtigung, sie auf die gegebenen Fälle anzuwenden.“<sup>5</sup> Die Namensgebung „Topik“ bezieht sich auf jene *topoi*, welche Aristoteles recht eigentlich in die Theorie zuerst eingeführt hat, und die ihre Bezeichnung aus der Analogie gewinnen, welche zwischen dem allgemeinen Vordersatz einer Prädikation und einem Ort im räumlichen Sprachsinne besteht. In der „Rhetorik“ heißt es dazu ausdrücklich: „Mir ist Element dasselbe wie Ort. Element und Ort sind etwas, worunter viele Enthymeme fallen.“<sup>6</sup> Wichtig ist hier vor allem, dass ein *Enthymem* im Wesentlichen ein Wahrscheinlichkeitsschluss ist, welcher der Argumentation dient. Insbesondere aber handelt es sich hierbei um einen Schluss mit nicht explizit ausgesprochenen Prämissen. Denn diese letzteren sind vor allem solche, bei denen man davon ausgehen kann, dass sie von allen am Diskurs Beteiligten im Allgemeinen anerkannt werden. Diese Argumentationsform bewegt sich mithin ganz im Felde der *dóxa*, also des ungeprüften Wissens. Sie ist also nicht wissenschaftlich, gründet stattdessen in erster Linie im Alltagskonsens. Wie Aristoteles formuliert: „Es ist nun eine Demonstration (Apodeixis), wenn der Schluß aus wahren und ersten Sätzen gewonnen wird oder aus solchen, deren Erkenntnis

<sup>4</sup> Aristoteles, *Topik* (Organon V), hrsg. Eugen Rolfes, Hamburg, 1968. Hier aus der mit dem beziehungsreichen Datum „Köln-Lindenthal, den 9. November 1918“ versehenen Einleitung vom Editor, S. iii.

<sup>5</sup> Ebd., S. v.

<sup>6</sup> Aristoteles, *Rhetorik*, II, 26, 1403a18 (hier zitiert nach Rolfes, ebd., S. iv).

aus wahren und ersten Sätzen entspringt. Dagegen ist ein dialektischer Schluß ein solcher, der aus wahrscheinlichen Sätzen gezogen wird. [...] Wahre und erste Sätze sind solche, die nicht erst durch anderes, sondern durch sich selbst glaubhaft sind. [...] Wahrscheinliche Sätze aber sind diejenigen, die Allen oder den Meisten oder den Weisen wahr scheinen“<sup>7</sup>.

Die Bezeichnung „Dialektik“ verweist das Thema sofort auf das Gespräch, das ohne Beschränkung der Allgemeinheit auf ein Zweiergespräch bezogen werden kann (zwischen zwei Personen ebenso wie zwischen den Repräsentanten zweier Parteien). Dabei muss die Vieldeutigkeit der Wörter berücksichtigt werden: „Der Nutzen, den es gewährt, wenn man die Vieldeutigkeit der Wörter in Betracht zieht, liegt einmal in der Klarheit – man wird sich der Bedeutung eines Satzes besser bewußt sein, wenn sich zeigt, in wie vielfachem Sinne etwas gesagt wird – sodann darin, daß die Schlüsse der Sache selbst gemäß erfolgen und nicht nur auf die Worte gehen. Weiß man nicht, in wie vielfachem Sinne etwas gesagt wird, so denkt der Antwortende (Defendent) möglicherweise an etwas anderes als der Fragende (Opponent). Hat sich aber gezeigt, in wie vielfachem Sinne etwas gesagt wird und woran man bei seiner Behauptung denkt, so machte der Fragende sich lächerlich, wenn er nicht hiergegen argumentierte.“<sup>8</sup>

Die Vieldeutigkeit ist der Grund für die Notwendigkeit einer angemessenen Hermeneutik: Die Welt erweist sich (wie immer) als *fragwürdig* (also als des Fragens würdig), denn nichts ist, wie es erscheint. (Insgesamt *ist* die Welt nicht so, wie wir sie *beobachten*. Es versteht sich von selbst, dass dies auch für jede Form des Diskurses gilt.) Hermeneutik aber gründet sich selbst auf Wissen, geht also von der *dóxa* (der Domäne des Glaubens) auf die *epistémé* (die Domäne des Wissens) zu. Für die Diskursethik gilt mithin das, was für jede Ethik gilt: *Ethik ist im Grunde Wissen*.<sup>9</sup>

### 3.

Ganz zu Recht verweist daher Wolfdietrich Schmied-Kowarzik in einem Aufsatz zum Thema darauf, dass an der Wurzel der in Frage stehenden Problematik die Text-Hermeneutik Schleiermachers bzw. deren Erweiterung

<sup>7</sup> Aristoteles, *Topik*, 1 (100a18-100b25).

<sup>8</sup> Ebd., 25 ff. (108a28-108a41)

<sup>9</sup> Rainer E. Zimmermann, „Ethik heißt im Grunde Wissen – Bloch und Sartre auf dem Weg zu einem transzendentalen Materialismus“, in: ders., Klaus-Jürgen Grün (Hrsg.), *Existenz & Utopie*, Cuxhaven, Dartford (UK) 1999, S. 11-22.

durch Dilthey liegt: Es geht vor allem um „das Verstehen von Sinnhaftem in allen menschlichen Lebenszusammenhängen“, so dass die Hermeneutik selbst recht eigentlich „zur Grundlage für alle Wissenschaften vom Menschen“ wird. Insofern erweist sich „Verstehen [...] grundsätzlich [als] ein dialektischer Prozess, der ein Fremdsubjekt aus seinen Äußerungsformen deutend zu erfassen ver/sucht. [...] Das verstehende Subjekt ist bemüht, aus den Äußerungen das zu verstehende Subjekt *deutend* zu erfassen. In diese Deutungen gehen unweigerlich identifizierende und distanznehmende Analogiebildungen aus dem Selbstverständnis des verstehenden Subjekts und seiner Verwurzelung in der eigenen Lebenserfahrung mit ein.“<sup>10</sup> Mithin stößt die Deutung sogleich auf Irreduzibles, weil es – wie oben bereits festgestellt – nicht zwei Individuen gibt, die (mit Blick auf ihr Bewusstsein) identisch wären. Das heißt, „[wie] jedes Fremdsubjekt, so kann auch die Subjektivität einer fremden Kultur niemals völlig erfasst werden, denn schon die Absicht eines totalen Verstehens des Fremden, des Anderen würde entweder bedeuten, dass sich ein Bewusstsein in ein anderes gänzlich hineinversetzen könnte oder dass das fremde Bewusstsein nichts anderes sei als seine Objektivationen – dies beides sind Verkürzungen, die gerade die Subjektivität des Anderen und Fremden als Grundvoraussetzung allen Verstehens verleugnen.“<sup>11</sup>

Daher die *Interkulturalität* – sei sie nun makroskopisch im strengen Sinne als eine zwischen Kulturen zu verstehen oder mikroskopisch im erweiterten Sinne als eine zwischen zwei Personenwelten, zwischen zwei Parteien und so fort.<sup>12</sup> Das „Inter“ bezeichnet hier die Produktion eines Neuen, „Dritten“, welches den Reflexionsspielraum und mithin den Handlungsspielraum für beide „Kulturen“ gemeinsam erweitert (indem das kommunikativ erarbeitete Ergebnis umfangreicher („größer“) ist als die bloße Summe der beiden Spielräume vor der Kommunikation).<sup>13</sup> Es versteht sich

<sup>10</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Verstehen, Anerkennen und Verständigung. Eine methodologische Vorklärung“, in: ders., *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit. Philosophische Reflexionen zur Kulturanthropologie und zur Interkulturellen Philosophie*, Freiburg, München 2017, S. 210-222, hier: 210 f. Man vergleiche zudem ders., „Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie“, in: ders. (Hrsg.), *Verstehen und Verständigung (Festschrift für Justin Stagl)*, Würzburg 2002, S. 15-25.

<sup>11</sup> Ebd., S. 212.

<sup>12</sup> Man sieht sofort, dass in diesem Zusammenhang der Begriff der „Transkulturalität“, seit Kurzem gleichfalls eingebürgert, keine sinnvolle Referenz erschließt und daher dem „Ockhamschen Rasiermesser“ zum Opfer fallen muss.

<sup>13</sup> Klaus Holzkamp, *Grundlegung der Psychologie*, Frankfurt a.M., New York 1983, S. 545 ff.

von selbst, dass diese diskursive Kommunikation durch einen dialektischen Prozess repräsentiert werden kann: Sie beginnt mit Wettbewerb und vielleicht sogar Kampf (*stásis* oder *pólemos*), und sie endet mit einem dynamischen Gleichgewicht von robuster Stabilität.<sup>14</sup>

#### 4.

Zum Vorherigen ein illustrierendes Beispiel: In seiner Novelle „Enemy Mine“ aus dem Jahr 1979 erzählt Barry Longyear<sup>15</sup> vom Kampf um den Planeten Fyrine IV im Sternbild „Pegasus“<sup>16</sup>, der zwischen den Menschen vom Planeten Erde und den Dracs, den Bewohnern des Planeten Draco im Eltanin-System<sup>17</sup>, dem Sternbild „Drache“ zugehörig, ausgetragen wird. Die beiden Protagonisten, der Terraner Willis Davidge und der Drac Jeriba Shigan, zwei Raumjäger-Piloten, schießen einander gegenseitig ab und müssen beide auf Fyrine IV notlanden. Wegen des dort herrschenden Klimas, das vor allem mit enormen Brandungswellen des Meeres verbunden ist und später mit großer Kälte, sind sie gezwungen, sich gemeinsam in Sicherheit zu bringen, und es gelingt ihnen, mit Hilfe der von Shigan geretteten Ausrüstung, sich halbwegs einzurichten. Während die Zeit vergeht (ein Planeten-tag dauert drei Erdentage) und sie versuchen, so gut wie möglich zu überle-

<sup>14</sup> In diesem Sinne schwieg Heraklit der Überlieferung gemäß zunächst auf die Frage, wie man das Zusammenleben in der Polis gestalten solle, erhob sich dann, mischte den *kykeon* [das rituelle Getränk, das man getrunken haben musste, bevor man das Orakel von Delphi betrat, und das aus Getreide, verschiedenen Kräutern und Wasser bestand], rührte ihn kräftig um und trank ihn aus. Man siehe dazu ausführlich Rainer E. Zimmermann, *Metaphysics of Emergence. Part I: On the Foundations of Systems*, Berlin 2015, chap. 9, S. 100-142.

<sup>15</sup> Barry B. Longyear, *Enemy Mine*, New York 1979; New York (2004), 2016.

<sup>16</sup> Ein real existierender Stern dieses Namens ist im Sternbild Pegasus nicht bekannt. Dieses ist vor Kurzem durch den ersten aufgefundenen Exoplaneten (51 Pegasi b) bedeutsam geworden, der rund 50 Lichtjahre von der Erde entfernt ist. Es handelt sich freilich um einen Planeten des Typs „heißer Jupiter“. Unterstellt man ähnliche Kriterien wie jene, die Longyear auf die Heimat der Dracs anwendet (vgl. nachf. Anm.), dann kämen die Sterne „Enif“ (ε Pegasi, Spektraltyp K 2, 700 Lichtjahre von der Erde entfernt) und „Matar“ (η Pegasi, Spektraltyp G 2 (sonnenähnlich), 215 Lichtjahre entfernt) in Frage. Die Namen entstammen dem Arabischen und bedeuten „Nase“ (des Pferdes) bzw. „Glück des Regens“.

<sup>17</sup> Es handelt sich hierbei tatsächlich um den Stern γ Draconis, welcher der hellste in dieser Konstellation ist (Spektralklasse K 5, scheinbare Helligkeit 2.2, rund 150 Lichtjahre von der Erde entfernt). Der Name „Eltanin“ ist gleichfalls arabischen Ursprungs und bedeutet „Schlange“ oder in der Version „Rastaban“ auch „Kopf der Schlange“.

ben, lernen sie beide die Sprache des anderen und gewinnen neue Einsichten in die jeweils andere Kultur. Weil Dracs biologische Hermaphroditen sind (im Text wird auf Shigan konsequent immer mit „es“ (it) referiert<sup>18</sup>) und sich jedes Individuum spontan von selbst fortpflanzen kann, kommt es zu einer schwerwiegenden Krise, als sich herausstellt, dass Shigan schwanger ist. In diesem Zusammenhang, weil es nämlich umgekehrt Shigan Verständnisprobleme bereitet zu verstehen, was die Funktion von „Eltern“ ist und welches Verhältnis das menschliche Individuum zu seinen Eltern unterhält, diskutieren sie die Frage, inwieweit die Menschen dadurch einsamer sind als die Dracs, weil sie bestenfalls zwei Generationen von Vorfahren kennenlernen können, während die Dracs alle ihre Vorfahren, von der Gründung der Planetenbesiedlung an, in dem Sinne „kennen“, indem sie jederzeit deren Biographien in der chronologischen Reihenfolge zu rezitieren imstande sind. Um als erwachsenes Exemplar in die Gemeinschaft offiziell aufgenommen zu werden, ist es notwendig, vor dem Archivrat diese Rezitation durchzuführen.<sup>19</sup> Davidge bittet Shigan, ihm diese Rezitation einmal vorzuführen, und beschließt dann spontan, die zweihundert Biographien umfassende Narration zu erlernen. Bei der Geburt des Kindes verstirbt Shigan jedoch unerwartet, und Davidge muss das Kind selbst aufziehen und zuvor versprechen, für ihn die rituelle Institution (das Rezitieren der Stammbaumnarration) vor dem Archivrat durchzuführen. Dieses Kind namens Zammis wächst auf, ohne dass es den Unterschied zwischen Menschen von der Erde und Menschen vom Planeten Draco als wesentlich erkennt, auch, als ihm die offensichtlichen körperlichen ebenso wie die sozialen Unterschiede klar geworden sind. Davidge, den es „Onkel“ nennt, für ihn die naheliegende Bezugsperson, wird von ihm vorbehaltlos akzeptiert, auch nachdem es Vieles über die Dracs erfahren hat. Als eine Patrouille der Erdflotte die beiden entdeckt, werden sie sofort getrennt: Davidge befindet sich bereits auf dem Rückflug zur Erde, als er aus einer Ohnmacht erwacht, Zammis ist nach

<sup>18</sup> Dieses Vorgehen ist allerdings nicht restlos überzeugend, weil ein Neutrum im Grunde auf ein „Weder-noch“ verweist, aber nicht auf ein (tatsächlich vorliegendes) „Sowohl-als-auch“. Vermutlich wäre es am einfachsten, stets nur den Eigennamen des Individuums zu benutzen, auch in Genitivbildungen. Zumal zu Beginn, wenn die Feindschaft noch wesentlich ausgeprägt ist und sich in einem Diskurs manifestiert, der in der Hauptsache zuvor Erlerntes (Abfälliges) reproduziert, das „es“ mit „Ding“ (usw.) korreliert, so dass es später eher schwerfällt, in dieser Referenz eine lediglich neutrale Denotation zu sehen.

<sup>19</sup> Wir bemerken hier, dass diese außerirdische Gepflogenheit an jene der australischen Aborigines erinnert, von der Bruce Chatwin einst so anschaulich berichtet hat: *The Songlines*, London 1987.

Draco geschickt worden. Dort wird seiner Familie, der lediglich mitgeteilt wurde, Shigan sei bei einem Einsatz getötet worden, die Rettung des Kindes verschwiegen, denn Zammis gilt als geisteskrank, nachdem seine Nähe zu den Menschen offenbar geworden ist. Nach langer Suche stößt Davidge, der inzwischen selbst nach Draco gereist ist, auf die Familie, und es gelingt am Ende, Zammis aus der Klinik zu befreien und das Versprechen, das Davidge einst gegeben hatte, wahrzumachen.<sup>20</sup>

Tatsächlich kann man hierin die Andeutung einer Strategie erkennen, welche es im Allgemeinen ermöglichen sollte, zu einem tatsächlich robusten Gleichgewicht der Diskurse zu gelangen, nämlich mittels der wechselseitigen Aneignung und Durchdringung der Sprache und der damit verbundenen, zumeist ritualisierten, Narrationen. Im Alltag wie in der Politik gilt nicht nur die triviale Einsicht: „Wer noch miteinander spricht, bekämpft sich nicht.“ Darüber hinaus trägt die explizite Sprachvermittlung, als manifester Ausdruck der eigenen Reflexion, wesentlich dazu bei, das zu erreichen, was im Rahmen von Subjektivität bestenfalls zu erreichen ist: *Introspektion*. Ursprünglich eher auf die Selbstreflexion (dem antiken „Erkenne dich selbst“ (gnothi s’auton) nahestehend) gerichtet, erweist sie sich im Zuge der Vermittlung mit den Anderen als Voraussetzung von Empathie und somit letztendlich von gelingender Mediation.

<sup>20</sup> In der Verfilmung der Novelle (Wolfgang Petersen, 1985) wird stärker auf die Einhaltung des Versprechens abgestellt, welche die Annäherung von Terranern und Dracs überhaupt erst bewirkt. Dadurch wird das Motiv der wechselseitigen Sprachvermittlung verstärkt.

Mohamed Turki

## Das Verhältnis von Religion und Philosophie bzw. von Glauben und Wissen angesichts der Krise in der gegenwärtigen Lebenswelt

### Einleitung

In seiner Schrift mit dem Titel *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* kündigt Hegel beinahe triumphierend an:

„Über den alten Gegensatz der Vernunft und des Glaubens, von Philosophie und positiver Religion hat die Kultur die letzte Zeit so erhoben, daß diese Entgegensetzung von Glauben und Wissen einen ganz anderen Sinn gewonnen hat und nun innerhalb der Philosophie selbst verlegt worden ist.“<sup>1</sup>

Diese Aussage unterstreicht die Überwindung des lang andauernden Konflikts von Religion und Philosophie und seine Aufhebung in eine sogenannte „positive Religion“ sowie den Übergang zu einer neuen Konzeption von Glauben im *modernen Denken*, das sich als „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“ seit Descartes entfaltet und nun mit Kant, Jacobi und Fichte seine vollständige Form erreicht hat. Hier gilt die Philosophie nicht mehr als „Magd der Theologie“, wie sie im Mittelalter seit Thomas von Aquin herabgesetzt wurde, sondern hat sich inzwischen verselbständigt und gibt sogar dem Glauben einen neueren Sinn. Man braucht nur an Kant zu denken, der die *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* behandelt und sie auf die Stufe der Moralität reduziert hat. Das unterstreicht er in der Vorrede dieser Schrift mit dem Satz:

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jakobische und Fichtesche Philosophie*, in: ders., *Jenaer Schriften 1801 – 1807, Werke in 20 Bänden*, Bd. 2, Frankfurt a. M., S. 287.

„Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen, als eines freien, eben darum sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens, gegründet ist, bedarf weder der Idee eines anderen Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst.“<sup>2</sup>

Dennoch behält Hegel eine gewisse Skepsis gegenüber dieser Vorstellung und fragt sich „ob die Siegerin Vernunft nicht eben das Schicksal erfuhr, welches die siegende Stärke barbarischer Nationen gegen die unterliegende Schwäche gebildeter zu haben pflegt, der äußeren Herrschaft nach die Oberhand zu behalten, dem Geist nach aber dem Überwundenen zu unterliegen.“<sup>3</sup> Hegel ist mit der vorhin genannten Position nicht glücklich, weil er, laut Jacques Derrida, eher den Weg der ‚Ontotheologie‘ beschreiten will, „die das absolute Wissen als Wahrheit der Religion bestimmt“, und in deren Vollzug „eine ‚Religion der neuen Zeit‘ ankündigt, die auf dem Empfinden beruht, daß Gott selbst tot sei.“<sup>4</sup>

Ähnlich wie damals scheint es heute in der gelebten Welt zu geschehen. Nach der Säkularisierungsphase, die in Europa seit der Aufklärung eine Verdrängung des Glaubens und eine „Entzauberung der Welt“ durch die Wissenschaft herbeiführte, erlebt die ganze Welt in den letzten Jahrzehnten eine unerwartete Rückkehr des Sakralen und eine Wiederbelebung der Religion. Nun stellt sich die Frage, ob diese Zuwendung zum Glauben eine Umkehrung der Werte impliziert, oder bloß ein Indiz für den Zweifel am Säkularismus der Moderne bei der Bewältigung der entstandenen Krisen der Gesellschaftssysteme und der Wertvorstellungen im postmodernen Zeitalter bedeutet. Die Reaktionen von einigen zeitgenössischen Denkern wie Jacques Derrida, Jürgen Habermas oder Gianni Vattimo<sup>5</sup> auf dieses Phänomen zeigen, wie sie diese Problematik ernst nehmen und sich um eine überzeugende Antwort darauf bemühen.

In der islamischen Welt läuft die Diskussion über das Spannungsverhältnis von Glauben und Wissen hingegen schon seit Beginn des vorigen Jahrhunderts und prägt weiterhin den philosophischen Diskurs. Sie erfolgte im

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Werke in 12 Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden 1958, Bd. VIII, S. 649.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, S. 287.

<sup>4</sup> Jacques Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le siècle et le Pardon*, Paris 1996, S. 22; dt. : Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt a. M. 2001, S. 27 ff.

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Glaube und Wissen, Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Die Religion*, S. 9–106; Jürgen Habermas, „Glauben und Wissen“, in: *Zeitdiagnosen, Zwölf Essays*, Frankfurt a. M. 2003, S. 249–262.

Zuge des Kolonialismus und der Konfrontation mit dem Westen, der seine Überlegenheit durch sein modernes Wissen und seine militärische Technologie zur Schau stellte. Diese Erfahrung hatte in der Tat eine „traumatische Wirkung auf die islamischen Gesellschaften, die ihre traditionellen Lebensformen bedroht sahen“<sup>6</sup>, und löste unter den Intellektuellen eine heftige Debatte bezüglich des Umgangs sowohl mit der Moderne und ihren Normen, als auch mit dem eigenen kulturellen Erbe, *Turath* genannt, aus. Die Rezeption der Werke des großen Philosophen und Kommentators des Aristoteles im arabisch-islamischen Mittelalter Ibn Ruschd (bekannt als Averroes) diente damals als Grundlage für die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern eines Bruchs mit der Tradition und einer Anpassung an die säkulare Moderne auf der einen Seite und denjenigen, die eher an den Grundpfeilern des Glaubens festhielten, auf der anderen.

In diesem Beitrag wird nun versucht, im Bemühen um ein interkulturelles Verständnis, wie es Wolfdietrich Schmied-Kowarzik in seinem Buch *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit*<sup>7</sup> beabsichtigt, aus den beiden Perspektiven, sowohl des Westens als auch des Ostens, diese Problematik zu erläutern und eine verbindende Linie herzustellen. Dabei stehen die Lektüre von Derrida und Habermas hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Wissen wie auch die Rezeption von Ibn Ruschd im letzten Jahrhundert in der arabisch-islamischen Welt im Mittelpunkt. Die Interpretation von Ibn Ruschds Werk in Bezug auf diese Relation hat eine nachhaltige Auswirkung bei der „Neubegründung des Rationalismus im Islam“<sup>8</sup> der Gegenwart gehabt, worauf Anke von Kügelgen in ihrer Studie zu Recht hingewiesen hat. Zwei entgegengesetzte Strömungen waren die Folge, die seit Jahrzehnten um die erkenntnistheoretische wie auch um die ideologische und politische Hoheit in diesem Raum ringen: die eine schlägt eher eine Rationalisierung des Denkens und Handelns vor und somit eine Säkularisierung der gesellschaftlichen Sphäre und der politischen Praxis. Die andere hingegen fordert eine Rückkehr zu den Wurzeln des Glaubens und beharrt auf der Einheit von Staat und Religion.

<sup>6</sup> Edmunte Heller, Hassouna Mesbahi (Hrsg.), *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*, München 1998, S. 7.

<sup>7</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit, Philosophische Reflexionen zur Kulturanthropologie und zur interkulturellen Philosophie*, Freiburg, München 2017.

<sup>8</sup> Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden, New York, Köln 1994.

## 1. *Religion und Philosophie aus westlicher Perspektive*

In den letzten Jahrzehnten hat sich die Philosophie, besonders die politische Philosophie, zunehmend mit dem Thema der ‚Wiederkehr der Religion‘ befasst. Man braucht nur an die Diskussion von Jacques Derrida mit Gianni Vattimo und Hans-Georg Gadamer auf der Insel Capri im Jahre 1994 oder an die *Friedenspreisrede* von Jürgen Habermas im Jahre 2001 in Frankfurt und an den gemeinsamen Band über *Die Zukunft der Religion*<sup>9</sup> von Richard Rorty und Gianni Vattimo zu denken, um der Rehabilitierung dieses Themas im philosophischen Diskurs bewusst zu werden. Kernpunkte der Auseinandersetzung in diesen Beiträgen waren vor allem Fragen, wie das Verhältnis von „Sakralem und Säkularem“<sup>10</sup> bzw. von Glauben und Wissen weiter zu bestimmen sei und wie der Glaube angesichts der rasanten Entwicklung neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse wie der Humangenetik oder der Informationstechnik zu legitimieren sei. Auch die Frage nach der Identität wird wieder von Neuem gestellt, denn „angesichts einer Globalisierung, die sich über entgrenzten Märkten durchsetzt, erhofften sich viele von uns eine Rückkehr des Politischen in anderer Gestalt“<sup>11</sup>.

Für Derrida, der in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts maßgeblich an der Dekonstruktion des metaphysischen Denkens teilgenommen hat, ist die Rede von der „Rückkehr der Religion“ sehr ambivalent und nur möglich, wenn man bereits von einer starken Trennung von Wissen und Glaube bzw. von Vernunft und Religion ausgeht. Das ist aber in der historischen und gesellschaftlichen Realität nicht der Fall. Um die Bedeutung der Religion näher zu verstehen, muss zunächst dieser Dualismus überwunden und „jenseits des Gegensatzes zwischen Religion und Vernunft“<sup>12</sup> nach den gemeinsamen Quellen der beiden Phänomene und nach deren Wechselverhältnis gefragt werden. Allein der Gebrauch des Wortes *Religion* im Singular stellt schon einige Verständnisprobleme dar, denn was wird damit gemeint? Heißt es hier die Religion in ihrem Wesen? Oder in ihrer Präsenz als Erfahrung in der Welt? Worauf bezieht man sich, wenn man vom „Religiösen“ oder von der Religiosität spricht? Ist damit eine Verbindung zum Göttlichen und „Heiligen“ oder zum „Sakralen“ gemeint?

<sup>9</sup> Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Die Zukunft der Religionen*, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>10</sup> Alexander Flores, „Sakrales und Säkulares im Islam“, in: *Historizität und Transzendenz*, hrsg. von Jameleddin ben Abdeljelil, Berlin 2017, S. 157-171.

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, „Glauben und Wissen“, S. 250.

<sup>12</sup> Jacques Derrida, Gianni Vattimo, *Die Religion*, S. 49.

Derrida bringt es auf den Punkt, wenn er sagt: „indem wir die Wörter *Sein, Wesen, Gegenwart, Welt* verwenden, legen wir bereits durch die Frage eine bestimmte Antwort nahe“<sup>13</sup>. Dabei verweist er bei seiner Dekonstruktion auf die etymologische Bestimmung von „Religion“ in den indo-europäischen Sprachen und beruft sich vor allem auf Emile Benveniste, der den Begriff auf das lateinische Wort *religio* zurückführt, das aus zwei Quellen abgeleitet ist: *relegere*, von *legere*, was „sammeln, auflesen“ bedeutet und *religare*, von *ligare*, das „binden, verbinden“ impliziert. Außerdem sieht Derrida die Notwendigkeit, auf die historisch-semanticen Abstammungen des Begriffs zurückzugreifen, um die Mutationen der Bedeutungen im Laufe der Geschichte und der Anthropologie zu verfolgen. Schließlich fordert er eine strukturelle Analyse beim lexikalischen Gebrauch des Wortes, damit die pragmatischen und funktionalen Wirkungen sichtbar werden. Infolgedessen treten eine ganze Reihe von Differenzen auf, die normalerweise kaum berücksichtigt oder gar wahrgenommen werden, wie etwa die Unterscheidungen zwischen:

„Religion / Glaube, glaubenschenkendes Vertrauen; Religion / Frömmigkeit; Religion / Kult; Religion / Theologie; Religion / Théologie; Religion / Ontotheologie sowie religiös / göttlich (...), religiös / sacral – heil – heilig – unverzehrt – immun (holy).“<sup>14</sup>

Fügt man hinzu die Unterscheidung zwischen einer „Erfahrung des Glaubens“ und einer „Erfahrung der Sakralität“ oder Heiligkeit, die im Grunde zwei Quellen der Religion darstellen, dann steht man vor einer Polysemie des Begriffs, die es nicht mehr erlaubt, von *der* Religion als solcher zu sprechen, sondern wie Derrida zu fragen pflegt: „Was geschieht heute mit ihr, mit dem, was man so nennt? Was geht da vor sich, was läuft da ab, was wirkt da noch? Wer geht da (hin), so beschwerlich?“<sup>15</sup>

Schaut man die Sache etwas näher an, dann wird es sichtbar, dass die so genannte „Rückkehr der Religion“ keineswegs eine einfache Wiederkehr ist, da „ihr weltumspannender Charakter und ihre (tele-techno-media-szientifischen, kapitalistischen und politisch-ökonomischen) Gestalten noch nie dagewesen und deshalb ursprünglich, original sind“<sup>16</sup>. Heute verbindet sich die Religion mit der Tele-techno-Wissenschaft und reagiert darauf entsprechend mit Vehemenz, sei es im Guten durch Aneignung der medialen Mittel,

<sup>13</sup> Ebd., S. 57.

<sup>14</sup> Ebd., S. 55 (im Original), dt., S. 59.

<sup>15</sup> Ebd., S. 60, dt. S. 64.

<sup>16</sup> Ebd., S. 65, dt. S. 69.

oder im Bösen durch Gewalt und Krieg. Diese Verbindung des ‚Religiösen‘ mit der ‚Rationalität‘ könnte jedoch zu einer radikalen Zerstörung der Religion selbst führen, wenn keine Unvereinbarkeit zwischen den beiden Bereichen mehr besteht. Insofern ist es notwendig, die Religion, die Derrida als *Ellipse* bezeichnet, von ihrer destruktiven Macht zu trennen und sie auf ihre eigentliche Aufgabe als *Rettende* zu lenken. Deshalb sieht er die Chance für die Religion, hauptsächlich im Respekt des menschlichen Lebens und dessen Schutzes als absoluter *Würdigkeit* bzw. als Selbstzweck im kantischen Sinne. Dabei betont er:

„Der Preis des menschlich Lebendigen, das heißt: des anthropo-theologisch Lebendigen; der Preis dessen, was geborgen bleiben muß (heilig, sakral, gesund, heil, immun) und was einen absoluten Preis hat; der Preis dessen, was Achtung einflößen, Scheu, Verhaltenheit, Zurückhaltung bewirken muß, dieser Preis hat keinen Preis. Er entspricht der Würdigkeit im Sinne Kants, der Würdigkeit des Selbstzwecks, des Vernünftigen endlichen Wesens, des absoluten Werts jenseits des Marktpreises.“<sup>17</sup>

Damit teilt Derrida eine klare Absage an diejenigen, die das menschliche Leben aufopfern wollen, egal in wessen Namen oder für welche Ideale und Ideologien.

Ähnlich wie er, aber etwas differenzierter, betrachtet Habermas in seiner Friedenspreisrede den ‚*Fundamentalismus*‘, und nicht die Religion schlechthin, als ein „ausschließlich modernes Phänomen“, das sich mit der ‚Säkularisierung‘ nicht abgefunden hat. Das liegt nach seiner Ansicht an der Ungleichzeitigkeit der Kultur und Gesellschaft seiner Mitglieder und gilt gleichermaßen für Christen wie auch für Juden und Muslimen. Habermas betont:

„Auch in Europa, dem die Geschichte Jahrhunderte eingeräumt hat, um eine sensible Einstellung zum Januskopf der Moderne zu finden, ist ‚Säkularisierung‘ immer noch, wie sich am Streit um die Gentechnik zeigt, mit ambivalenten Gefühlen besetzt.“<sup>18</sup>

Dieses Unbehagen gegenüber der Säkularisierung, die Habermas nicht als Trennung von Staat und Religion definiert, sondern historisch mit der Enteignung der Kirche durch den Staat nach der Französischen Revolution zu

<sup>17</sup> Ebd., S. 79, dt., S. 84.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, „Glauben und Wissen“, S. 250.

erklären versucht, scheint weiterhin fortzubestehen, auch in der „postsäkularen“ Gesellschaft, obwohl es nicht dazu passt, da bereits ein gewisses „Common sens“ durch den Staat als „dritte Partei zwischen Wissenschaft und Religion“<sup>19</sup> sich in der demokratischen Gesellschaft etabliert hat. Dennoch stoßen die Bürger aufeinander, sobald „eine existentiell relevante Frage auf die politische Agenda gelangt“<sup>20</sup>.

In diesem Zusammenhang erwähnt Habermas als Beispiel die Kontroverse über den Umgang mit menschlichen Embryonen im Rahmen der Gentechnik, bei der sowohl religiöse als auch weltanschauliche Überzeugungen im öffentlichen Diskurs ausgetragen werden. Nach seiner Ansicht befürchtete „die eine Seite Obskurantismus und eine wissenschaftsskeptische Einhegung archaischer Gefühlsreste, die andere Seite wandte sich gegen den szientistischen Fortschrittsglauben eines kruden Naturalismus, der die Moral untergräbt.“<sup>21</sup> Damit es aber nicht zu einem Kulturkampf in der Gesellschaft kommt, muss eben der Staat als neutrale Instanz Entscheidungen treffen, die keineswegs zugunsten der einen oder anderen Seite fallen. Er soll die gleiche Distanz zu den beiden Kontrahenten halten, denn

„die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.“<sup>22</sup>

Mit diesem Programm der „kooperativen Übersetzung“ mutet Habermas dem „Common sens“ des Staates die Fähigkeit zu, eine eigenständige Position sowohl gegenüber der Religion als auch gegenüber den Wissenschaften zu beziehen und gewährt damit einen Pluralismus, auf dem der demokratische Staat seine Verfassung und somit auch seine Legitimität gründet.

## 2. *Ibn Ruschd und das Verhältnis von Glauben und Wissen*

Anders als im Westen beherrscht die Problematik des Verhältnisses von Glauben und Wissen bzw. von Religion und Philosophie den arabisch-islamischen Diskurs seit mehr als einem Jahrhundert. Ihr Ursprung lag aber

<sup>19</sup> Ebd., S. 251.

<sup>20</sup> Ebd., S. 252.

<sup>21</sup> Ebd., S. 249.

<sup>22</sup> Ebd., S. 257.

im Mittelalter, als Ibn Ruschd (lateinisch Averroes genannt) diesem Thema eine Schrift mit dem Titel *Fasl al-maqāl* (*Die entscheidende Abhandlung*) gewidmet hat. Diese Schrift befasst sich wesentlich mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, d. h. ob das religiöse Gesetz (*Sharia*) eine Beschäftigung mit der Philosophie (*hikma*) verboten, erlaubt oder gar empfohlen hat.<sup>23</sup>

In *Fasl al-maqāl* beginnt Ibn Ruschd seine Argumentation mit der Prämisse, dass Philosophie nichts anderes als Reflexion über die existierenden Dinge in der Welt sei. Sie strebt also nach Erkenntnis des Wahren vermittels der logischen bzw. demonstrativen Beweisführung. Entsprechend betont er:

„Da dieses Gesetz wahr ist und zur Vernunftüberlegung aufruft, die zur Erkenntnis der Wahrheit führt, wissen wir, die Gemeinschaft der Muslime, mit Bestimmtheit, dass die beweisende Überlegung nicht zu einem Widerspruch mit dem führt, was im Gesetz steht, da die Wahrheit der Wahrheit nicht entgegengesetzt ist, sondern mit ihr in Einklang steht und für sie Zeugnis ablegt.“<sup>24</sup>

Insofern gibt es keinerlei Widerspruch zwischen Wissen und Glauben hinsichtlich des Zwecks des Erkennens und infolgedessen auch keine ‚doppelte Wahrheit‘, wie sie von der Scholastik im Rahmen des Averroismustreits behauptet wurde.<sup>25</sup>

Weiterhin erläutert Ibn Ruschd diese Beziehung, indem er die Philosophie als „die Vernunftüberlegung über die existierenden Dinge und die Betrachtung derselben, insofern sie ein Hinweis auf den Hersteller sind“<sup>26</sup>, definiert, da sie sich als Produkte ihres Schöpfers zeigen. Doch um Kenntnis von diesem Produkt und darüber hinaus vom Schöpfer selbst zu erlangen, bedarf es der Reflexion, d. h. der Spekulation. Deshalb ist die Philosophie vom Gesetz nicht nur empfohlen, sondern geradezu gefordert. Dadurch kommt Ibn Ruschd induktiv zu dem Schluss, dass das Verhältnis von Philo-

<sup>23</sup> Zum näheren Befassen mit Ibn Ruschd und seinen Werken siehe u. a.: Mohamed Turki, *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg, München 2015, S. 129-144.

<sup>24</sup> Averroes, „Die entscheidende Abhandlung, Kitāb Fasl al-Maqāl“, in: ders., *Philosophie und Theologie*, übers. von Markus Joseph Müller, Weinheim, 1991, S. 19.

<sup>25</sup> Friedrich Niewöhner, „Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit. Eine Koraninterpretation des Averroes“, in: *Averroismus*, hrsg. von F. Niewöhner und L. Sturlese, Zürich 1994, S. 23-41.

<sup>26</sup> Ebd., S. 5.

sophie und Religion im Sinne einer erkenntnistheoretischen Relation aufzufassen ist, die der Kausalität von Schöpfung und Schöpfer entspringt.

Nun könnte man nach dem Status des Wissens in Bezug auf den Glauben fragen, ob die angedeutete Übereinstimmung eine bloße Rehabilitierung der Philosophie impliziert, oder ob Ibn Ruschd sie von der Macht des theologischen Dogmas befreien wollte. Die erste Annahme wäre allerdings schwer zu begründen, wenn man weiß, welche Bedeutung er der Philosophie als der sichersten Methode der Erkenntnis beimisst. Im Gegenteil, hier betont er, dass im Falle, dass der Wortlaut des religiösen Textes dem zu widersprechen scheint, was die Vernunft für einsichtig hält, müsse der religiöse Text in dem Sinn ausgelegt werden, wie ihn die Vernunft für wahr annimmt. Denn das religiöse Gesetz hat laut Ibn Ruschd dreierlei Bedeutungsebenen:

1. einen äußeren Wortsinn, der nicht interpretiert werden darf, weil er die Grundprinzipien der Glaubenslehre beinhaltet;
2. einen äußeren Wortlaut, der die eigentlichen Bedeutungen bildhaft vermittelt und deshalb der Interpretation offensteht;
3. eine innere Stufe, die ein hermeneutisches Verfahren erfordert, um „den Sinn des Wortes aus seinem eigentlichen Sinn in einen figürlichen Sinn herauszuführen“<sup>27</sup>.

Entsprechend dieser drei Ebenen klassifiziert Ibn Ruschd sowohl die Menschen als auch die für sie angemessene Methode zum Erfassen des religiösen Gesetzes, denn die Beschäftigung mit der Spekulation und Interpretation ist nicht jedermanns Sache. Hier werden bei der Unterteilung der jeweiligen Gruppen ebenso die Naturanlagen wie die intellektuellen Fähigkeiten der Menschen berücksichtigt, damit diese ein richtiges Verständnis vom Text bekommen können. So erklärt Ibn Ruschd:

- Die überwiegende Masse bleibt dem Niveau der äußeren und bildhaften Darstellung des Textes verhaftet und ist deshalb auf die einfache rhetorische Verstehensweise angewiesen.
- Die zweite Gruppe umfasst diejenigen, die sich nicht mit dem äußeren bildhaften Wortlaut begnügen und sich mittels dialektischer Spekulation mit dem Text auseinandersetzen. Zu dieser Gruppe gehören vor allem die Theologen und spekulativen Dialektiker.
- Zur dritten Gruppe finden nur die Philosophen Zugang, weil sie sich der *allegorischen Interpretation* bedienen und mittels des demonstra-

<sup>27</sup> Averroes, *Die entscheidende Abhandlung*, S. 16.

tiven Verfahrens des Syllogismus den immanenten Sinn explizieren und auf seinen Wahrheitsgehalt prüfen können.

Angesichts dieser Teilung liegt wohl der Verdacht nahe, dass Ibn Ruschd eine Art Elitismus betreibt, in dem er das Wissen zum Machtinstrument gesellschaftlicher Ordnung erhebt, worauf Michel Foucault hingewiesen hat<sup>28</sup>. Aber seine Absicht war erkenntnistheoretisch begründet und zielt darauf, diejenigen, die das hermeneutische Verfahren nicht angemessen anwenden oder gar missbrauchen, zu entlarven. Für Ibn Ruschd lässt sich die Wahrheit nur über die philosophische Erkenntnis erreichen, aber nur wenige streben danach, diesen mühseligen Weg zu beschreiten. Den anderen, d. h. der überwiegenden Masse, bleibt deshalb die Offenbarung als notwendiges Medium der Erkenntnis erhalten; sie müssen am Wortlaut festhalten und dürfen in ihrem Glauben nicht erschüttert werden. Im Erkennen und in der Vertiefung des apodiktischen Wissens hingegen liegt die eigentümliche Wahrheit; denn, wie es bei Ibn Ruschd im Großen Kommentar zur Metaphysik heißt, „man kann Gott keinen würdigen Kultus darbringen als die Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner Selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen“<sup>29</sup>.

### 3. Die Rezeption von Ibn Ruschd in der Gegenwart und ihre Auswirkung

Die Interpretation von Ibn Ruschd hinsichtlich der Relation von Glauben und Wissen fand nach seinem Tod keine nennenswerte Nachwirkung in der islamischen Welt. Schon zu Lebenszeit fiel er selber unter dem Druck der konservativen Kräfte in Ungnade und seine Bücher wurden auf offenen Plätzen verbrannt. Im lateinischen Mittelalter blieb zwar seine Schrift *Fasl al-maqāl* unbekannt, aber über seine Aristoteleskommentare wurde er von der Kirche verdächtigt und ihm vorgeworfen, eine „Theorie der doppelten Wahrheit“ verbreitet zu haben. So versank Ibn Ruschd in Vergessenheit bis Mitte des 19. Jahrhunderts, als Markus Joseph Müller 1859 *Fasl al-maqāl (Die entscheidende Abhandlung)* und andere Schriften zum ersten Mal im Original veröffentlichte und sie 1875 ins Deutsche übersetzte. Seitdem folg-

<sup>28</sup> Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, 1971; dt.: Michel Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, übers. von Walter Seitter, München 1974.

<sup>29</sup> Zitiert nach Salomon Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris 1955, S. 455.

ten andere Übersetzungen und begann die Rezeption, sich für Ibn Ruschd zu interessieren.

Eine ausführliche Darlegung der gesamten Lektüre und Rezeption von Ibn Ruschds Thesen liefert Anke von Kügelgen 1994 in ihrer Studie *Averroes & die arabische Moderne, Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*. Darin erfasst sie alle Arbeiten zu diesem Thema, die von 1900 bis 1990 in der arabisch-islamischen Welt erschienen sind, besonders die von bedeutenden Denkern wie Farah Antun, Muhammad ‘Abduh, Mohammad ‘Abed Al-Jabri und Tayyib Tizīnī, deren Lektüre zum Aufbau des philosophischen Denkens und zur Gesellschaftskritik in der arabisch-islamischen Welt beigetragen haben.

Der erste „historische Streit“ um das Verhältnis von Glauben und Wissen bzw. Religion und Wissenschaft, der im Zuge der Auseinandersetzung mit Ibn Ruschds Schrift geführt wurde, fand 1902/1903 zwischen dem Vertreter des Säkularismus Farah Antun (1874–1922) und dem islamischen Reformers Muhammad ‘Abduh (1849–1905) statt. Der christliche Publizist Farah Antun erklärte den islamischen Philosophen Ibn Ruschd zum wichtigsten „arabischen Philosophen“, der eine klare Trennung von Philosophie und Religion vollzogen und infolgedessen eine Vermischung von Wissenschaft und Glauben überwunden hatte, denn er ordnete die Wissenschaft dem Verstand zu, während er die Religion in den Bereich des Herzens legte. Antun betonte:

„Die Wissenschaft muß in den Bereich des ‚Verstandes‘ gestellt werden, denn ihre Gesetze gründen auf Beobachtung, Experiment und Prüfung. Die Religion aber muß in den Bereich des ‚Herzens‘ gestellt werden, denn ihre Gesetze gründen auf der Unterwerfung unter das, was in den Heiligen Schriften steht, ohne ihre Grundlagen zu erforschen. Es ist unberechtigt zu sagen, die Einteilung in ‚Verstand‘ und ‚Herz‘ sei eine frevelhafte Neuerung (bid‘a) für die Wissenschaft und zerstöre deren Macht, da sie [die Wissenschaft] doch jedes Ding und jede Grundlage untersuchen wolle.“<sup>30</sup>

Natürlich war bei Ibn Ruschd keineswegs von einer Teilung in „Verstand“ und „Herz“ die Rede, aber Farah Antun treibt die Auslegung des Textes auf die Spitze und schließt daraus, dass jeder Bereich für sich allein betrachtet werden soll. Hingegen beharrt ‘Abduh auf deren Verbindung und erklärt die Wissenschaft und die Philosophie zum integralen Bestandteil der Religion.

<sup>30</sup> Farah Antun, *Ibn Ruschd wa Falsafatuhu*, Beirut 1988, S.123; zitiert nach Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, S. 81.

Er besteht sogar darauf, dass der erste Grundsatz des Islams eben besagt, den Verstand zu gebrauchen, um sich den Glauben anzueignen. Er geht so weit zu behaupten, den Verstand zum Richtmaß für die Wahrheit der Überlieferung zu erheben und betont:

„Bis auf wenige Ausnahmen, die keine Bedeutung verdienen, sind sich die Muslime darin einig, dass im Falle des Widerspruchs zwischen Verstand und Überlieferung das gilt, worauf der Verstand verweist. Es bleiben dann zwei Möglichkeiten, mit der Überlieferung zu verfahren: Erstens, man gibt zu, dass die Überlieferung wahr ist, räumt aber ein, dass man sie nicht begreife, und stellt ihren Inhalt Gott anheim; zweitens, man legt sie unter Beachtung der Regeln der Sprache dergestalt aus, dass schließlich ihr Sinn mit dem, was der Verstand bejahen kann, übereinstimmt. [...] Was müsste die Spekulation eines Philosophen wohl erreichen, um noch hierüber hinauszugelangen? Welcher freie Raum könnte alle spekulativen Denker und alle, die sich der Wissenschaften befleißigen, umgreifen, wenn nicht dieser?“<sup>31</sup>

Diese Art der Argumentation führt ‘Abduh ebenfalls zur Ablehnung einer Teilung der politischen Gewalten, weil sie nach seiner Ansicht de facto undurchführbar sei.<sup>32</sup> Insofern verzeichnet diese erste Debatte zwei entgegengesetzte Richtungen bei der Lektüre von Ibn Ruschds Schriften, welche bisher den philosophischen Diskurs weiter prägen:

- die traditionelle integrierende Linie, die von Muhammad ‘Abduh, Ahmad Amin, Muhammad Ammara und Hasan Hanafi geführt wird;
- die säkularistische Linie, die von Farah Antun, Zaki Nağīb Mahmud, Tayyib Tizīnī und Muhammad ‘Abed al-Jabri vertreten ist.

Doch die Anhänger der beiden Linien bemühten sich trotz der Differenzen und der Ambiguität ihrer Standpunkte, die in der Kultur des Islams nicht fremd ist,<sup>33</sup> um eine rationale Begründung der Beziehung von Glauben und Wissen und somit um die Bereicherung des philosophischen Diskurses in der arabisch-islamischen Welt.

<sup>31</sup> Muhammad ‘Abduh, *Al-A‘māl al-kāmila* (Sämtliche Werke), Kairo, Bd. III, S. 262.

<sup>32</sup> Eine Zusammenfassung der Thesen von Antun und ‘Abduh liefert Anke von Kügelgen, in: *Averroes und die arabische Moderne*, S. 79-95.

<sup>33</sup> Thomas Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

*Fazit*

Aus den bisher gewählten Perspektiven, sowohl der des Westens als auch der des Ostens, lassen die hier behandelten drei Paradigmen der „Philosophie, Religion und Wissenschaft“ und ihre Beziehungen zueinander ebenso Verbindungslinien erkennen wie auch Differenzen feststellen. Diese können aber nicht losgelöst vom kontextuellen Rahmen verfolgt werden, den die Moderne gegenwärtig mit ihrem Fortschrittsansatz und ihrem Säkularisierungsanspruch bietet. Es ist interessant zu beobachten, wie die bisherige Spannung zwischen Religion und Wissenschaft an die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Religion im Mittelalter erinnert. Ihre Überwindung erfordert deshalb eine philosophische Reflexion, wie sie damals Ibn Ruschd vorgeschlagen hatte, die die Gegensätze zu erfassen suchte und auf deren Aufhebung hinarbeitete. Allerdings darf diese Alternative nicht im Sinne einer nach rückwärts gerichteten Orientierung verstanden werden, sondern vielmehr als Modell für eine emanzipatorische Praxis betrachtet werden, die zur Bewältigung der andauernden Konflikte beitragen kann. Diese Perspektive würde besonders dem Ansatz von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik entsprechen, in dem eine interkulturelle Annäherung befürwortet und gefordert wird, denn wie er sagt:

„Es gibt nur eine Menschheit, ihr gehören wir an, für sie sind wir verantwortlich. Aber diese eine Menschheit wird nur dann menschlich vorkommen können, wenn sie die Vielfalt der Kulturen nicht unterdrückt und verdrängt, sondern wenn es ihr gelingt, die Kulturen in einen fruchtbaren Austausch zu bringen. Dazu müssen die Mitglieder der verschiedenen Kulturen sich wechselseitig verstehen, sich gegenseitig anerkennen und sich gemeinsam verständigen lernen.“<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Die Vielfalt der Kulturen ...*, S. 11.



*Rodrigo Duarte*

## Adorno und Flusser: Ein möglicher Dialog

Man stelle sich vor, dass man in der zweiten Hälfte der achtziger Jahre von Belo Horizonte aus nach Kassel kommt, um bei Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Hans-Georg Flickinger eine Dissertation über seinen Lieblings-Philosophen – Theodor W. Adorno – zu schreiben. Stelle man sich weiter vor, dass man 1990 dank der intellektuellen Großzügigkeit und der Professionalität beider Professoren seine Promotion abschließt und in sein Heimatland zurückkehrt, wo man nach kurzer Zeit selber Professor an einer ausgezeichneten öffentlichen Universität wird, in der man neben anderen Themen auch weiter über Theodor W. Adorno und die kritische Theorie der Gesellschaft lehrt und forscht. Da man sich aber nicht exklusiv auf dieses Forschungsgebiet beschränken will, nimmt man sich unter vielen anderen Autoren, die man ständig liest, einen wieder hervor, den man seit seiner Studentenzeit flüchtig kannte, sich dann aber als sehr interessant nicht zuletzt deshalb erwiesen hat, weil er Tscheche von Geburt und Brasilianer von Herzen war und eine sehr spannende Philosophie der Kommunikation entworfen hat, die das Thema des Dialogs in den Vordergrund setzt und ab Mitte der achtziger Jahre weltbekannt geworden ist. Als weitere Motivation, sich mit der Philosophie dieses Mannes namens Vilém Flusser weiter zu beschäftigen, entdeckt man, dass er gerade in den beiden Sprachen philosophiert – Portugiesisch und Deutsch –, in denen man selbst seine Texte am liebsten schreibt. Man hält es dann für unvermeidlich, über die Art und Weise eines möglichen Dialoges nachzudenken, der zwischen seinen beiden Lieblingsphilosophen stattfinden könnte und man entdeckt erstaunt, dass laut eines Briefes, der gleich noch thematisch wird, solch ein Dialog mit höchster Wahrscheinlichkeit auch stattgefunden hat, was schließlich die wichtigste Anregung für diesen Wolfdietrich Schmied-Kowarzik gewidmeten Aufsatz ausmacht.

Die Vorstellung dieses möglichen Dialogs zwischen Adorno und Flusser benötigt aber eine vorläufige Erklärung, denn der tschechisch-brasilianische Philosoph hat sich als Bote der Nachgeschichte – oder „Post-Historie“, wie dies Phänomen häufig genannt wird – einen Namen gemacht, während ein solcher Begriff Adorno ganz fremd gewesen wäre, wenn er ihn gekannt hätte. Demgegenüber ist eine Hauptaufgabe des vorliegenden Aufsatzes zu zeigen,

dass Flussers Auffassung von Nachgeschichte weit mehr mit einem kritischen, in vielen Hinsichten Adorno ähnlichen Standpunkt zu tun hat, als auf den ersten Blick zu vermuten wäre, was im Laufe dieser Darstellung noch deutlich werden sollte.

Obwohl beide Philosophen Zeitgenossen waren und einige Aspekte ihres biographischen Hintergrundes – wie z. B. das Judentum, das Deutsche als erste philosophische Sprache und die Emigration während der Nazizeit (Adorno in den Vereinigten Staaten und Flusser in Brasilien) – geteilt haben, stellt man unmittelbar fest, dass ihre philosophischen Grundeinstellungen ganz unterschiedlich voneinander sind. Während Adorno von einer Annäherung *sui generis* eines bereits vom Standpunkt der deutschen klassischen Philosophie (insbesondere Kants und Hegels) geprägten Marxismus zur Psychoanalyse und zur Nietzscheschen Kulturkritik ausgegangen ist, war Flussers erste Sprachphilosophie von Anfang an durch eine eigenartige Mischung aus Heideggerscher Fundamentalontologie und der Sprachanalytik des ersten Wittgenstein (des *Tractatus Logico-Philosophicus*) beeinflusst.

Wenn man diese wesentlichen theoretischen Unterschiede berücksichtigt, wird es schwerlich vorstellbar, dass der siebzehn Jahre ältere Adorno einen wichtigen intellektuellen Einfluss auf Flusser gehabt haben soll. Es ist jedoch nachweisbar, dass dieser den Frankfurter Philosophen in seiner Laufbahn tatsächlich einige Male ausdrücklich erwähnt hat. Eine der letzten dieser Erwähnungen war alles andere als positiv: Es handelt sich um eine Äußerung Flussers über Adorno in einem Brief an seinen brasilianischen Freund Milton Vargas:

„Im Seminar über den Kitsch hat ein hervorragender Adorno-Anhänger [vorgetragen ...], der den Kitsch vom Standpunkt der genannten ‚negativen Dialektik‘ analysiert hat. [...] Ich kann mir keinen furchtbareren Pessimismus vorstellen. Denn es gleicht zu sagen, dass der Mensch im Grunde genommen stirbt, nicht trotz der Negation des Todes, sondern gerade aus dem Grunde, dass er den Tod verneint. Mich hat es vor dem Frankfurter immer geschüttelt, aber dieses Mal hat mich das Ding im Hals angegriffen.“<sup>1</sup>

Man kann aber nicht sagen, dass eine solche Haltung die ganze Karriere Flussers gekennzeichnet hat: Insbesondere in der Zeit unmittelbar nach seiner endgültigen Rückkehr nach Europa äußert sich Flusser mehrmals über die Wichtigkeit des Adornoschen Denken für seine eigne philosophische

<sup>1</sup> Vom 7. September 1984. Erhältlich im Flusser Archiv Berlin.

Ausbildung, wie es in folgender Stelle seiner philosophischen Autobiographie *Bodenlos* zum Ausdruck kommt: „Man hatte sich völlig vom Marxismus entfernt. Die Rückkehr zum Marxismus über Spinoza, Hegel und Adorno, die sich jetzt mühsam anzubahnen scheint, ereignete sich erst in der Phase des zweiten Abstands. Es handelte sich leider um eine Renaissance, um einen ‚Neo-Marxismus‘“. <sup>2</sup>

Außerdem gibt es Belege, dass sich Flusser in früheren, aus der Zeit seiner ersten Europareise nach der Emigration stammenden Briefen sehr respektvoll über Adorno äußert, was der 31. Oktober 1966 an Leonidas Hegenberg geschickte Brief zum Ausdruck bringt: „Die Reise ist für mich eine wahre Herausforderung. Nicht nur intellektuell (ich habe mit Menschen der Größe eines Adornos [...] gesprochen) sondern auch gefühlsmäßig (Europa wiederzusehen)“. <sup>3</sup>

Zudem ist es – wie schon früher angedeutet – höchst wahrscheinlich, dass Flusser Adorno 1966 während derselben Rundreise in Europa persönlich kennengelernt hat, als er einen Vortrag am Institut für Sozialforschung gehalten und der Frankfurter Philosoph sein Gastgeber war. Das Dokument, das diese Begegnung belegt, ist ein Brief, den Flusser an Adorno aus Madrid geschickt hat. Er lautet:

„Sehr geehrter Herr Professor,  
vor meiner Abreise aus Europa moechte ich mich, auch im Namen meiner Frau, fuer die freundliche Aufnahme bedanken, die Sie uns gewahrten. Unsere Unterhaltung war fuer mich sehr beeindruckend, und ich hoffe, dass Sie mir Ihr neues Buch fuer eine Besprechung in unseren Zeitschriften nachkommen lassen.  
Ich danke Ihnen nochmals fuer die Ehre, mit Ihnen diskutiert zu haben.  
Ihr sehr ergebener  
Vilém Flusser.“<sup>4</sup>

Es liegt nahe zu vermuten, dass es sich angesichts des Datums des Briefes bei dem genannten Buch um die *Negative Dialektik* handelt, also um dasselbe Werk, über das Flusser achtzehn Jahre später so abwertend sprechen wird. Auch wenn es fraglos ist, dass man über den Gehalt der genannten Diskussion nur spekulieren kann, lassen sich einige Themen vorstellen, die auf-

<sup>2</sup> Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, mit einem Nachwort von Milton Vargas und editorischen Notizen von Edith Flusser und Stefan Bollmann, Düsseldorf, Bensheim 1992, S. 65.

<sup>3</sup> Vom 31. Oktober 1966.

<sup>4</sup> Flusser an Adorno, 23. November 1966.

grund der – anfänglich so unterschiedlichen – besonderen philosophischen Ausrichtung beider Denker als die wahrscheinlichsten Themen ihres Gespräches gelten können. Für die skizzenhafte Darstellung im vorliegenden Text werde ich mich auf zwei solcher möglicher Hauptthemen begrenzen, die im Denken beider Philosophen eng miteinander verbunden sind: Massenkulturkritik und Auschwitz.

Was das erste Thema betrifft, so zeigt es die mögliche Wechselseitigkeit beider Philosophien wohl am besten, insofern es in ihren akademischen Lebenswegen immer eine zentrale Rolle gespielt hat. Was Adorno angeht, dessen Karriere als Philosoph circa dreißig Jahre früher als diejenige Flussers angefangen hat, lässt sich leicht feststellen, dass seit den Aufsätzen der späten dreißiger Jahre, wie z. B. „Der Fetischismus in der Musik und die Regression des Hörens“<sup>5</sup> (1938), das Entstehen eines umfassenden Modelles von Massenkultur, das nach einer kritischen Analyse verlangt, eines der Hauptinteressen in der philosophischen Forschung Adornos darstellte.

Einige Jahre später entsteht im Rahmen des zusammen mit Max Horkheimer verfassten Buches *Dialektik der Aufklärung*<sup>6</sup> der bis heute nicht wegzudenkende Begriff der „Kulturindustrie“, mit dem dann das neue Phänomen der Massenkultur als eine typische Erscheinung des Spätkapitalismus kritisch untersucht wurde, indem die Verfasser auf die Aneignung der gerade erfundenen Medien wie Rundfunk, Kino und Phonograph durch den Monopolkapitalismus hinweisen. Es handelt sich dabei um eine Aneignung, die mit dem Zweck vorgenommen wurde, nicht nur einen neuen Profit bringenden Wirtschaftszweig zu etablieren – die Kulturindustrie selbst –, sondern auch, soweit wie möglich, eine gewisse Voraussehbarkeit ins Verhalten der Massen insbesondere innerhalb der liberalen demokratischen Staaten zu implantieren.

Was diese manipulatorische Aufgabe betrifft, könnte man sagen, dass das typischste Verfahren der Kulturindustrie die sogenannte „Enteignung des Schematismus“ ist, wobei Adorno und Horkheimer, angeregt durch Kants *Kritik der reinen Vernunft*, meinen, dass jene Industrie ihren Kunden die Fähigkeit nimmt, ihre Wahrnehmungen selbst auf Grundbegriffe zu beziehen: „Die Leistung, die der kantische Schematismus noch von Subjekten erwartet

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno, „Der Fetischismus in der Musik und die Regression des Hörens“, in: ders., *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt*, Göttingen <sup>6</sup>1982, S. 9 ff. Dabei untersucht Adorno die Situation der Musik in der spätkapitalistischen Gesellschaft, indem er den Marxschen Begriff des Warenfetischismus, den Kantischen der Zweckmäßigkeit ohne Zweck und den Freudchen der Regression auf eine sehr fruchtbare Weise annähert.

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1981, S. 141 ff.

hatte, nämlich die Sinnliche Mannigfaltigkeit vorweg auf die fundamentalen Begriffe zu beziehen, wird dem Subjekt von der Industrie abgenommen. Sie betreibt den Schematismus als ersten Dienst am Kunden.“<sup>7</sup>

Wie schon angedeutet, wird der kritische Bezug zur Kulturindustrie eines der Hauptthemen der ganzen Philosophie Adornos, wofür sich bedeutende Beispiele aus jeder Zeitspanne seiner Produktion finden lassen, sei es in eigens dem Thema gewidmeten Aufsätzen, wie das bekannte „Résumé über Kulturindustrie“<sup>8</sup>, sei es in Hauptwerken wie der *Ästhetischen Theorie*<sup>9</sup> oder der *Negativen Dialektik*<sup>10</sup>.

Was Flusser angeht, obwohl Rudimente der Kritik an die Massenkultur bereits in seinen ersten Werken wie *Sprache und Wirklichkeit*<sup>11</sup> und *Die Geschichte des Teufels*<sup>12</sup> anklingen, ist diese Art Kritik hauptsächlich in seinem späten Werk *Nachgeschichte*<sup>13</sup> zu finden. Dabei handelt es sich um sehr kritische Diagnosen und Prognosen über die gegenwärtige Welt, in der die Apparate, die die technischen Bilder vermittelt ihrer Programme herstellen, die Menschen in „Funktionäre“<sup>14</sup> umwandeln und die Möglichkeit menschlicher Freiheit drastisch in Frage stellen. Was die Massenkulturrkritik in diesem Buch betrifft, so stechen die Kapitel „Unser Rhythmus“ und „Unsere Zerstreung“ besonders hervor, wobei im Letzteren der Ausgangspunkt die immerwährende Auseinandersetzung des Ichs und der Welt ist, deren Anstrengung in den Menschen durch die von der Massenkultur angebotenen Zerstreungen vermindert wird – nach Flusser zum Preis des Ichs selber:

„Zerstreung ist Aufsaugen von Sensationen und ihr unverdautes Ausscheiden. Eigentlich ist das selbstverständlich. Denn wenn das Ich aus der Sensation ausgeklammert wird, bleibt keine ‚Innerlichkeit‘, kein

<sup>7</sup> Ebd., S. 145.

<sup>8</sup> Theodor W. Adorno, „Résumé über Kulturindustrie“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, 10: *Kulturrkritik und Gesellschaft I/II*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1996, S. 337.

<sup>9</sup> Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie*, in: ders., *Gesammelte Schriften* 7, Frankfurt a. M. 1996, S. 32 ff. und passim.

<sup>10</sup> Theodor Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt a. M. 1996, S. 100 ff. und S. 128.

<sup>11</sup> Vilém Flusser, *Lingua e realidade*, São Paulo 2004, passim.

<sup>12</sup> Vilém Flusser, *Die Geschichte des Teufels*, Göttingen 1993, passim.

<sup>13</sup> Vilém Flusser, „Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung“, in: ders., *Schriften Band 2*, Bensheim, Düsseldorf 1993.

<sup>14</sup> Vgl. ebd., S. 27: „Die Programme werden von Motiven immer autonomer. Die Menschlichen Programmatoren sind immer häufiger selbst programmiert worden, um zu programmieren. Zwar mögen sie sich subjektiv für die ‚Besitzer der Apparate‘ oder die ‚Inhaber der Entscheidungen‘ halten, aber funktionell sind sie Funktionäre ihrer eigenen Programme“.

Darm, kein Wille, kein Gedächtnis übrig, um die Sensation verdauen zu können. Was übrigbleibt, sind die Münder, die Schlünde. Sie saugen die Erlebnisse auf. Und was übrig bleibt, sind die After. Sie scheiden die Erlebnisse wieder aus. Die Massengesellschaft ist eine Gesellschaft von Schläuchen – weit primitiver als Ringwürmer, bei denen die innere Leibeshöhle als Verdauungsapparat dient.“<sup>15</sup>

Nebenbei bemerkt, wendet sich Flusser hier gegen die Massenkultur mit einer Gewalt in der Sprache, die selbst bei Adorno, dessen verbale Übertreibungen ja bekannt sind, kaum zu finden ist!

Der zweite Punkt, der als Thema des Gesprächs zwischen Adorno und Flusser möglich gewesen sein könnte, ist die Bedeutung und die philosophischen Folgen von Auschwitz, also des technologisch vermittelten Massenmordes während der Herrschaft des Nationalsozialismus. Die Haltung Adornos gegenüber diesem Thema, insofern Auschwitz als ein Symbol der Nazi-Verbrechen überhaupt gelten kann, ist wohl bekannt, da sie in vielen seiner Schriften Ausdruck findet<sup>16</sup>. Aus der *Negativen Dialektik* stammen wohl die stärksten Formulierungen zum Thema, wie z. B. folgende:

„Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten.“<sup>17</sup>

Was Flusser betrifft, dessen ganze Familie übrigens in Nazi-Vernichtungslagern getötet worden ist, so ist das Kapitel „Der Boden unter den Füßen“ des Buches *Nachgeschichte* besonders hervorzuheben. Dabei räumt Flusser ein, dass Auschwitz nicht als ein Umweg in der Entwicklung der westlichen Zivilisation betrachtet werden solle, sondern als etwas, das in deren „Pro-

<sup>15</sup> Ebd., S. 88.

<sup>16</sup> Neben den bekanntesten Stellen, die sich in der *Negativen Dialektik* befinden, kann man beeindruckende Erwähnungen von Auschwitz unter anderen auch in der *Ästhetischen Theorie*, in den *Soziologischen Schriften* und in *Kulturkritik und Gesellschaft* (insbesondere in den Aufsätzen „Kulturkritik und Gesellschaft“ und „Erziehung nach Auschwitz“) finden.

<sup>17</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, S. 355 f.

gramm“ ganz enthalten war: „Auschwitz ist schon immer im Programm (...) der okzidentalen Kultur enthalten gewesen“<sup>18</sup>. Damit will Flusser u. a. sagen, dass das reibungslose Funktionieren der größten Vernichtungslager der Nazis dieselbe Logik der in der posthistorischen Welt sich durchsetzenden Apparate verfolgt, derzufolge nur das zählt, was einerseits mit der Steigerung der Produktivität unter sinkenden Kosten – und zunehmenden Profiten – zu tun hat und andererseits ganz automatisch funktioniert.

Überall schießen Apparate aus dem modrig gewordenen Boden, wie Pilze nach dem Auschwitzer Regen. Zwar ähneln sie äußerlich nicht dem polnischen Lager, und die „Motive“, denen sie angeblich gehorchen, sind andere Ideologien als die der Nazis, denn angeblich dienen sie nicht der Vernichtung der „Bürger“. Aber sie sind alle von der gleichen Bauart. Alle sind sie „black boxes“, innerhalb derer Menschen und Maschinen wie Getriebe ineinandergreifen, um Programme zu verwirklichen – Programme, über die die Programmierer von einem kritischen Augenblick an jede Kontrolle verlieren.<sup>19</sup>

Man erkennt hier Resonanzen mit vielen Stellen des Adornoschen Werks, in denen der Philosoph die Grausamkeit der Vernichtungslager nach dem Schlüssel einer perversen Beziehung zwischen Mitteln und Zwecken deutet, in der jene die wichtigste Rolle bei völliger Nichtbeachtung von diesen spielen. Im Aufsatz „Erziehung nach Auschwitz“ wird diese Umkehrung als „Fetischisierung der Technik“ betrachtet, in deren Rahmen die Präzision der Technologie den monströsen Zwecken gegenüber verblendet, denen diese Technologie dient:

„Keineswegs weiß man bestimmt, wie die Fetischisierung der Technik in der individuellen Psychologie der einzelnen Menschen sich durchsetzt, wo die Schwelle ist zwischen einem rationalen Verhältnis zu ihr und jener Überwertung, die schließlich dazu führt, daß einer, der ein Zugsystem ausklügelt, das die Opfer möglichst schnell und reibungslos nach Auschwitz bringt, darüber vergisst, was in Auschwitz mit ihnen geschieht.“<sup>20</sup>

Diese Haltung Adornos ist ganz im Sinne einer Stelle in Flussers *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen* – eine Sammlung von Vorträgen, die er 1991 kurz vor seinem Tod in Bochum gehalten hat.

<sup>18</sup> Vilém Flusser, *Nachgeschichte*, S. 12.

<sup>19</sup> Ebd., S. 14 ff.

<sup>20</sup> Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“, in: ders., *Gesammelte Schriften 10.2*, Frankfurt a. M. 1996, S. 686.

Dabei weist Flusser unter Rückgriff auf Passagen von Hannah Arendts *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* auf einen Brief hin, in dem ein Lieferant von Anlagen für NS-Gaskammern ihren Mangel, weniger Menschen zu töten, als im Entwurf vorgesehen, als eine rein technische Frage behandelt – ohne Rücksicht auf die Tatsache, dass es sich dabei um menschliche Leben handelt:

„In einem Brief einer deutschen Firma an Göring steht: Wir haben die Klage wahrgenommen, dass die Einrichtungen von Gas, von denen wir berechnet haben, dass sie hundert Patienten in einem Fall erledigen, tatsächlich nur siebzig Patienten lösen. Wir sind dieser Sache nachgegangen und haben festgestellt, dass tatsächlich Rechenfehler in unserer Kalkulation waren. Und wir bitten, das zu entschuldigen. Wir werden das richtig stellen. Mit deutschem Gruß!“<sup>21</sup>

Abschließend könnte man sich aufgrund der genannten Berührungspunkte zwischen den Philosophien Adornos und Flussers fragen, worin eigentlich der wichtigste Unterschied zwischen ihnen besteht, was bereits ganz am Anfang dieses Aufsatzes angesprochen wurde. Und vielleicht wäre es dazu fruchtbarer, anstatt auf die erwähnten sehr verschiedenen philosophischen Grundeinstellungen hinzuweisen, die das Denken beider Philosophen geprägt haben, vielmehr einer Gedankenrichtung innewerden, die die letzte Phase des Werks von Flusser sehr stark beeinflusst hat: die Kybernetik. Es wäre natürlich ein Thema für sich, den Einfluss kybernetischen Denkens auf die Spätphilosophie Flussers zu vertiefen; um aber nur eine Andeutung davon zu geben, ist es hilfreich, kurz auf den Briefwechsel zwischen ihm und dem von der kritischen Theorie geprägten Sergio Paulo Rouanet einzugehen. Dieser hat der Nähe Flussers zur Kybernetik einen Rest des Einflusses des Positivismus zugeschrieben, wobei er andererseits die auffällig kritische Haltung des tschechisch-brasilianischen Philosophen anerkennt, die laut Rouanet aus einer Art stark übertriebener, dem braven Soldaten Schwejk Jaroslav Hasek ähnlichen Mimesis entsteht:

„Der Positivismus ist die Epistemologie der Apparate; die Sicht der Welt als System ist die Ontologie der Apparate; die Theorie der Spiele ist das Spielzeug der Apparate; das Hudson Institute ist die Kirche der Apparate; die Entropie ist der *Deus absconditus* der Apparate; die Funktionalität ist

<sup>21</sup> Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 2008, S. 158 ff.

die Theologie der Apparate; der Funktionär ist dessen Klerus. Du bewegst Dich in dasselbe Universum – und lässt es von innen heraus explodieren. Schwejk der Kybernetik, Du ahmst die apparative Welt nach und ahmst sie so weit nach, dass Du sie tötest.“<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Vilém Flusser, Sergio Paulo Roaunet, *Correspondência*, São Paulo 2014, S. 143.



## Zur Dialektik des ‚solidarischen Dialogs‘ der Aufklärung Philosophie und kritische Theorie der Medien

Die „wichtigste Erhellung der Dialogik“, schrieb Hermann Levin Goldschmidt über das Prinzip seiner Philosophie, „folgt aus ihrer Unterscheidung von der Dialektik“<sup>1</sup>. Der hielt er zugute, immerhin „einen äußersten Versuch des Durchbruchs zur Dialogik“ dazustellen: Wie diese sei Dialektik ebenfalls ein „Schritt über die Monologik hinaus“, insofern nämlich, als sie „nicht länger mit nur einer einzigen Wahrheit auftrumpft“, sondern, wie die Dialogik, „offen“ sei und wage, „eine widerspruchsvolle Vielfalt gegenteiliger Wahrheitsansprüche gelten zu lassen“<sup>2</sup>. Dennoch bleibe Dialektik hinter der Dialogik zurück, weil „der Dialektiker niemals davon ablassen will, die Vielfalt der Wahrheitsansprüche und jede Vielfalt überhaupt auf nur eine Schnur zu reihen, von deren letzten Einheit aus seine Dialektik diejenigen Widersprüche doch nicht anerkennt, die fortan jeder Vereinheitlichung spotten“<sup>3</sup>. Dialektik lasse die Widersprüche nicht in einem offenen Raum stehen; sie wolle sie in eine „letzte Einheit [...] einmünden“<sup>4</sup> lassen, in welcher Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ja Natur und Geist überhaupt ineinanderfließen.

Damit hat Goldschmidt die affirmative Geschichtsdialektik hegelscher Provenienz getroffen, und sicher auch die rhetorische Darstellungsmethode der ‚monologischen‘ Dialektik, nicht jedoch die historisch-materialistische und auch nicht die negative Dialektik. Beide wollen und leisten mehr, als Widersprüche in falscher, hypostasierter Identität aufzulösen oder sie bestehen zu lassen und als Vielfalt zu nobilitieren. Widersprüche müssen auf den Begriff gebracht werden und dürfen, als begriffene, nicht wie Denkfehler eliminiert werden. Soweit ist Goldschmidt auch von einem materialistisch-negativen Dialektik-Konzept aus zuzustimmen. Aber die Verewigung der Widersprüche im Rahmen eines Pluralismus der unterschiedlichen Wahr-

<sup>1</sup> Hermann Levin Goldschmidt, *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1964, S. 144.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd., S. 144 f.

<sup>4</sup> Ebd., S. 145.

heiten ist deren Sache nicht. Freilich auch nicht ihre vorschnelle Auflösung in Denkmodellen als Ersatz für ihre Überwindung in geschichtlicher Praxis.

Adorno zufolge ist Dialektik „eine Methode des Denkens, aber auch mehr, nämlich eine bestimmte Struktur der Sache“<sup>5</sup>. Potentiale, die in Phänomenen und Gesetzmäßigkeiten enthalten sind, sich aber nicht entwickeln können, weil sie durch einen Konflikt gehemmt oder blockiert werden, können in dialektischen Bewegungen der Begriffe rekonstruiert werden. Die Metamorphosen der Begriffe, in denen sich Veränderungen der Stellung des Gedankens zur Objektivität manifestieren, zeichnen Phänomene der Wirklichkeit nach, die in der dialektischen Rekonstruktion als konflikthaft-bewegte erkennbar werden.

Vor diesem Hintergrund möchte ich Aspekte des Öffentlichkeitskonzepts der Philosophie der Aufklärung betrachten. Deren innere Ungereimtheiten sind weder zu scheinhaften Synthesen zusammenzuführen noch als Pluralität der Standpunkte zu verewigen.

### 1. *Selbstbestimmung im Dialog*

Der emphatische Vernunftbegriff der Aufklärung, wie ihn Kant artikuliert, trägt der Dialektik der Möglichkeit von Selbstbestimmung Rechnung. Selbstbestimmung in Freiheit ist Bedingung der Möglichkeit von Humanität, verstanden als Verwirklichung individuellen Menschseins *und* menschlicher Gattungskräfte. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik hat herausgearbeitet, wie Kant die relative Freiheit der Menschen mit ihrer absoluten zusammenbringt: Menschliches Tun ist durch die Notwendigkeiten der Daseinsbewältigung in gemeinschaftlicher Auseinandersetzung mit ihren Naturbedingungen geprägt; es ist dabei in einem allgemeinen Sinne frei von jeglicher Vorgabe, die den Gehalt – das *Was* der Selbstbestimmung – wesentlich festlegen würde. Die grundsätzliche Offenheit bleibt indessen nicht abstrakt, sie konkretisiert sich – als das *Wie* der Selbstbestimmung – in freiem, selbstbestimmtem Handeln. Dort steht jenes menschliche Tun als solches immer schon in politischen Kontexten, die ethische Grundlagen haben, welche sich in pädagogischer Praxis manifestieren und stets wieder neu reflektieren.<sup>6</sup> Die Beschränkung

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno, *Einführung in die Dialektik (1958)*, hrsg. v. C. Ziermann, Berlin 2010, S. 9.

<sup>6</sup> Siehe dazu Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Die Selbstbestimmung des Menschen als Voraussetzung für Ethik, Pädagogik und Politik“, in: ders., *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*, Weinheim 1993, S. 27–42.

menschlicher Tätigkeit, ihre Fremdbestimmtheit, erweist sich als Komplement ihrer freien Bestimmbarkeit. „Mit der philosophisch-dialektischen Einsicht in die Möglichkeit der menschlichen Selbstbestimmung sind keineswegs die beiden vorhergehenden Momente, die Frage nach dem Wie und dem Was der menschlichen Selbstbestimmung aufgehoben“, betont Schmied-Kowarzik; „im Gegenteil, einmal seiner uneingeschränkten Möglichkeit zur freien Selbstbestimmung bewußt, erfährt der Mensch auch die Not, praktisch und konkret immer wieder aufs Neue sein Handeln selbst bestimmen zu müssen.“<sup>7</sup>

Selbstbestimmung ist somit zugleich Faktum und Aufgabe. Damit die Anerkennung des Faktums nicht zu seiner Hypostasierung wird, gelte es, wie Schmied-Kowarzik mit Blick auf das Praxis-Konzept von Marx betont, nicht „nur die Möglichkeit der Freiheit zur Selbstbestimmung“ aufzuzeigen, sondern vor allem, „praktische Konsequenzen daraus zu ziehen“<sup>8</sup>. Eine „kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis“, so führt Schmied-Kowarzik den Gedanken weiter, die „sich prinzipiell auf die praktische Selbstbestimmung der handelnden Subjekte bezogen weiß“<sup>9</sup>, habe sich als Dialogpartnerin zu begreifen: als Ansprechpartnerin für Akteurinnen und Akteure sozialer Praxis, die ihnen bei der Selbstverständigung assistiert. Und zwar in dem Sinne, „daß also Philosophie und Handelnde eine Dialoggemeinschaft menschlicher Selbstfindung in praktischer Absicht bilden. Die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis versteht sich selbst als ein Teilmoment des großen praktischen Projekts der Menschen, sich zu selbstbestimmter und solidarischer Praxis zu emanzipieren und zu bilden.“<sup>10</sup>

Damit wird der Grundimpuls aufklärerischen Philosophierens fortgesetzt: die Intention, gemeinsam wahre Erkenntnisse zu gewinnen und gerechte Lebensverhältnisse einzurichten – entlastet von herrschaftlich induzierten Denk- und Sprachregelungen. Es ist vor allem der Vernunftbegriff der französischen Aufklärung gewesen – vorab in ihren radikalen Varianten –, der „die Möglichkeit von Autonomie, die sich in solidarischem Dialog entfalten könnte“<sup>11</sup>, artikuliert hat. Dialog hieß hier: freier Austausch von Gedanken und Argumenten, unreglementiert durch Zensur, nicht prä- und deformiert

<sup>7</sup> Ebd., S. 37.

<sup>8</sup> Ebd., S. 38.

<sup>9</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Gedanken zum Projekt Menschsein. Fünf Bruchstücke“, in: ders., *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*, Weinheim 1993, S. 43-66; hier: S. 55.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Günther Mensing, *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1971, S. 231.

durch Machtgefälle und Privilegien. Dafür war ein neuer medialer Raum zu schaffen. Ziel des Austauschs war die gesellschaftliche Selbstverständigung über Grundlagen und Bedingungen gesellschaftlicher Selbstbestimmung. Ihr Medium war ein sich herausbildender Bereich der Öffnung und der Offenbarung (freilich nicht im theologischen Sinne): Erkenntnisse würden offenbart werden können, weil dieser Bereich, die Publizität, nach allen Seiten für Subjekte, die an der gesprächsweisen Erkenntnissuche teilnehmen, geöffnet ist.

Publizität sollte als gesellschaftlicher Ort „intersubjektiver Verständigung“<sup>12</sup> fungieren, und zwar in dem doppelten Sinne, dass solche Verständigung in Diskursen rational denkender und argumentierender Subjekte dort faktisch stattfindet – und dass sie zugleich Vorschein einer gesellschaftlichen Verständigung sei, in der alle Menschen qua Bürger zu Subjekten erst würden: nunmehr im Sinne der universalen sozialen wie politischen Selbstbestimmung. Voraussetzung für Subjektivität in diesem Sinne war das rechtlich geschützte Eigentum als „Garantie der individuellen Freiheit“<sup>13</sup> und Grundlage des Menschenrechts. Aus dem historisch gesehen partikularen, gleichwohl vernünftig – da mit universaler Perspektive – begründeten Interesse am Eigentum sollte, sofern dieses niemandem vorenthalten werde, eine allgemeine Wohlordnung entstehen. Diese Ordnung wäre mehr als bloß ein Zweckbündnis von Besitzenden gegen Besitzlose, denn sie würde implizieren, dass eine dialogische Verständigung aller Eigentümerinnen und Eigentümer miteinander gewährleistet ist.

## 2. Zur Dialektik des solidarischen Dialogs der Aufklärung

Dieser objektiven ‚Möglichkeit von Autonomie im solidarischen Dialog‘ wohnte jedoch eine Dialektik inne, auf die Günther Mensching in seiner Studie über die *philosophische Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus* aufmerksam gemacht hat: Die moralischen und politischen Überlegungen der Aufklärungsphilosophie waren nicht zureichend mit den „objektiven Interessenkonflikten in der Gesellschaft“<sup>14</sup> ihrer Zeit und der sich anschließenden bürgerlichen Epoche vermittelt. Formal-rechtlicher, mit staatlichen Zwangsmitteln versehener Schutz des Eigentums konnte im Denken der Aufklärer wohl noch als Voraussetzung und Grundlage für „die

<sup>12</sup> Ebd., S. 230.

<sup>13</sup> Ebd., S. 227.

<sup>14</sup> Ebd., S. 231.

Entfaltung aller Individuen zu autonomen Subjekten“<sup>15</sup> gedacht werden, nicht aber als ihr zureichender Grund.

Bürgerliche Öffentlichkeit kann als medialer Rahmen für rationale Selbstverständigung in Dialogen und Diskursen nur dann fungieren, wenn alle, die an ihr teilnehmen, vor dem willkürlichen Zugriff der Herrschenden geschützt sind. Auf dem entstehenden, dergestalt abgesicherten Markt interagieren geschäftsmäßig-distributive Teilnehmer (Verleger und Agenten, mithin die ökonomischen Eigentümer) und produktive Teilnehmer (Forscher und Diskutierende, wenn man so will: die geistigen Eigentümer). Eigentum ist die Zugangsberechtigung zur Sphäre eines Dialogisierens, das gleichermaßen wissenschaftlich wie soziopolitisch intendiert, mit anderen Worten: gleichermaßen erkenntnis- und verständigungsorientiert ist.

In dem Maße, wie die bürgerliche Gesellschaft aus einem emanzipatorischen Programm gegen Adel und Klerus zu einer daseienden Wirklichkeit wird, tritt eine strukturelle Asymmetrie zu Tage, welche die universale Öffnung des Dialograums formal erlaubt und inhaltlich einschränkt. Eigentum an Produktionsmitteln zur Herstellung von Waren heißt bekanntlich je Unterschiedliches – die meisten können lediglich die eigene Arbeitskraft als Ware feilbieten. Bürgerliche Öffentlichkeit wird zum medialen Ort partikularer Interessen. Revolutionäre wissenschaftliche und politische Ideen wurden in Umlauf gebracht, weil sie ökonomisch interessant waren. Marktgesetze waren, gleichsam ab ovo, gleichursprüngliche Gegenstücke und Gegenkräfte zur selbstbestimmten, dialogischen Kommunikation über Recht und Gesellschaft, über Philosophie und Wissenschaft sowie über Gott und die Welt. Raisonement sowie Produktion und Konsum von Waren: Sie bilden eine widersprüchliche Einheit von Identität und Differenz im Begriff bürgerlicher Öffentlichkeit. Proletarische Öffentlichkeiten und Subkulturen wurden nicht per se zur Gegenöffentlichkeit, sondern zu Neben-Öffentlichkeiten, die spezielle Marktsegmente bedienen, in denen es weniger um Erkenntnis- und Bildungsprozesse und mehr um Unterhaltung geht.

### 3. *Die Medien-Dialektik aus der Perspektive einer kritisch-genealogischen Theorie der Medien*

Die Rede von „Dialektik“ ist angebracht, weil auch für das Konzept des „solidarischen Dialogs“ gilt, dass die Bewegung der Begriffe die in sich widersprüchliche Entfaltung der Sache darstellt. Eine historisch-genealo-

<sup>15</sup> Ebd., S. 226

gische Rekonstruktion der Medienöffentlichkeit fragt – durchaus im Sinne Nietzsches, und in gewisser Weise auch Foucaults – nicht: ‚Was sagen die Diskurse?‘, sondern: ‚Wie kam es zu ihrer Formation und ihren immanenten Widersprüchen?‘

Der aufklärerisch-universale Begriff der Vernunft verknüpfte naturwissenschaftliche Forschung mit der Erforschung sozialer Gesetzmäßigkeiten; wissenschaftlicher und politischer Fortschritt sollten sich wechselseitig bedingen. Der natürliche und soziale Lebenszusammenhang war durch den Typus der Rationalität des aufstrebenden Bürgertums zu begreifen und zu beherrschen. Was als wahr erkannt war, sollte politisch und gesellschaftlich realisiert werden. Dass sich die bürgerliche Gesellschaft mit ihren Produktions- und Eigentumsverhältnissen etablierte, war ein Erkenntnisgrund für die Erörterung der Bedingungen der Möglichkeit universaler Emanzipation. Sie öffnete einen dialogischen Möglichkeitsraum für die tatsächliche Emanzipation der gesamten Menschheit durch bewusste Koordination des Handelns – und damit die Perspektive eines Zustands *nach* der bürgerlichen Gesellschaft. Doch sie war auch Realgrund für die bloß relative Emanzipation aller. Bald zerfiel der aufklärerisch-universale Vernunftbegriff, die wissenschaftlichen Disziplinen brachen auseinander. Mit dem politischen Siegeszug des Bürgertums wurde die Integration wissenschaftlicher und politisch-praktischer Vernunft verabschiedet. Die revolutionäre Perspektive, soziales Handeln vernünftig und planvoll – nicht allein im fortschrittlichen, sondern auch im solidarischen Sinne – zu gestalten, kam abhanden. In den faschistischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts wurde modernisiert und geplant, aber nicht solidarisch; in den sozialistischen wurde zwar solidarisch zu planen versucht, aber nicht im Sinne einer Manifestation spontaner und freier Praxis von Kollektiven, sondern herrschaftlich verfügt von Machteliten.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Die Differenz zwischen historisch-dialektischem Materialismus, der sich im permanenten Dialog spontaner, autonomer Praxis öffnet, und dem DIAMAT als Legitimation der Diktatur einer Parteiavantgarde wird deutlich, wenn man sich Schmied-Kowarziks Beschreibung der politischen Instrumentalisierung des Ersteren durch die Letztere vergegenwärtigt: „Tritt die Philosophie gesellschaftlicher Praxis aus dieser praktischen Dialoggemeinschaft und Zielsetzung auf Selbstbestimmung und Mitverantwortung der handelnden Subjekte heraus, so wird sie zur Ideologie, die dann vermeint den Menschen von außen ihr Sein bestimmen und ihr Tun vorschreiben zu können, die glaubt, wissenschaftlich begründete Weltanschauung zu sein, von der her das geschichtliche Sein der Menschen sozialtechnologisch reguliert werden kann.“ (Schmied-Kowarzik, „Gedanken zum Projekt Menschsein“, S. 55.) Fragt man angesichts dessen, mit Lenin gegen Lenin: Was tun?, bleibt lediglich – und das ist nicht wenig – die fortwährende Erinnerung an die Unabgeschlossenheit praktisch-dialogischer Aufklärung. Oder, mit Schmied-Kowarziks Worten: „Gegen solche Ideologisierungen der Philosophie gesell-

All das geschah zu den Konditionen moderner Medialität. Diese birgt das Telos der Verständigung und des solidarischen Handelns. In dieser Hinsicht ist Medialität unerlässlich für die Reflexion – und erst recht für die Realisierung – des philosophischen Konzepts einer Verwirklichung individuellen Menschseins und der menschlichen Gattungskräfte. Schon proto-technische Medien antizipieren eine virtuell universale Vermittlung von partikularen Inhalten und Formen. Neuzeitlich-technische Medien der Mitteilung, Übertragung und Speicherung, vollends die digitalen der Gegenwart, erweitern die Antizipation der Universalität. Doch sie sind an Formen und Verwendungszwecke gebunden, die aus partikularen Interessen hervorgehen und daher die Dia- und die Polyloge, die ihnen eingeschrieben sind, realiter verhindern. Dagegen ist das Potential praktischer, dialogisch-universalistischer Verständigung zu artikulieren; ein Potential, das medial allererst möglich wird, aber auf seine Realisierung wartet. Diese wird durch eben die Grundlagen blockiert, denen sich das Potential verdankt. Das Telos medialer Verständigung wird durch die Form und Gestalt der Medien, die durch die kapitalistische Einbindung expandieren, zugleich ermöglicht und gehemmt.

Medialität realisiert sich zunächst einmal in Gestalt partikularer, strategischer Kommunikation. Zugleich verweist sie auf ein Telos, das darüber hinausreicht: die bereits erwähnte universale, verständigungsorientierte Kommunikation in Dialogen und Polylogen.<sup>17</sup> Die bestehende, durch gesellschaftliche Arbeit(steilung) sich herstellende Form von Medialität enthält einen ideellen – normativ-emanzipatorischen – Überhang über die gesellschaftliche Form, in der sie sich herstellt. Durch Medien und Kommunikation wird eine Selbstvergewisserung der Gattung über ihre Kämpfe und Wünsche überhaupt erst möglich. Zugleich steht der dialogischen Selbstvergewisserung und Selbstbestimmung eine fremdbestimmte Überformung

schaftlicher Praxis, die der ursprünglichen Intention, die Menschen zu ihrer Selbstbestimmung und Mitverantwortung zu befreien, in ihr Gegenteil verkehrt, gibt es keinerlei Absicherungen, sondern nur die Möglichkeit der Praxisphilosophie selbst, ihren dialogischen Versuch der Aufklärung und Orientierung immer wieder erneut zu beginnen.“ (Ebd., S. 56.)

<sup>17</sup> Claire Block vertritt eine These, der Schmied-Kowarzik zustimmen dürfte; sie lautet, dass sich das Dialogprinzip nicht erst in einer zukünftigen, interkulturellen Philosophie zu realisieren beginne, wie Hermann Levin Goldschmidt postuliert („die Zukunft der Dialogik ist die Anerkennung der auf uns zukommenden Verschiedenheit“; Hermann Levin Goldschmidt, *Dialogik*, S. 160). Vielmehr sei das Dialogprinzip bereits konstitutiv für alle bisherige Philosophie gewesen. Niemals sei ohne – zumindest implizite – Rück- bzw. Voraussicht auf einen oder mehrere Andere philosophiert worden (vgl. Claire Block, *Vom Dialog zum Polylog. Eine Untersuchung über die Notwendigkeit der Alerität für das philosophische Denken*, Würzburg 2013).

bzw. eine Präformation des kommunikativen Austauschs gegenüber. Letztere geht indes nicht zwingend aus der Beschaffenheit der Medien, aus ihrer Materialität und Struktur, hervor. Sie entsteht durch die spezifischen Gesetzmäßigkeiten ihrer Verwertung: Gattungsmäßiges, öffentliches Potential wird blockiert durch private Aneignung des unter Anwendung von Medien produzierten Mehrwerts. Medien können Träger, Speicher und Vermittler von selbstbestimmter Verständigung sein; sie sind zunächst einmal aber Instrumente der Profiterzeugung in der Warenökonomie und der Kontrolle im Raum politischer Herrschaft.

Eine kritisch-genealogische Theorie der Medien versteht die dialektische Bewegung der Begriffe als Darstellung der widersprüchlichen Entfaltung der Sachen. Sie führt die inneren Gegensätze von Phänomenen in der Wirklichkeit jedoch nicht, wie Foucault, lediglich auf die historischen Konditionen der Diskursordnungen zurück; sie leitet sie aus den ‚Metamorphosen ihres Begriffs‘ her, also aus der dialektischen Konstruktion ihrer Bewegung. Ihr Untersuchungsfeld sind die Medien aufgeklärter Publizität: Buchdruck und Zeitung, Textmedien sowie die Bildmedien Fotografie und Film. Diese werden danach befragt, wie sich in ihnen das gedanklich und normativ Allgemeine eines entstehenden Öffentlichkeits-Gedankens zum partikularen Motiv der privaten Aneignung unter Bedingungen gesellschaftlicher Herrschaftsausübung verhält. Die These des damit verbundenen, noch ausstehenden Forschungsprojekts ist, dass Letztere das Erstgenannte konfliktuell blockiert und zugleich seine Entwicklung durch produktive Ergänzung ermöglicht – aber auch, dass die Emanzipation des Besonderen (in Gestalt des partikularen Profitinteresses) die Formulierung eines (nicht abstrakt, sondern konkret gesellschaftlich) Allgemeinen überhaupt erst möglich macht, dessen Realisierung es dann jedoch im weiteren geschichtlichen Verlauf tendenziell erstickt. Die Dialektik des Universalen und Partikularen erweist sich als soziale Dominanz des Mannigfaltigen, welches indessen um seine Besonderheit gebracht wird, und zwar eben dadurch, dass es in der Warenform zum abstrakten, einheitsstiftenden Prinzip der gesellschaftlichen Reproduktion erhoben wird. Dies wäre an Rundfunk und Fernsehen, den Leitmedien der Ära des Fordismus, zu zeigen – und erst recht am Meta-Medium Internet, verstanden als Leitmedium des digitalisierten Postfordismus oder des „High-Tech-Kapitalismus“<sup>18</sup>.

Freilich war das öffentliche (menschheitlich-universale) Potential nicht ohne die private Verwertungsstruktur zu haben. Oder, vorsichtiger formuliert:

<sup>18</sup> Siehe dazu Wolfgang Fritz Haug, *Kritik der Warenästhetik. Gefolgt von Warenästhetik im High-Tech-Kapitalismus*, Berlin 2009.

Das dialogisch-emanzipatorische Potential von Medien manifestiert sich in seiner falschen, aktuellen Gestalt. Ohne die den Produktionsverhältnissen immanente Profitausrichtung wären Medien als Produktivkräfte nicht hervorgebracht worden. Und ohne entsprechende Maßnahmen der politischen Herrschaft, ohne ihre Gesetzgebung und Zwangsgewalt, hätte sich die ökonomische Gesetzmäßigkeit nicht entfalten können, die nun wie ein Sach- oder gar Naturzwang erscheint.

Gleichwohl handelt es sich auch aus dieser Sicht um eine Dialektik, welche die praxisphilosophische Intention nicht blockiert, sondern, im Gegenteil, wiederum überhaupt erst ermöglicht. Die privatwirtschaftliche Exploitation kommunikativ-dialogischer, womöglich auch polylogischer Interaktion ist zugleich Schranke und Sprungbrett für die Intention solidarischer Verständigung in Freiheit, in der sich das Interesse an praktischer Autonomie artikuliert. Jene Intention sieht sich bislang auf die heteronomen Konditionen verwiesen, die von der Kommunikationswirtschaft bereitgestellt werden. Dieser geht es nicht um Verständigung und Einvernehmen, sondern um Einnahmen und Vermarktung. Medien sind wirtschaftliche Machtmittel; aber wenn das Interesse an solidarischem Dialog und an freier, verständigungsorientierter Kommunikation einmal ganz erlöschen würde, ließe sich auch nichts mehr vermarkten.<sup>19</sup> Schon gar nicht, um es mit Flusser zu sagen, „das Beziehungsfeld, das Netz der intersubjektiven Relationen“<sup>20</sup>. Damit bestätigt sich ein Befund von Schmied-Kowarzik: „Der kapitalistische Systemzusammenhang kann zwar immer enger, fester und bedrückender werden, aber er kann doch niemals die eigentlichen lebendigen Zentren menschlicher Praxis – und das sind die denkenden und handelnden Individuen selbst – völlig in sich aufsaugen, ohne dabei seine eigene Daseinsgrundlage zu zer-

<sup>19</sup> Hartmut Rosa betont, wie wichtig es für menschliche Weltrelationen ist, dass die grundsätzliche Unverfügbarkeit des Anderen für uns spürbar bleibt, wenn wir zu ihm in Beziehung treten; gleichviel, ob es sich beim Gegenüber um ein Lebewesen, ein Naturding oder ein Artefakt handelt. Resonanz Erfahrung setze „Existenz von Nichtanverwandtem, Fremden und sogar Stummen voraus [...] Resonanzfähigkeit gründet auf der vorgängigen Erfahrung von Fremdem, Irritierendem und Nichtangeeignetem, [...] sich dem Zugriff und der Erwartung Entziehendem. In der Begegnung mit diesem Fremden setzt dann ein dialogischer Prozess der (stets partiell bleibenden) Anverwandlung ein, der Resonanz Erfahrung konstituiert.“ (Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, S. 317).

<sup>20</sup> Vilém Flusser, *Medienkultur*, Frankfurt a. M. 2008, S. 144. Siehe dazu auch Rodrigo Duarte, „Vilém Flussers Medienphilosophie als Theorie rational-magisch kodierter Medienkultur“, in: *Handbuch der Medienphilosophie*, hrsg. v. G. Schweppenhäuser, Darmstadt 2018, S. 90-98

stören.“<sup>21</sup> Die Widersprüche bleiben bestehen, solange sie nicht praktisch überwunden werden; der Dialog darüber setzt ihren dialektischen Begriff voraus.

<sup>21</sup> Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Kritische Philosophie im Primat gesellschaftlicher Praxis“, in: *Bild und Gedanke. Hermann Schweppenhäuser zum Gedenken*, hrsg. v. G. Schweppenhäuser, Wiesbaden 2016, S. 277-289; hier: S. 286.

*Helmut Schneider*

## Das Haus und der Mensch

Eine Anthropologie des Hauses

Eine philosophische Meditation

Wenn wir nach dem Wesen des Hauses fragen, nach dem also, was ein Haus zu einem Haus macht, fragen wir auch nach der Idee des Hauses, d. h. nach dem, was seinem Wesen und seinem Phänomen zugrunde liegt, was es hervorgebracht hat.

Wir stellen als Erstes fest, dass das Haus ein Hervorgebrachtes ist. Jedes Haus wurde von Menschen hervorgebracht, wir sagen, es wurde gebaut. Insofern nennt man das Haus auch ein Gebäude. Der Begriff des Gebäudes ist jedoch weiter als der Begriff des Hauses, da es andere Arten von Gebäuden gibt, z. B. Tempel, Türme, u. a. Darauf ist noch zurückzukommen im Verlaufe dieser Überlegungen.

Die Hervorbringung des Hauses durch Menschen ist keine Schöpfung, die nur Gott vorbehalten ist, sondern eine Hervorbringung, die ein vorhandenes Material auf der Grundlage einer menschlichen Idee gestaltet.

Wenn wir an Heideggers Kategorien des Hervorgebrachten denken, ist es jedoch weder per se ein Ding oder ein Zeug, noch ein Werk, noch ein Kunstwerk. Es kann jedoch auch ein Kunstwerk sein. Es ist sicher schwierig, ein gewöhnliches Haus von einem Haus, das ein Kunstwerk ist, zu unterscheiden. Wenn es ein Kunstwerk wäre, wäre der Erbauer, z. B. der Architekt, ein Künstler. Das ist durchaus möglich. Die Architektur gehörte in der Antike und in dem Mittelalter zwar zu der Handwerkskunst im weitesten Sinn des Begriffs. Sie kann jedoch auch Kunst sein wie die anderen Kunstarten.

### *Die Idee des Hauses*

Worin besteht die Idee des Hauses?

Oder anders gefragt:

Was haben die ersten Menschen, die ein Haus gebaut haben und natürlich alle Menschen, die ein Haus bauen, gedacht und gewollt? Die Idee des Hauses ist gedanklich zurückführbar auf einen Grund und einen Zweck. Das

Haus ist also ein Zweckbau, durchaus vergleichbar mit dem Zeug, wie es Heidegger untersucht hat.

Der vom Zweck hervorgerufene Gedanke, der im Hausbau umgesetzt wird, ist also die Idee des Hauses.

Bei der Untersuchung des Zweckes des Hauses ist der naheliegende Gedanke, dass der Mensch im Haus wohnen möchte. Was bedeutet es, wenn der Mensch im Haus wohnen möchte? Wann kann man sagen, dass der Mensch im Haus wohnt? Gehört das Wohnen in einem Haus vielleicht sogar zum Wesen des Menschen oder kann dieses Wohnen wenigstens sein Wesen zur Entfaltung bringen?

Es gibt zwar Menschen, die nicht in einem Haus wohnen, sondern z. B. in Zelten oder Höhlen. Aber ist das Wohnen in einem Haus vielleicht eine besondere Art des Wohnens, die von anderen Wohnarten nicht erreicht wird? Verändern sich mit dem Wohnen in einem Haus Qualitäten und Vorzüge, die anderen Wohnarten fehlen?

### *Das Haus und die Stadt*

Hier sei vorausgreifend auf eine solche Möglichkeit verwiesen: Die Bildung und Entstehung einer Stadt, die aus Häusern besteht, mit allen menschlichen und kulturellen Möglichkeiten der Entfaltung einer Stadt. Es bleibt also näher zu untersuchen, was es bedeutet, in einem Haus zu wohnen.

Das Wohnen in einem Haus bedeutet ein Bleiben, ein Anwesendsein, eine Heimat zu haben. Es sind Begriffe, die zum Grundbestand philosophischer Begriffe und Themen gehören.

Sie spielen in der Philosophie eine bedeutende Rolle bei Heidegger, der sie am Stärksten zur Geltung gebracht hat. Von daher könnte man vermuten, dass das Wohnen in einem Haus eine philosophische Tätigkeit oder zumindest Lebensweise ist, die sich auf die begriffliche Entwicklung der Philosophie ausgewirkt hat. Schon Sokrates stellte für sich wenigstens die Bedeutung des Wohnens in einer Stadt, d. h. in einem Haus, fest: „Ich bin eben lernbegierig und Felder und Bäume wollen mich nichts lehren, wohl aber die Menschen in der Stadt“.<sup>1</sup>

Der Bewohner eines Hauses ist z. B. ständig mit dem Begriff der Grenze konfrontiert, der Bewohner der Wüste mit dem Begriff der Unendlichkeit des Horizonts.

<sup>1</sup> Plato, *Phaidros*, 230 C.

*Das Haus als zweite Haut des Menschen*

Hier handelt es sich um eine sprachlich bedingte Assoziation, keine Etymologie. Ist das Wort Haus mit Haut etymologisch verwandt? Sicher nicht. Es handelt sich nur um den Wechsel eines Buchstabens, der jedoch Sinn erzeugt. Wenn also die fast gleiche Lautnennung also auch nur Zufall wäre, ist das Haus für den Menschen dennoch eine zweite Haut.

Damit kommt die Funktion des Schützens und Bergens des Menschen durch das Haus in den Blick. Die Haut grenzt ab und schützt. Genauso das Haus. Das Haus grenzt den Raum ab, den der Mensch einnimmt und es bildet für den Menschen eine schützende Grenze.

*Das Haus ist also der erweiterte Leib des Menschen,  
seine Ausdehnung in den Raum*

Der Leib ist die erste Natur, das Haus die zweite Natur des Menschen. Die Hinordnung des Leibes auf das Haus und die leibanaloge Konstruktion des Hauses sind zwei Aspekte des Paradigmas des Leibes.

Das Haus mit seinen Wänden, dem Keller und dem Dach, den Türen und Fenstern, bildet in geometrisierter Form den Leib des Menschen nach. Das Dach entspricht dem Kopf, der Keller dem Unterleib. Die Wände entsprechen dem Rumpf, die Türen und Fenster den Sinnesorganen und Körperöffnungen. Der Vergleich des menschlichen Leibes mit dem Haus und seinen Teilen wurde ausführlich ausgearbeitet von Gaston Bachelard in seinem Werk *The Poetics of Space*. Als Konzept für die Poetik des Raumes, das die persönliche Beziehung zu einem Ort bezeichnet, *espace heureux*<sup>2</sup>. Giorgi Tavadze hat die „topophilia“, das Wesen des Menschen, in seiner Dissertation dargestellt<sup>3</sup>.

*Das Haus ist eine Aussage über den Menschen,  
das Wesen des Menschen*

Der Mensch ist ein Wesen, das Häuser baut. Im Vergleich mit dem Tier ist das ein einmaliges Merkmal, Tiere bauen keine Häuser, allenfalls suchen sie

<sup>2</sup> Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, Paris 1958.

<sup>3</sup> Giorgi Tavadze, *Philosophical Geography. History, problems and perspectives*, Tbilisi 2016.

Schutz in Höhlen der Erde oder Baumstämmen. Die Nester der Vögel könnte man als rudimentäre Vorform der Häuser verstehen, als ein Ort, der zum Lebensmittelpunkt wird. Eine mögliche Form des Hauses sieht man weiter bei Schnecken, die ihr Haus, in das sie sich zurückziehen können, auf dem Rücken tragen. Hier hat eine Idee der Natur eine erste Ausprägung gefunden, die aber in der Evolution nicht weiter fortentwickelt wurde, sondern eine Eigenart blieb. Der Mensch ist nackt und muss sich sein Haus selbst bauen.

Durch das Wesen des behausten Menschen wurde diese Idee in anderer Form vollendet, also nicht durch die biologische Natur, sondern durch die zweite Natur, d. h. die Kultur.

### *Das Wohnen der Seele im Leib*

Analog zum Wohnen des Menschen im Haus wohnt die Seele im Leib. Es handelt sich um zwei Bewohnungsvorgänge, die sich gegenseitig erhellen können. Moderne wissenschaftliche Einsprüche gegen ein Leib-Seele-Modell dieser Art mögen berechtigt sein, können aber die althergebrachte Vorstellung vom Wohnen der Seele im Leib nicht wertlos machen. Das Wohnen der Seele im Leib ist eine engere Verbindung als die des Menschen im Haus. Das Wohnen der Seele im Leib ist als Symbiose zu bestimmen, als Durchdringung von Leib und Seele, so dass das Modell eines Wohnens der Seele wie in einem Behälter korrigiert wird.

Sowohl auf das Wohnen im Haus als auch im Körper bezieht sich die Vorstellung vom Eigentum. Besitz und Eigentum sind unterschieden. Das Haus hat einen Besitzer, der das Recht zum Bewohnen des Hauses hat, er kann Eigentümer oder Mieter sein. Ebenso ist der Leib der Besitz und das Eigentum der Seele; nach Hegel sogar der erste Besitz der Seele, das äußere Eigentum wird erst später erworben.

### *Das bewohnte Haus*

Die Einheit des Hauses bekommt in der Bewohnung eine soziale Rolle und Funktion. Das Haus kann von mehreren Menschen bewohnt werden, es ist der natürliche Wohn-Ort der Familie. Wo sollte die Familie sonst wohnen?

Das abgegrenzte Haus entspricht der Abgrenzung der Familie. Die Vielzahl der Häuser wird zur Gemeinde oder zur Stadt, die Vielzahl der bewohnenden Menschen zur Gesellschaft. Die Vielzahl der Häuser in einer Stadt zeigt, welche Qualitäten das Haus entfalten kann, wenn es in vielfacher Form

auftritt. Die elementare Form der Ökonomie war bei den Griechen die Hauswirtschaft, die *oikovoμία*.

### *Das Haus und der Tempel*

Das Haus ist das vor allen anderen Bauten für den Menschen wichtigste Bauwerk. Das Haus ist auf das Wohnen der Menschen ausgerichtet, die anderen Bauten sind auf partielle andere Zwecke ausgerichtet.

Man muss jedoch hier noch einen anderen Typ von Bauten in das Denken einbeziehen, nämlich den Tempel. Heidegger rechnet ihn zu den Kunstwerken. Vielleicht kann man ihn dem Haus an die Seite stellen, denn er dient ja dem Wohnen der Götter, ihrer Anwesenheit und ihrem Bleiben.

### *Haus und Tempel als Bilder des Menschen – Eine anthropologische Deutung der Architektur*

Der Tempel ist das Haus des Gottes, aber zugleich ganz auf den Menschen bezogen. Im Innersten des Heiligtums steht die Statue des Gottes in Menschengestalt. Der Gott wird hier meist in menschlicher Gestalt verehrt. Die gleiche Idee wurde auch auf die christliche Kirche übertragen, die man deshalb Gotteshaus nannte. Sie dient der Anwesenheit und damit dem Wohnen Gottes im Bauwerk. Bereits der jüdische Tempel galt als der Ort der Anwesenheit Gottes. Eine Mittelstellung zwischen deren Tempel und einem profanen Haus nahm das römische Haus ein, das von den Haus- und Familiengeistern bewohnt wurde, den Laren und Penaten, denen man opferte und die man verehrte.

### *Das Haus bei Heidegger*

Der Philosoph, der sich besonders mit der Problematik von Bauen und Wohnen beschäftigt hat, war Heidegger, vor allem in seinem Aufsatz „Bauen Wohnen Denken“.<sup>4</sup>

Er setzt Bauen und Wohnen in eins, so dass Bauen nur durch das vorgängige Wohnen möglich ist, auch wenn es Bauten gibt, die nicht dem

<sup>4</sup> Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“ (1954), in: ders., *Vorträge und Aufsätze*. 5. Aufl., Pfullingen 1985, S. 139-156.

Wohnen dienen. In unseren Überlegungen ging das Bauen dem Wohnen voraus. Obwohl Bauen und Wohnen die Grundweisen des Hauses ausmachen, orientiert sich Heidegger in seinen Vorstellungen von Bauen und Wohnen nicht primär am Haus, sondern an der Brücke. Er hat die alte Brücke in Heidelberg vor seinem geistigen Auge. Alle Bauten allerdings im Bereich des Wohnens „behausen“ den Menschen, indem er in ihnen „zu Hause ist“<sup>5</sup>. Das Haus in seiner Funktion des Behausens als einer allgemeineren Form des Wohnens führt Heidegger ein als den Ort, der das Geviert zulässt und einrichtet.

„Als das zwiefache Einräumen ist der Ort eine Hut des Gevierts oder, wie dasselbe Wort sagt: Ein Huis, ein Haus. Dinge von der Art solcher Orte behausen den Aufenthalt des Menschen. Dinge dieser Art sind Behausungen, aber nicht Wohnungen im engeren Sinne.“<sup>6</sup>

Die Hut des Gevierts hütet das Geviert und ist so ein Haus.

Auch hier ist die mehr angedeutete Etymologie bzw. Assoziation, von Hut und hüten hin zur Hütte und damit zum Haus nicht sprachwissenschaftlich gemeint und abgesichert.

„So prägen denn die echten Bauten des Wohnens in sein Wesen und behausen dieses Wesen.“<sup>7</sup>

Ein Beispiel eines Bauens, das aus dem Wohnen entsprungen ist als das Errichten von Orten durch das Fügen ihrer Räume, ist ein Schwarzwaldhof, dem vor zwei Jahrhunderten noch bäuerliches Wohnen entsprach. Er ist aus dem Vermögen zum Geviert gebaut. „Nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen“<sup>8</sup>.

Das Vermögen zum Geviert ist das Zusammen von Erde und Himmel mit den Sterblichen und Göttlichen. Heidegger nennt die Menschen die Sterblichen, weil ihr Wesensmerkmal darin besteht, dass sie sterblich sind. Noch weiter ausgreifend macht Heidegger vom Haus als Begriff und Metapher Gebrauch, wenn er die Sprache als „das Haus des Seins“ bezeichnet.<sup>9</sup> In der Sprache wohnt das Sein wie in einem Haus.

„Das Sein durchmißt als es selbst seinen Bezirk, der dadurch bezirkt wird (τέμενον, tempus), dass es im Wort west. Die Sprache ist der Bezirk (templum), d. h. das Haus des Seins. Das Wesen der Sprache erschöpft sich weder im Bedeuten, noch ist sie nur etwa Zeichenhaftes und Ziffernmäßiges. Weil

<sup>5</sup> Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, S. 145.

<sup>6</sup> Ebd., S. 159.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd., S. 161.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1956, S. 286.

die Sprache das Haus des Seins ist, deshalb gelangen wir so zu Seiendem, also daß wir ständig durch dieses Haus gehen. Vom Tempel des Seins her denkend, ...“

Hier wird deutlich, dass die Einbeziehung des Tempels in unserer Betrachtung über das Haus von Heidegger bereits gedacht wurde. Das „Haus des Seins“ ist der „Tempel des Seins“, der „Bezirk des Seins“. Allein in diesem Bezirk der Sprache „ist die Umkehr aus dem Bereich der Gegenstände und ihres Vorstellens in das Innerste des Herzraums vollziehbar.“ Das Sein wohnt in seinem Haus.

Wenn man dem Sein begegnen möchte, muss man also die Sprache, das Haus des Seins, betreten. Die Sprache ist „das zu bauende Haus der Anwesenheit des Anwesenden“, um bauend darin zu wohnen. Das Haus ist der Ort des Bleibenden, der bleibenden Anwesenheit.

### *Das Haus als Heim und Heimat*

Man muss in die Sprache eintreten oder, um mit Hegel zu sprechen, „sich einhausen“. Das Einhausen gibt dem Menschen eine Heimat. Hegel sprach von der „schönen Heimatlichkeit der Griechen“, die es verstanden, sich ihr Land zur Heimat zu machen.<sup>10</sup> Wenn der Mensch das Haus zum Heim macht, kann er erleben, was Heimat bedeutet.

Es ist die Gegend, wo sein Heim steht, die er von seinem Heim aus als vertraut erleben kann. Der unbehauste Mensch, der Wanderer und Nomade, hat keine Heimat. Heidegger deutet den Bezug des Seins zur Zeit ebenfalls an, indem er eine Beziehung von tempus, die Zeit, und templum, der Tempel, im Lateinischen herstellt, assoziiert, d. h. zu Zusammengehörigen, zu Genossen, socii, macht. Die Brücke zwischen beiden Begriffen ist das τέμνω, das Begrenzen, oder der τέμνω, der Tempel, als der Begrenzte, der heilige Bezirk.

<sup>10</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. I, in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 17, Stuttgart 1940, S. 188-190.

*Das Haus des Seins bei Nietzsche*

Vor Heidegger hat bereits Nietzsche vom „Haus des Seins“ gesprochen, vermutlich hat er diese Metapher geprägt. Er verwies dabei auf den Ewigkeitscharakter des Seins: „Ewig baut sich das gleiche Haus des Seins“. <sup>11</sup>

„Alles geht, Alles kommt zurück, ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, Alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins. Alles bricht, Alles wird neu gefügt; ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, Alles grünt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.“ <sup>12</sup>

Das Haus des Seins gehört bei Nietzsche in den Umkreis der ewigen Wiederkehr des Gleichen. In der ewigen Wiederkehr entsteht das Haus des Seins.

Die ewige Wiederkehr bedeutet mit den Worten Nietzsches nichts anderes als „dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit und, dass wir schon ewige Male da gewesen sind, und alle Dinge mit uns“. <sup>13</sup>

Der universelle Charakter der Dialektik zeigt sich am Haus in der Dialektik von Tür und Fenster. In einer Dialektik für Kinder könnte man feststellen:

Der Mensch geht durch die Tür ins Haus,  
durch das Fenster schaut er hinaus.  
Über dem Haus waltet das Viereck.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, „Zarathustra III, Der Genesende“, in: ders., *Also sprach Zarathustra. I – IV. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colbi und M. Montinari, München, New York 1999, S. 272 f.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> Ebd., S. 276.

\* \* \*



# Gesamtverzeichnis der Schriften von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Stand: 2018

## A. Verfasser und Mitverfasser

1. *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings* (Ungedruckte Dissertation), Wien 1963, 230 S. [gekürzte Druckfassung, um weitere Texte ergänzt A 22: *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schelling und andere Schellingiana*, Kassel 2016]
2. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
*Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik I: Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik. Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehungsphänomenologie*, Ratingen/ Kastellaun/Düsseldorf (A. Henn) 1967, 180 S. [darin besonders: „Herbarts Begründung einer Erziehungsphänomenologie“, S. 63-124]
3. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
*Prolegomena zur Grundlegung der Pädagogik II: Die Pädagogik der frühen Fichteaner und Hönigswalds. Möglichkeiten und Grenzen einer Erziehungsphilosophie*, Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf (A. Henn) 1969, 334 S. [darin besonders: „Die Erziehungsphilosophie Richard Hönigswalds“, S. 125-250 – überarbeitete Neubearbeitung: A 14. *Richard Hönigswalds Philosophie der Pädagogik*, Würzburg 1995]
4. *Bruchstücke zur Dialektik der Philosophie. Studien zur Hegel-Kritik und zum Problem von Theorie und Praxis*, Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf (A. Henn) 1974, 248 S.
5. *Dialektische Pädagogik. Vom Bezug der Erziehungswissenschaft zur Praxis*, München (Kösel) 1974, 182 S. [völlig überarbeitete Neuausgabe A 18: *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*, Kassel 2008]

- a) *Pedagogia Dialética. De Aristoteles a Paulo Freire*, (Portugiesische Übersetzung von Wolfgang L. Maar), Sao Paulo (Editora Brasiliense) 1983, 2. Auflage 1988, 142 S.
6. *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg/München (Alber) 1981, 312 S. [erweiterte Neuauflage: *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 2018]
- a) *Die gesellschaftliche Praxis, Natur und Dialektik* (Koreanische Übersetzung von Lee, Bu-hyun und Lee, Ch'an Hun), Seoul (Verlag Dong-Nyók) 1992, 271 S.
7. *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Eine philosophiegeschichtliche Studie zur Naturproblematik bei Karl Marx*, Freiburg/München (Alber) 1984, 133 S. [erweiterte Neuauflage: *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, Freiburg/München 2018]
- a) *Zum dialektischen Verhältnis des Menschen zur Natur. Eine philosophiegeschichtliche Problemskizze*, (Kasseler Philosophische Schriften 1), Kassel (GhK-Bibliothek) 1981, 73 S. [Preprint]
- b) *Die philosophische Untersuchung der Natur* (Koreanische Übersetzung von Lee, Chong-Kwan), Seoul (Verlag Chólhak Gwa Hyónsilsa) 1994, 190 S.
8. (gemeinsam mit Hans Immler)  
*Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit*, Hamburg (VSA) 1984, 147 S. [2. erweiterte Auflage A 19: *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit um die „Kritik der politischen Ökonomie“*, Kassel 2011]
- a) *Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit zum Verhältnis von politischer Ökonomie und ökologischer Krise*, (Kasseler Philosophische Schriften 10), Kassel (GhK-Bibliothek) 1983, 147 S. [Preprint]
9. *Kritische Theorie und revolutionäre Praxis. Konzepte und Perspektiven marxistischer Erziehungs- und Bildungstheorie*, (Studien zur Philosophie der Praxis V), Bochum (Germinal) 1988, 302 S.
- a) *Materialistische Pädagogik. Fernstudiengang in vier Kurseinheiten*, Hagen (Fernuniversität) 1983, I 101 S., II 80 S., III 100 S., IV 104 S.

10. *Vorträge zur Philosophie und Pädagogik*, hg. v. Arbeitskreis Materialistische Pädagogik, Wien (Schriftenreihe MAP 1/83) 1983, 101 S. [Graudruck].
11. *Georg Forster. Pionier der Wissenschaft und der Freiheit. Eine biographische Skizze*, (Kasseler Universitätsreden 6), Kassel (GhK-Bibliothek) 1988, 51 S.  
a) Nachdruck als Jahressgabe der „Wetzlaer Goethe-Gesellschaft“ 1990.
12. *Franz Rosenzweig. Existentielles Denken und gelebte Bewährung*, Freiburg/München (Alber) 1991, 238 S.
13. *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*, (Studien zur Philosophie und Theorie der Bildung 23), Weinheim (Deutscher Studien Verlag) 1993, 244 S.
14. *Richard Höningswalds Philosophie der Pädagogik*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1995, 220 S. [überarbeitete Ausgabe von 3: „Die Erziehungsphilosophie Richard Höningswalds“, 1969]
15. *„Von der wirklichen, von der seyenden Natur“. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1996, 234 S.
16. *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999, 320 S.  
a) *Práxis e responsabilidade*. Apresentação de Draiton Gonzaga de Souza (Coleção filosofia 151), Porto Alegre (Edipurcs) 2002, 132 S. [Portug. Übersetzungen aus *Denken aus geschichtlicher Verantwortung* von Carlos-Roberto Cirne Lima, Hans-Georg Flickinger, Jaime John, Ricardo Timm de Souza]
17. *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Freiburg/München (Alber) 2006, 253 S.
18. *Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik* (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 1), Kassel (kassel university press) 2008, 195 S. [überarbeitete Neufassung von 5: *Dialektische Pädagogik*, München 1974]

19. (gemeinsam mit Hans Immler)  
*Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit um die Kritik der politischen Ökonomie*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 4), [überarbeitete und erweiterte Neufassung von 8], Kassel (kassel university press) 2011, 207 S.
20. *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, (Hegeliانا 24), Frankfurt a.M. (Peter Lang Verlag) 2014, 359 S.
21. *Existenz denken. Schellings Philosophie von ihren Anfängen bis zum Spätwerk*, Freiburg/München (Alber) 2015, 371 S.  
 a) *Die Philosophie Schellings. Von den frühen Anfängen bis zum Spätwerk*, (Studienbriefe) FernUniversität (kultur- und sozialwissenschaften) Hagen 2014, 315 S.
22. *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 7), Kassel (kassel university press) 2016, 281 S. [gekürzte Druckfassung der Dissertation *Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings*, Wien 1963]
23. *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit. Philosophische Reflexionen zur Kulturanthropologie und zur Interkulturellen Philosophie*, Freiburg/ München (Alber), 324 S.
23. *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis*, Freiburg/München (Alber) 2018, 351 S. [erweiterte Neuauflage von 6: *Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis*, Freiburg/München 1981]
24. *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophische Studien zu Marx und zum westlichen Marxismus*, Freiburg/München (Alber) 2018, 256 S. [erweiterte Neuauflage von 7: *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur*, Freiburg/München 1984]

*B. Herausgeber und Mitherausgeber*

1. Walther Schmied-Kowarzik: *Frühe Sinnbilder des Kosmos. Gotteserlebnis und Welterkenntnis in der Mythologie*. Aus dem Nachlaß mit Nachrufen von Herbert Cysarz und Wieland Schmied und einem Vorwort hg., Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf (A. Henn) 1974, 204 S.
2. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
Franz Fischer: *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*. Aus dem Nachlaß mit einem gem. Vorwort und Einführungen hg., Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf (A. Henn) 1975, 220 S.
3. (gemeinsam mit Justin Stagl)  
*Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, mit einem gem. Vorwort hg., Berlin (D. Reimer) 1981, 480 S.  
a) 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin (D. Reimer) 1993, 494 S.
4. (gemeinsam mit Gottfried Heinemann)  
*Sabotage des Schicksals. Für Ulrich Sonnemann zum 70. Geburtstag*, mit einem gem. Vorwort hg., Tübingen (Konkursbuch) 1982, 412 S.
5. (gemeinsam mit Michael Grauer)  
*Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis*, mit einem gem. Vorwort hg., (Kasseler Philosophische Schriften 7), Kassel (GhK-Bibliothek) 1982, 326 S.
6. (gemeinsam mit Gajo Petrovic)  
*Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens. Marx-Symposium 1983 in Dubrovnik* (Studien zur Philosophie der Praxis I), mit einem gem. Vorwort hg., Bochum (Germinal) 1985, 270 S.
7. (gemeinsam mit Michael Grauer und Gottfried Heinemann)  
*Die Praxis und das Begreifen der Praxis*, (Kasseler Philosophische Schriften 13), mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (GhK-Bibliothek) 1985, 411 S.

8. *Objektivierungen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedanken an Walther Schmied-Kowarzik (1885 – 1958)*, (Schriften zur Kultursociologie 5) mit einem Vorwort hg., Berlin (D. Reimer) 1985, 425 S.
9. (gemeinsam mit Gvozden Flego)  
*Georg Lukács – Ersehnte Totalität. Band I des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik* (Studien zur Philosophie der Praxis III), mit einem gem. Vorwort hg., Bochum (Germinal) 1986, 251 S.
10. (gemeinsam mit Gvozden Flego)  
*Ernst Bloch – Utopische Ontologie. Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik* (Studien zur Philosophie der Praxis IV), mit einem gem. Vorwort hg., Bochum (Germinal) 1986, 307 S.
11. Walther Schmied-Kowarzik: *Zeit und Raum. Eine psychologische und transzendentalphilosophische Untersuchung (Wien 1908)*, mit einem Vorwort hg., (Kasseler Philosophische Schriften 19), Kassel (GhK-Bibliothek) 1986, 213 S.
12. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
Johann Friedrich Herbart: *Systematische Pädagogik*, eingeleitet, ausgewählt und interpretiert von Dietrich Benner, (*Theoriegeschichtliche Quellen zur Pädagogik*), Stuttgart (Klett-Cotta) 1986, 408 S
13. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
John Dewey: *Erziehung durch und für Erfahrung*, eingeleitet, ausgewählt und kommentiert von Helmut Schreier, (*Theoriegeschichtliche Quellen zur Pädagogik*) Stuttgart (Klett-Cotta) 1986, 340 S.
14. Mohamed Turki, *Freiheit und Befreiung. Zur Dialektik philosophischer Praxis bei Jean-Paul Sartre*, (Studien zur Philosophie der Praxis IV), Bochum (Germinal) 1986, 230 S.
15. (gemeinsam mit Hermann Baum und Martin Hengst)  
Werner Hartkopf: *Dialektik – Heuristik – Logik. Nachgelassene Studien*, mit einem gem. Vorwort hg. v. Hermann Baum, Martin Hengst und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Frankfurt a.M. (Athenäum) 1987, 248 S.

16. (gemeinsam mit Dietrich Benner und Lothar Wigger)  
Josef Derbolav: *Impulse europäischer Geistesgeschichte*, mit einem gem. Vorwort hg., St. Augustin (Richarz) 1987, 428 S.
17. (gemeinsam mit Hans Immler)  
*Natur und Marxistische Werttheorie. Dokumentation einer interdisziplinären Arbeitstagung – Kassel 1986*, (Kasseler Philosophische Schriften 23), mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (GhK-Bibliothek) 1988, 314 S.
18. *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongreß Kassel 1986*, 2 Bde., I. *Die Herausforderung jüdischen Lernens*, II. *Das neue Denken und seine Dimensionen*, mit einem Vorwort hg., Freiburg/München (K. Alber) 1988, 1060 S.
19. (gemeinsam mit Gvozden Flego)  
*Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposium 1988 in Dubrovnik* (Studien zur Philosophie der Praxis VI), mit einem gem. Vorwort hg., Gießen (Germinal) 1989, 372 S.
20. (gemeinsam mit Heinz Eidam)  
*Natur – Ökonomie – Dialektik. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft*, (Kasseler Philosophische Schriften 26), mit einem gem. Vorwort hrsg., Kassel (GhK-Bibliothek) 1989, 129 S.
21. *Einsprüche kritischer Philosophie. Kleine Festschrift für Ulrich Sonnemann*. Mit einem Gesamtschriftenverzeichnis und einem tabellarischen Lebenslauf von Ulrich Sonnemann, (Kasseler Philosophische Schriften 28), mit einem Vorwort hg., Kassel (GhK-Bibliothek) 1992, 252 S.
22. (gemeinsam mit Johannes Weiß)  
*Aufklärung und Ideologie. Die Rolle von Philosophie und Soziologie im gesellschaftlichen Umbruch der 'realsozialistischen' Staaten*, mit einem gem. Vorwort hg. (= *Ost-West-Kongreß Kassel 1990*, Bd. 3), Kassel (Jenior & Pressler) 1992, 135 S.

23. (gemeinsam mit Dirk Stederoth)  
*Kultur - Theorien. Annäherungen an die Vielschichtigkeit von Begriff und Phänomen der Kultur*, (Kasseler Philosophische Schriften 29), mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (GhK-Bibliothek) 1993, 193 S.
24. (gemeinsam mit Hassan Givsan)  
*Reflexionen zur geschichtlichen Praxis. Helmut Fleischer zum 65. Geburtstag*, mit einem gem. Vorwort hg., Würzburg (Königshausen & Neumann) 1993, 346 S.
25. (gemeinsam mit Heinz Eidam)  
*In memoriam Ulrich Sonnemann. Vorträge und Beiträge zur akademischen Trauerfeier. Kassel – Juli 1993*, (Kasseler Philosophische Schriften 31), mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (GhK-Bibliothek) 1994, 104 S.
26. (gemeinsam mit Eveline Goodman-Thau)  
*Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, mit einem gem. Vorwort hg., Berlin (Akademie Verlag) 1994, 271 S.
27. (gemeinsam mit Heinz Eidam)  
*Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, mit einem gem. Vorwort hg., Würzburg (Königshausen & Neumann) 1995, 394 S.
28. *Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposium. Kassel 1995*, mit einem Vorwort hg., Würzburg (Königshausen & Neumann) 1997, 523 S.
29. (gemeinsam mit Erhard Wicke und Wolfgang Neuser)  
*Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts* (Studien zur Philosophie und Theorie der Bildung, Bd. 38), mit einem gem. Vorwort hg., Weinheim (Deutscher Studien Verlag) 1997, 203 S.

30. *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987-1998* (Kasseler Semesterbücher – Reihe Studia Cassellana), mit einem Vorwort hg., Kassel (kassel university press) 1997, 343 S.
31. Richard Höningwald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, hg. und eingeleitet (Philosophische Bibliothek 510), Hamburg (Meiner) 1997, LVI u. 288 S.
32. (gemeinsam mit Claus-Volker Klenke, Johann-Georg Lehmann, Maria Schafstedde, Peter Warsitz)  
*Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*, mit einem gem. Vorwort hg., Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999, 311 S.
33. (gemeinsam mit Marianne Leuzinger-Bohleber)  
*„Gedenk und vergiß – im Abschaum der Geschichte.“ Trauma und Erinnern. Hans Keilson zu Ehren*, mit einem gem. Vorwort hg., Tübingen (edition diskord) 2001, 238 S.
34. *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*, mit einem Vorwort hg., Würzburg (Königshausen & Neumann) 2002, 406 S.
35. (gemeinsam mit Heinrich Dauber)  
Joachim Israel, *Handlung und Interaktion. Eine Einführung aus sozialpsychologischer Perspektive*, mit einem gem. Vorwort hg. (Kasseler Philosophische Schriften 36), Kassel (kassel university press) 2003, 170 S.
36. *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, (Kasseler Semesterbücher Studia Cassellana 13), mit einem Vorwort hg., Kassel (kassel university press) 2004, 304 S.
37. Franz Rosenzweigs „neues Denken“. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde,  
Bd. I: *Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos*,  
Bd. II: *Erfahrene Offenbarung – in theologos*, mit einem Vorwort hg., Freiburg/München (Alber) 2006, 1363 S.

38. (gemeinsam mit Jens Flemming und Ditfried Krause-Vilmar)  
*Juden in Deutschland. Streiflichter aus Geschichte und Gegenwart*, mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (kassel university press) 2007, 114 S.
39. Franz Fischer, *Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft*, eingeführt und mit Interpretationen hg., Wien (Passagen Verlag) 2007, 175 S.
40. (gemeinsam mit Heinz Paetzold)  
*Interkulturelle Philosophie*, mit einem gem. Vorwort hg. (Philosophische Diskurse 9), Weimar (Verlag der Bauhaus-Universität Weimar) 2007, 297 S.
41. (gemeinsam mit Heinz Eidam)  
*Anfänge bei Hegel* (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2), mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (kassel university press) 2009, 205 S.
42. (gemeinsam mit Detlef Zöllner)  
*Bildung und Menschlichkeit II. Die Bildung von Gewissen und Verantwortung. Zur Philosophie und Pädagogik Franz Fischers*, mit einem gem. Vorwort hg., Norderstedt / Leipzig (Anne Fischer Verlag / Leipziger Universitätsverlag) 2010, 365 S.
43. (gemeinsam mit Eva Schulz-Jander)  
*Franz Rosenzweig – Religionsphilosoph aus Kassel*, mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (euregioverlag), 2011, 140 S.
44. (gemeinsam mit Helmut Schneider)  
*Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, mit einem gem. Vorwort hg., Kassel (kassel university press) 2012, 276 S.

*C. Beiträge in Sammelbänden und Zeitschriften*

1. Marx – Kierkegaard – Schelling. Zum Problem von Theorie und Praxis, in: *Schelling Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, hg. v. Mirko Koktanek, München (R.Oldenbourg) 1965, S. 193-218.
2. Philosophische Besinnung auf die Grundlagen der Völkerkunde als einer eigenständigen Wissenschaft, in: *Mitteilungen zur Kulturkunde I = Paideuma XII* (1966), S. 41-52.
3. Geschichtswissenschaft – Geschichtlichkeit – Geschichte, in: *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik VIII*, 3/4 (1966), S. 133-154.
4. Das Affinitätsproblem in der Spätphilosophie Schellings. Kritische und andere Gedanken zu Erhard Oeser: *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings*, in: *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik VIII*, 3/4 (1966), S. 156-270.
5. Analogie – Dialektik – Dialog. Betrachtungen zu einem philosophisch-theologischen Problem bei Schelling im Anschluß an Walter Kasper: *Das Absolute in der Geschichte*, in: *Philosophisches Jahrbuch 74*, 2 (1967), S. 419-428.
6. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
Prinzipielles zur Problemstellung der Musikdidaktik, in: *Pädagogische Rundschau 21*, 12 (1967), S. 931-944.
7. Philosophische Erörterungen zum gegenwärtigen Stand der Kulturanthropologie, in: *Anthropos 62*, 5/6 (1967), S. 823-83
8. Die Grundprobleme der strukturalen Ethnologie. Kritisches zu Lévi-Strauss' Strukturalismus: in: *Paideuma XIV* (1968), S. 155-169.
9. Die Selbstbestimmung des Menschen als Voraussetzung für Ethik, Pädagogik und Politik, in: *Pädagogische Rundschau 23*, 1/2 (1969), S. 24-36.

10. Marx' letzte philosophische Selbstrechtfertigung. Die Bedeutung der Hegel-Kritik in den Pariser Manuskripten, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* II (1969), S. 206-245.
11. Synthesis und Analysis. Eine Auseinandersetzung mit Hönigswalds Hegel-Kritik, in: *Hegel-Studien* 5 (1969), S. 225-257.
12. Schleiermacher im zweihundertsten Geburtsjahr. Ein Literaturbericht, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 1 (1970), S. 91-108.
13. Kritische Anmerkungen zur deutschen Curriculumforschung, in: *Pädagogische Rundschau* 24, 7 (1970), S. 519-548.
14. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
Theorie und Praxis, in: *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe*, 2 Bde., hg. v. Josef Speck und Gerhard Wehle, München (Kösel) 1970, Bd. II, S. 590-623.
15. Analyse gegensätzlicher Modelle didaktischer Theoriebildung, in: *Pädagogische Rundschau* 25, 1 (1971), S. 57-70.
- 15a. Models of Didactic Theory Formation (Übersetzung ins Japanische von Tomoni Hirano), in: *Studies in the Philosophy of Education* (Japanisch) No. 24 (1971), Tokyo, Japan, S. 75-88.
16. Der Aufbau erziehungswissenschaftlicher Studien und der Lehrberuf. Zum gleichnamigen Sammelband, hg. v. Hans Bokelmann und Hans Scheuerl, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 17, 2 (1971), S. 261-267.
17. Die Entstehung von Herrschaft und Staat. Zu Christian Sigrist: *Regulierte Anarchie* und Justin Stagl: *Demokratie in geschlossenen Gesellschaften*, in: *Anthropos* 66, 3/4 (1971), S. 559-568.
18. Claude Lévi-Strauss, in: *Literaturlexikon 20. Jahrhundert*, hg. v. Helmut Olles, Bd. 2, Reinbek (Rowohlt) 1971, S. 491a-492b.
19. Perspektiven zur Reform der Lehrerbildung, in: *Die berufsbildende Schule* 24, 4 (1972), S. 246-259.

20. Die dialektische Struktur der Bildung. Überlegungen zu Josef Derbolavs Grundlegung der Pädagogik, in: *Pädagogische Rundschau* 26, 3 (1972), S. 169-219.
21. Die Begegnung des Menschen mit dem Menschen. Logisches Bedenken eines logischen Versuchs. In Memoriam Franz Fischer, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* V (1972), S. 62-98.
22. Marginalien zu einer dialektischen Grundlegung der Pädagogik, in: *Pädagogische Rundschau* 26, 12 (1972), S. 853-886.
23. Dialektik (philos.); Dialektische Pädagogik, in: *Wörterbuch der Erziehung*, hg. v. Christoph Wulf, München (Piper) 1974, S. 141-150.
24. Fischers Konzeption der Bildungskategorien in ihren Bezügen zur Bildungslehre von Litt und Derbolav in: Franz Fischer: *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*, hg. v. Dietrich Benner und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Ratingen/Kastellaun/Düsseldorf (A. Henn) 1975, S. 163-188.
- 24a. Fischers Konzeption der Bildungskategorien in ihren Bezügen zur Bildungslehre von Litt und Derbolav, in: *Pädagogische Rundschau* 29, 2 (1975), S. 97-122.
25. Die Dialektik der Philosophie gegenüber der Praxis. Eine Antwort an Louis Althusser, in: *Hegel-Jahrbuch* 1974 (1975), S. 496-507.
- 25a. Dialektischer Materialismus als Philosophie der Praxis, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 7 (April 1975), S. 42-47 (gekürzte Fassung).
26. Dialektische Pädagogik, in: *Erziehungswissenschaftliches Handbuch*, hg. v. Theodor Ellwein, Hans-Hermann Groothoff, Hans Rauschenberger und Heinrich Roth, Bd. 4, Berlin (Rembrandt) 1975, S. 89-145.
27. Kritisches zum reduzierten Praxis-Begriff der Praxeologie, in: *Kritik und Metakritik der Praxeologie im besonderen der politischen Strukturtheorie*, hg. v. Josef Derbolav, Kastellaun (A. Henn) 1976, S. 100-110.

28. Die Dialektik von gesellschaftlicher Arbeit und Natur. Ein erneuter Versuch über die „Natur“ bei Marx, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie X* (1977), S. 143-176.
29. Die dialektische Aufhebung von Idee und Materie in der gesellschaftlichen Praxis, in: *Hegel-Jahrbuch 1976* (1978), S. 390-404.
30. Die Aufhebung von Philosophie und Wissenschaft in Kritik und die Erziehung als gesellschaftliche Produktion der Menschen, in: *Die Theorie-Praxis-Diskussion in der Erziehungswissenschaft*, hg. v. Herwig Blankertz, 15. Beiheft der Zeitschrift für Pädagogik, Weinheim (Beltz) 1978, S. 33-50.
31. Zur Rekonstruktion der materialistischen Dialektik. Überlegungen zur philosophischen Vorgeschichte und zur dialektischen Kernstruktur der Marxschen Theorie, in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie XI* (1978), S. 118-18
32. Die Aufhebung und Verwirklichung der Philosophie, in: *Hegel-Jahrbuch 1977/78* (1979), S. 98-105.
33. Von der Kritik der Rechtsphilosophie zur Kritik der politischen Ökonomie. Zum Sprung in der Tradition des politischen Denkens durch Marx' Entdeckung der gesellschaftlichen Arbeit, in: *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, hg. v. Erich Heintel, Wien/München (Oldenbourg) 1979, S. 276-323.
34. Konzept einer radikalen Kritik der bürgerlichen Erziehung. Eine Bestandsaufnahme, in: *Erziehungswissenschaft der Gegenwart. Prinzipien und Perspektiven moderner Pädagogik*, hg. Klaus Schaller, Bochum (Kamp) 1979, S. 182-214.
35. Die praktische Verantwortung der Philosophie, in: *Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften 1* (1980), S. 165-169.
36. Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der bürgerlichen und der marxistischen Pädagogik, in: *Zeitschrift für Pädagogik*, 26, 4 (1980), S. 499-509.

37. Die didaktische Verantwortung der Philosophie, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 23 (Juni 1980), S. 22-29.
- 37a. Die Philosophie der Didaktik und die Didaktik der Philosophie, in: *Pädagogische Rundschau*, 39, 1 (1985), S. 87-104 (überarbeitete und erweiterte Fassung).
38. Ansätze materialistischer Kritik der Hegelschen Logik, in: *Hegel-Jahrbuch 1979* (1980), S. 456-467.
39. Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929) – Eine Vergegenwärtigung, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 25 (November 1980), S. 118-123.
- 39a. Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Eine Vergegenwärtigung, in: *Juden in Kassel 1803 – 1933. Eine Dokumentation anlässlich des 100. Geburtstages von Franz Rosenzweig*, Kassel (Thiele und Schwarz) 1986, S. 87-96 (überarbeitete Fassung).
40. Die Dialektik von Mensch und Natur beim jungen Marx, in: *Wespennest* 42 (1981) Wien, S. 26-36.
41. Wird die Weltvernichtung faktisch unser Weltgericht werden? in: *Kasseler Philosophische Schriften* 8, Kassel (GhK-Bibliothek) 1981, S. 23-34.
- 41a. Wird die Weltvernichtung faktisch unser Weltgericht werden? in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 4, 4 (1982), S. 201-208.
- 41b. Wird die Weltvernichtung faktisch unser Weltgericht werden?, in: *Hegel-Jahrbuch* 1983 (1985), S. 317-329.
42. Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Justin Stagl (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, Berlin (D. Reimer) 1981, S. 349-389 (siehe auch C 93).

43. Das spekulative Wissen und die Ekstasis des Denkens. Eine Verteidigung der Philosophie als Potenz ihrer Überwindung, in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde., hg. v. Hans Peter Duerr, Frankfurt a.M. (Syndikat) 1981, Bd. II, S. 112-138.
- 43a. Wiederabdruck in: *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 4 Bde., hg. v. Hans Peter Duerr, Frankfurt a.M. (Taschenbücher Syndikat / EVA) 1985, Bd. III, S. 77-103.
44. Hegel und die Pädagogik, in: *Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung. Nürnberger Hegel-Tage 1981*, hg. v. Wilhelm Raimund Beyer, Hamburg (F.Meiner) 1981, S. 183-194 (Kurzfassung).
- 44a. Hegel und die Pädagogik, in: *Unterrichtet wird auch morgen noch. Lehrerberuf und Unterrichtsinhalte*, hg. v. Ariane Garlichs, Rudolf Messner, Dorothea Möhle und Kai Spreckelsen, Königstein/Ts. (Scriptor) 1982, S. 353-379 (erweiterte Fassung).
- 44b. Hegel e a Pedagogia, in: *Educação e Maioridade. Dimensões da racionalidade pedagógica*, org. Claudio Almir Dalbosco / Hans-Georg Flickinger, Passo Fundo (Cortez Editora / Universidade de Passo Fundo) 2005, S. 153-179 (Portug. Übersetzung Adilsom Eskelsen / Claudio Almir Dalbosco).
45. „Die Geschichte wird sie bringen ...“ Geschichtsphilosophische Variationen zu „Marx und die Kanalisierung der Zukunft“, in: *Sabotage des Schicksals. Für Ulrich Sonnemann zum 70. Geburtstag*, hg. v. Gottfried Heinemann und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Tübingen (Konkursbuch) 1982, S. 288-312.
46. Das Prospektive der Marxschen Theorie. Einführende Bemerkungen zur Eröffnung der Diskussion über Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis, in: *Grundlinien und Perspektiven einer Philosophie der Praxis*, (Kasseler philosophische Schriften 7), hg. v. Michael Grauer und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (GhK-Bibliothek) 1982, S. 6-23.

47. Vom Primat der Praxis in der Naturerkenntnis. Reflexionen zum Naturbegriff bei Kant und Schelling, in: *Überlieferung und Aufgabe. Für Erich Heintel zum 70. Geburtstag*, 2 Bde., hg. v. Herta Nagl-Docekal, Wien (Braumüller) 1982, Bd. II, S. 3-22.
- 47a. Zur Dialektik des Verhältnisses von Mensch und Natur, in: *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, hg. v. Hans-Jörg Sandkühler, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1984, S. 145-174 (überarbeitete Fassung).
48. Plädoyer für eine philosophische Wiederbesinnung auf die Marxsche Theorie. Ein Nachtrag zum Marx-Gedächtnisband, in: *Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaft* 7 (1983), S. 230-236.
49. Die existentielle Grundlage unserer Naturerkenntnis und die Produktivität der wirklichen Natur. Einleitende Bemerkungen zur Naturphilosophie Schellings, in: *Tätiger Mensch – tätige Natur*, (Kasseler philosophische Schriften 6), hg. v. Gottfried Heinemann und Christoph Georg Tholen, Kassel (GhK-Bibliothek) 1983, S. 13-34.
- 49a. Die existentiell-praktische Einheit von Mensch und Natur. Zur Bedeutung der Naturphilosophie Schellings für die Ökologiedebatte, in: *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit Schellings Naturphilosophie* hg. v. Reinhard Heckmann, Hermann Krings, Rudolf W. Meyer, Stuttgart-Bad Cannstatt (Fromann-Holzboog) 1985, S. 375-389 (überarbeitete Fassung).
50. Materialistische Erziehungstheorie, in: *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, Bd. I, hg. v. Dieter Lenzen und Klaus Mollenhauer, Stuttgart (Klett-Cotta) 1983, S. 101-116.
- 50a. Konturen einer geschichtsmaterialistischen Kritik der Erziehung, in: *Deutsche Gegenwartspädagogik*, hg. v. Michele Borrelli, Hohengehren (Schneider) 1993, S. 201-220 (überarbeitete Fassung).

- 50b. Profilo di una critica storico-materialistica dell'educazione (Konturen einer geschichtsmaterialistischen Kritik der Erziehung), in: *La pedagogia tedesca contemporanea*, a cura di Michele Borrelli, 2 Bde., Cosenza (Lugi Pellegrini) 1993, Bd. II, S. 187-214, 2. Auflage 1995, S. 303-329 (Italienische Übersetzung).
51. Dialektik, in: *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft*, Bd. I, hg. v. Dieter Lenzen und Klaus Mollenhauer, Stuttgart (Klett-Cotta) 1983, S. 370-373.
52. „Rücksichtslose Kritik alles Bestehenden“, in: *Ökopädagogik. Aufstehen gegen den Untergang der Natur*, hg. v. Wolfgang Beer und Gerhard de Haan, Weinheim (Beltz) 1984, S. 43-56.
- 52a. Critica marxiana e problemi ecologici (Die Marxsche Kritik und das ökologische Problem – Italienische Übersetzung), in: *Democrazia Proletaria* 1 (1984) Milano, S. 41-43 (Kurzfassung).
- 52b. Il significato della critica marxiana per il padroneggiamento dei nostri attuali problemi ecologici, (Die Bedeutung der Marxschen Kritik für die Bewältigung unserer ökologischen Probleme – Italienische Übersetzung), in: *marx centouno. Rivista Internazionale di Dibattito Teorico*, 1/2 (1985) Milano, S. 205-213 (erweiterte Fassung).
- 52c. Znaczenie marksowskiej krytyki dla opanowania wspolczesnych zagrozen ludzkosci (Die Bedeutung der Marxschen Kritik für die Bewältigung der gegenwärtigen Menschheitsbedrohung – Polnische Übersetzung), in: *Studia Filozoficzne*, 240/241 11/12 (1985), S. 37-53.
53. Karl Marx und die philosophische Grundlegung einer geschichtsmaterialistischen Kulturtheorie, in: *Curare. George Devereux zum 75. Geburtstag. Eine Festschrift*, hg. v. Ekkehard Schröder und Dieter H. Frießen, Braunschweig-Wiesbaden (Vieweg) 1984, S. 289-295 (erweiterte Fassung).
- 53a. Karl Marx und die philosophische Grundlegung einer geschichtsmaterialistischen Kulturtheorie, in: *Philosophie et Culture. XVIIe Congrès mondial de philosophie*, Montreal 1983 (Edition Montenegro) 1986-1988 (microfilm- Kurzfassung).

54. Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation, in: *Die gegenwärtige Bedeutung des Marxschen Denkens*, (Studien zur Philosophie der Praxis I), hg. v. Gajo Petrovic und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Bochum (Germinal) 1985, S. 9-25.
- 54a. Karl Marx kao filozof ljudske emancipacije (Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation), in: *Kulturni Radnik* Vol. XXXVI, No. 5 (1983) Zagreb, S. 90-106 (Serbokroatische Übersetzung)
- 54b. Karl Marx as a Philosopher of Human Emancipation, in: *Marx's Theories Today*, ed. by Ryszard Panasiuk and Leszek Nowak (Pozan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 60), Amsterdam-Atlanta (Rodopi) 1998, S. 365-378. (Englische Übersetzung von Allan Smith)
55. Schleiermachers dialektische Grundlegung der Pädagogik als praktischer Wissenschaft, in: *Internationaler Schleiermacher-Kongreß Berlin 1984*, 2 Bde., hg. v. Kurt-Victor Selge, Berlin (de Gruyter) 1985, Bd. II, S. 773-788.
56. Die emanzipativen Anfänge der bürgerlichen Pädagogik, in: *Die bürgerliche Gesellschaft zwischen Demokratie und Diktatur*, hg. v. Jörn Garber und Hanno Schmitt, Marburg (VAG) 1985, S. 103-12
57. Die Praxis und das Begreifen der Praxis. Einführende Bemerkungen zu den Thesen ad Feuerbach von Karl Marx, in: *Die Praxis und das Begreifen der Praxis*, (Kasseler Philosophische Schriften 13), hg. v. Michael Grauer, Gottfried Heinemann und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (GhK-Bibliothek) 1985, S. 13-23.
- 57a. Die Praxis und das Begreifen der Praxis. Thesen zu den Thesen ad Feuerbach von Karl Marx, in: *Gelassenheit. Johannes Weiß zu Ehren*, überreicht von Kollegen Freunden und Schülern, Kassel 2001, S. 417-426.

58. Objektivationen des Geistigen. Eine einführende Interpretation, in: *Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885 – 1958)*, (Schriften zur Kultursoziologie 5), hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Berlin (D. Reimer) 1985, S. 19-39.
59. Versuch, einen Lebensweg zu vergegenwärtigen, in: *Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885 – 1958)*, (Schriften zur Kultursoziologie 5), hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Berlin (D. Reimer) 1985, S. 401-420.
60. Vom Bildungssinn der Wissenschaften, in: *Wissenschaftsorientierter Unterricht in der Krise. Beiträge zum Mentorentag 1984*, hg. v. Erhard Wicke, Kassel (GhK-Bibliothek) 1985, S. 5-28.
61. Ist Goethes Naturanschauung noch eine Herausforderung gegenüber der heute herrschenden Naturwissenschaft?, in: *Leviathan* 14, 1 (1986), S. 61-77.
62. Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur, in: *Ernst Bloch – Utopische Ontologie, Band II des Bloch-Lukács-Symposium 1985 in Dubrovnik*, (Studien zur Philosophie der Praxis IV), hg. v. Gvozden Flego und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Bochum (Germinal) 1986, S. 219-237.
- 62a. Ernst Bloch – Hoffnung auf eine Allianz von Geschichte und Natur, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, 7, 2 (1985), S. 75-84.
63. Der aufrechte Gang wider die Barbarei und die Apokalypse, in: *Synthesis Philosophica*, 4 vol. 2 fasc. 2 (1987) Zagreb, S. 489-503.
- 63a. Uspravni hod nasuprot barbarstvu i apokalipsi, (Der aufrechte Gang wider die Barbarei und die Apokalypse), in: *Filozofska Istrazivanja* 21 God. 7 Sv. 2 (1987) Zagreb, S. 363-373 (Serbokroatische Übersetzung).
64. Sittlichkeit, gesellschaftliche Reproduktion und das Verhältnis zur Natur, in: *Hegel-Jahrbuch 1986* (1988), S. 195-203.

65. Auch richtige Fragen können zu falschen Antworten führen, in: *Natur und Marxistische Werttheorie. Dokumentation einer interdisziplinären Arbeitstagung – Kassel 1986*, (Kasseler Philosophische Schriften 23), hg. v. Hans Immler und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (GhK-Bibliothek) 1988, S. 47-64.
66. Vorwort zu *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 – 1929). Internationaler Kongreß – Kassel 1986*, 2 Bde., hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München (K. Alber) 1988, Bd. I, S. 35-54.
67. Vom Totalexperiment des Glaubens. Kritisches zur positiven Philosophie Schellings und Rosenzweigs, in: *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886 - 1929). Internationaler Kongreß - Kassel 1986*, 2 Bde., hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München (K. Alber) 1988, Bd. I, S. 771-799.
68. Franz Rosenzweig – der jüdisch-christliche Dialog und die Folgen von Auschwitz, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 35, 4 (1989), S. 455-469.
69. Philosophie der Sittlichkeit als Einheit von Ethik und Gesellschaftstheorie, in: *Hegel-Jahrbuch 1988* (1989), S. 79-90.
70. Zu Vittorio Hösle, *Hegels System*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 96, 2 (1989), S. 402-414.
71. Die Aporie der Naturfrage im Marxismus und ihre dialektische Lösung bei Marx, in: *Natur – Ökonomie – Dialektik. Weitere Studien zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft*, (Kasseler Philosophische Schriften 26), hg. v. Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (GhK-Bibliothek) 1989, S. 19-33.
- 71a. Die Aporie der Naturfrage im Marxismus und ihre dialektische Lösung bei Marx, in: *Synthesis Philosophica*, 6 vol. 3 fasc. 2 (1988) Zagreb, S. 425-440.
- 71b. Aporija problema prirode u marksizmu i njeno dijalekticko rjesenje kod Marxa. (Die Aporie der Naturfrage im Marxismus und ihre dialektische Lösung bei Marx), in: *Filozofska Istrazivanja*, 24 God. 8 Sv. 1 (1988) Zagreb, S. 241-254 (Serbokroatische Übersetzung).

72. Die „menschliche Natur“. Zum Naturbegriff bei Herbert Marcuse, in: *Herbert Marcuse – Eros und Emanzipation. Marcuse-Symposion 1988 in Dubrovnik*, (Studien zur Philosophie der Praxis VI), hg. v. Gvozden Flego und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Giessen (Germinal) 1989, S. 251-275.
- 72a. „Ljudska priroda“. O pojmu prirode u Herberta Marcusea (Die „menschliche Natur“. Zum Naturbegriff bei Herbert Marcuse), in: *Filozofska Istrazivanja*, 26, God. 8, Sv. 3 (1988) Zagreb, S. 763-779 (Serbokroatische Übersetzung).
73. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775 – 1854), in: *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule*, hg. v. Gernot Böhme, München (C. H. Beck) 1989, S. 241-262.
74. Bildung und Zukunft, in: *Hat Bildung noch Zukunft?*, hg. v. Klaus Heipcke, Weinheim (Deutscher Studien Verlag) 1989, S. 193-207.
75. Freiheit – Recht – Geschichte. Anmerkungen zur praktischen Philosophie Schellings, in: *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, hg. v. Hans-Martin Pawlowski, Stefan Smid und Rainer Specht, Stuttgart-Bad Cannstatt (Fromann-Holzboog) 1989, S. 313-333.
76. Kritische Philosophie der gesellschaftlichen Praxis. Die Marxsche Theorie und ihre Weiterentwicklung bis in die Gegenwart, in: *Pragmatik. Handbuch pragmatischen Denkens*, 5 Bde., hg. v. Herbert Stachowiak, Hamburg (F. Meiner) 1989, Bd. III, S. 144-184.
- 76a. Konture jedne kritické filosofije društvene prakse, (Konturen einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis), in: *Filozofska Istrazivanja*, 22 God. 7 Sv. 3 (1987) Zagreb, S. 833-851 (Serbokroatische Übersetzung in Kurzfassung).
77. Ethik – Bestimmtheit vom Anderen her und auf ihn hin, in: *Norderstedter Hefte für Philosophie und Pädagogik*, 4, 2 (1989), S. 3-30 (Vorabdruck).

- 77a. Ethik – Bestimmtheit vom Anderen her und auf ihn hin, in: *Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wider die allgegenwärtige Gewalt gesellschaftlicher Vereinnahmung*, hg. v. Angelica Bäumer und Michael Benedikt, Wien (Passagen) 1991, S. 361-390.
78. Verbindendes und Trennendes in der Naturphilosophie Schellings und Hegels, in: *Hegel-Jahrbuch 1989* (1990), S. 119-126.
79. Urerlebnis und Ekstasis. Zu Reininger und Schelling, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXII* (1990), S. 13-26.
80. Ernst Bloch. Suche nach uns selbst ins Utopische, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Margot Fleischer, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 1990, 2. Auflage und Taschenbuchausgabe 1995, S. 216-240.
- 80a. Ernst Bloch. Suche nach uns selbst ins Utopische, in: *Große Philosophen von der Antike bis heute*, Darmstadt (Primus) 2001, S. 796-819.
81. Vergebliche Aufrufe an die deutschen Mitbürger. Zu den Parteinahmen für die Revolution von Georg Forster und Johann Benjamin Erhard, in: *1789. Deutsche Erfahrungen mit einer fremden Revolution*, hg. v. Wissenschaftliches Zentrum II der Gesamthochschule Kassel, Kassel (GhK-Bibliothek) 1990, S. 91-105.
82. Wirklichkeit. Skizze zum Denkweg Schellings, in: *Natur-Selbst-Bildung. Festschrift für Joachim Christian Horn*, hg. v. Adolf Vukovich, Ulrich Bartosch, Guido Pollak, Hans-Joachim Reinecke, Regensburg (B. Bosse) 1990, S. 38-60.
83. Hegel – Erfüllung und Ende der „ersten Philosophie“. Eine Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der Geschichte der Philosophie, in: *Hegel-Jahrbuch 1991* (1991), S. 391-403.

- 83a. Hegel – Plenitude e fim da primeira Filosofia – Um estudo sobre o conceito de história da Filosofia em Hegel (Hegel – Erfüllung und Ende der „ersten Philosophie“), in: *Dialética Liberdade. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima*, org. Ernildo Stein e Luis A. de Boni, Petrópolis (Vozes) Porto Alegre (Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul) 1993, S. 611-627 (Portugiesische Übersetzung).
84. Der „ethische Grundgedanke“ und das Problem unserer bedrohten Zukunft, in: *Wilhelm Flitner und die Frage nach einer allgemeinen Erziehungswissenschaft im 20. Jahrhundert*, hg. v. Helmut Peukert und Hans Scheuerl, (26. Beiheft der Zeitschrift für Pädagogik), Weinheim und Basel (Beltz) 1991, S. 157-170; erneut erschienen in: *Ortsbestimmung der Erziehungswissenschaft*, hg. v. Helmut Peukert und Hans Scheuerl, Weinheim und Basel (Beltz) 1992, S. 157-170.
85. Anknüpfungspunkte zur theoretischen Bewältigung der ökologischen Krise, in: *Wider die Regel. Erörterungen anlässlich des 50. Geburtstages von Wolfram Burisch*, hg. v. Francesca Vidal, Mössingen-Talheim (Talheimer) 1991, S. 72-93.
- 85a. Problemy teoretycznego przezwyciezania kryzysu ekologicznego w swietle filozofii natury i krytyki spoleczenstwa, (Naturphilosophische und gesellschaftskritische Anknüpfungspunkte zur theoretischen Bewältigung der ökologischen Krise), in: *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, pod redakcja Ryszard Panasiuk, Andrzeja M. Kaniowskiego (Acta Universitatis Lodziensis, Folia Philosophica 10), Wydawnictwo Uniwersytetu Lodzkiego, Lodz 1993, S. 211-222 (Polnische Übersetzung).
86. Vom Zusammenhang von Pädagogik und Revolution, in: *Befreiung und Menschlichkeit. Texte zu Paulo Freire*, hg. v. Joachim Dabisch und Heinz Schulze, München (AG Spak) 1991, S. 34-37.
87. Zwölf Thesen zu Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit und Ewigkeit. Prolegomena zum Thema: Bangen und Hoffen in Erwartung des Kommenden, in: *Risse und Spuren. Zur Diskontinuität von Zeit und Bewußtsein*, (Kasseler Philosophische Schriften 27), hg. v. Michael Scholl und Georg Christoph Tholen, Kassel (GhK-Bibliothek) 1991, S. 119-135.

88. Kritische Erörterungen zu Kants „Kritik der teleologischen Urteilskraft“, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXIV (1992), S. 211-223.
89. Zur Genealogie der Sittlichkeit. Entwurf einer Antwort auf Nietzsches „Streitschrift“ von 1887, in: *Einsprüche kritischer Philosophie. Kleine Festschrift für Ulrich Sonnemann*, (Kasseler Philosophische Schriften 28), hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (GhK-Bibliothek) 1992, S. 111-130.
90. Martin Heideggers Bedenken wider den Humanismus. Überlegungen zum „Brief über den Humanismus“ in vier Durchgängen, in: *Philosophie-Psychoanalyse-Emigration. Festschrift für Kurt Rudolf Fischer zum 70. Geburtstag*, hg. v. Peter Muhr, Paul Feyerabend, Cornelia Wegeler, Wien (WUV-Universitätsverlag) 1992, S. 358-376.
91. Vom Kollabieren einer versuchten Marx-Kritik. Eine Auseinandersetzung mit Georg Lohmann *Indifferenz und Gesellschaft*, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau*, Jg. 14, 25 (1992), S. 63-69.
92. Aufklärung und Ideologie. Aufgaben einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis, in: *Aufklärung und Ideologie. Die Rolle von Philosophie und Soziologie im gesellschaftlichen Umbruch der 'realsozialistischen' Staaten*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Johannes Weiß (= *Ost-West-Kongreß Kassel 1990*, Bd. 3), Kassel (Junior & Pressler) 1992, S. 79-94.
- 92a. Aufklärung und Ideologie. Aufgaben einer kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie* 10, 19/20 (1990), S. 55-63 (Vorabdruck).
- 92b. Aufklärung und Ideologie. Aufgaben einer Kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis, in: *Sozialist* 4 (1990), S. 15-19 (Kurzfassung).
93. Notizen zu einer Philosophie des Anderen, in: *Norderstedter Hefte für Philosophie und Pädagogik*, 8 (1993), S. 31-51.

- 93a. Notizen zu einer Philosophie des Anderen, in: *Anstöße. Zeitschrift der Evang. Akademie Hofgeismar* 41/2 (1994), S. 38-41 (gekürzte Fassung).
94. Produktive Kräfte und gesellschaftliche Synthesis. Zum Naturproblem bei Ernst Bloch und Alfred Sohn-Rethel, in: *Vorschein. Blätter der Ernst Bloch Assoziation*, 13/14 (Sept. 1993), S. 7-18.
95. Selbst und Existenz. Grundanliegen und Herausforderung der Naturphilosophie Schellings, in: *Philosophie der Subjektivität*, (Schellingiana 3), 2 Bde. hg. v. Hans-Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1993, Bd. I, S. 111-130.
- 95a. Ja i egzystencja. Podstawowe postulaty i wyzwania filozofii przyrody Schellinga, (Selbst und Existenz. Grundanliegen und Herausforderung der Naturphilosophie Schellings), in: *Schelling a pojecie subiektywnoci (idea IV)*, ed. Mirosława Czarnawska i Jerzy Kopania, Białystok 1991, S. 113-126 (Polnische Übersetzung).
96. Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur, in: *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Justin Stagl, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin (D. Reimer) 1993, S. 51-90 (überarbeitete und erweiterte Fassung von C 40).
97. Strukturelle Ethnologie und geschichtsmaterialistische Kulturtheorie, in: *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Justin Stagl, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin (D. Reimer) 1993, S. 275-307.
98. Kultur – symbolische oder praktische Vernunft. Eine Verteidigung von Karl Marx gegen Marshall Sahlins, in: *Kultur-Theorien. Annäherungen an die Vielschichtigkeit von Begriff und Phänomen der Kultur*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Dirk Stederth, (Kasseler Philosophische Schriften 29), Kassel (GhK-Bibliothek) 1993, S. 71-79.

99. Thesen zur Entstehung und Begründung der Naturphilosophie Schellings, in: *Die Naturphilosophie im Deutschen Idealismus*, hg. v. Karen Gloy und Paul Burger, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann-Holzboog) 1993, S. 67-100.
100. Konstituiert das Recht die Praxis oder die Praxis das Recht?, in: *Reflexionen zur geschichtlichen Praxis. Helmut Fleischer zum 65. Geburtstag*, hg. v. Hassan Givsan und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1993, S. 277-287.
- 100a. Konstituiert das Recht die Praxis oder die Praxis das Recht?, in: *Hegel-Jahrbuch 1 993/1994* (1995), S. 373-378.
101. Franz Rosenzweig und Eugen Rosenstock. Ein jüdisch-christlicher Dialog, in: *Schrift und Spur. Festschrift zum Vierzigjährigen Bestehen 1953-1993 der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in Kassel e.V.*, hg. v. Eva M. Schulz-Jander, Kassel (edition clavis) 1993, S. 88-116.
102. Futuro Ecológico como Tarefa da Filosofia, in: *Kriterion. Revista da Filosofia*, Belo Horizonte, 87,1 (1993), S. 95-107 (Portugiesische Übersetzung des Vortrags: Die Bedrohung der Zukunft als Herausforderung an die Philosophie); wiederabgedruckt in: *Cadernos de Ecopedagogia 4*, Instituto Paulo Freire, Sao Paulo 1999, 16 S.
103. Vergessene Impulse der Wiener Philosophie um die Jahrhundertwende. Eine philosophische Skizze wider den *main stream* verdrängenden Erinnerns, in: *Die Wiener Jahrhundertwende. Einflüsse – Umwelt – Wirkungen*, hg. v. Jürgen Nautz und Richard Vahrenkamp, Wien-Köln-Graz (Böhlau) 1993, 2. Aufl. 1996, S. 181-201.
104. Der Tod hat uns Ulrich Sonnemann entrissen, in: *In memoriam Ulrich Sonnemann. Vorträge und Beiträge zur akademischen Trauerfeier. Kassel – Juli 1993*, (Kasseler Philosophische Schriften 31), hg. v. Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (GhK-Bibliothek) 1994, S. 19-27.

105. Einführende Bemerkungen, in: *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*, hg. v. Eveline Goodman-Thau und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Berlin (Akademie Verlag) 1994, S. 13-18.
106. La critique pré-existentialiste de l'idéalisme des deux cousins Hans Ehrenberg et Franz Rosenzweig, in: *La pensée de Franz Rosenzweig. Actes du Colloque parisien organisé à l'occasion des centenaire de la naissance du philosophe*, textes présentés et traduits par Arno Münster, Paris (Presses Universitaires de France) 1994, S. 69-94. (Französische Übersetzung von Arno Münster)
107. Einführende Bemerkungen zu Schelling und Rosenzweig, in: *Kabbala und Romantik*, hg. v. Eveline Goodman-Thau, Gert Mattenklott und Christoph Schulte, Tübingen (Niemeyer) 1994, S. 59-68.
108. Der Streit um die Einheit des Menschengeschlechts. Gedanken zu Forster, Herder und Kant, in: *Georg Forster in interdisziplinärer Perspektive. Beiträge des Internationalen Georg-Forster-Symposiums in Kassel, 1. bis 4. April 1993*, hg. v. Claus-Volker Klenke, zusammen mit Jörn Garber und Dieter Heintze, Berlin (Akademie Verlag) 1994, S. 115-132.
109. Unsere gesellschaftliche Wirklichkeit und die Utopie sittlichen Überlebens der Menschheit, in: *Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie* (XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie Berlin, 20.-24. Sept. 1993), hg. v. Hans Lenk und Hans Poser, Berlin (Akademie Verlag) 1995, S. 339-353.
- 109a. Unsere gesellschaftliche Wirklichkeit und die Utopie sittlichen Überlebens der Menschheit, in: *Sozialist* 18, 5/6 (1993), S. 34-39 (Vorabdruck).
- 109b. A nossa realidade social e a utopia da sobrevivência moral da humanidade, in: *Veritas*, vol. 45, n. 4, Porto Alegre (Dezembro 2000), S. 633-646 (Portugiesische Übersetzung von Jaime John).

110. Karl Marx und die kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis am Vorabend des 21. Jahrhunderts, in: *Kritische Philosophie gesellschaftlicher Praxis. Auseinandersetzungen mit der Marxschen Theorie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus*, hg. v. Heinz Eidam und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1995, S. 13-34.
111. Zur Dialektik von Mensch und Natur. Gedanken zur Blochschen Naturphilosophie, in: *Zugänge zur Philosophie Ernst Blochs*, hg. v. Klaus Rohrbach, Frankfurt a.M. (dipa-Verlag) 1995, S. 69-85.
112. Sittlichkeit, Bildung und Emanzipation. Von der Unaufgebbarkeit eines Projekts, in: *Pädagogische Erkenntnis. Grundlagen pädagogischer Theoriebildung*, hg. v. Hans-Walter Leonhard, Eckart Liebau, Michael Winkler, Weinheim und München (Juventa) 1995, S. 91-107.
113. Skizze zum System der Philosophie Hönigswalds, in: *Zblizenia. Polska-Niemcy* 1/13 (1996), Wrocław 1996, S. 89-103.
114. Arbeiten zu Schellings Anfängen und idealistischem System, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), Wien 1996, S. 203-212.
115. Das *missing link* aus Schellings philosophischen Anfängen ist gefunden!, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), Wien 1996, S. 213-219.
116. Neuere Versuche, die Spätphilosophie Schellings zu entschlüsseln, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1995), Wien 1996, S. 219-226.
117. Friedrich Jodls Ethik in ihrem systematischen Kontext, in: *Ego und Alter-ego. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl im Kampf um die Aufklärung. Festschrift für Juha Manninen*, hg. v. Georg Gimpl, Frankfurt a.M. (Peter Lang) 1996, S. 249-270.

118. Franz Rosenzweig – Ein Leben und Werk in Beziehungen, in: „*Die Wahrheit will bewährt werden.*“ *Franz Rosenzweigs Lebenswerk zwischen Juden und Christen* (Nach-Lese, Evang. Akademie Berlin-Brandenburg 3/96 – Dokumentation der Tagung vom 12.-14. Januar 1996), S. 1-18.
- 118a. Franz Rosenzweig: Uno vita e un'opera in un contesto dialogico, (tradizione di Gerardo Cunico) in: *Teoria. Rivista di filosofia* XVIII, 2 (1998) – Nuovo serie VIII/2, Pisa 1998, S. 27-54.
119. Bloch und die kritische Philosophie der Praxis, in: *VorSchein. Blätter der Ernst-Bloch-Assoziation* 15 (1996), Nürnberg 1997, S. 58-70.
120. Vom Sinn und Ende der Geschichte. Fragen an Hegel und Marx angesichts des Exterminismus, in: *Hegel-Jahrbuch* 1996 (1997), S. 279-288.
- 120a. Sobre o sentido e o fim da história: questões para Hegel e Marx em face do exterminismo, in: *Espaço pedagógico: Educação e maioridade*, vol. 12, N. 1 (Jan./Jun. 2005), S. 29-44.
121. Bemerkungen zum Sinn der Geschichte und zum Projekt sittlichen Menschseins angesichts des Exterminismus, in: *Einblicke Ausblicke. Eine Festschrift für Ingrid Haller*, hg. v. Klaus F. Geiger, Kassel (GhK-Bibliothek) 1996, S. 262-274.
122. Phänomenologische Versuche, sich den Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis zu nähern, in: *Philosophische Rundschau*, 44/1 (1997), S. 74-80.
123. Marx und die Pädagogik der „menschlichen Emanzipation“, in: *Jahrbuch für Pädagogik 1997 – Mündigkeit. Zur Neufassung materialistischer Pädagogik*, Frankfurt a.M. usw. (Peter Lang) 1997, S. 67-79.

- 123a. Mündigkeit und Solidarität. Marx und die Pädagogik der „menschlichen Emanzipation“, in: *Erziehung und Mündigkeit. Bildungsphilosophische Studien*, hg. von Heinz Eidam und Timo Hoyer (Ethik und Pädagogik im Dialog EPD 4), Berlin (Lit Verlag) 2006, S. 71-86.
124. Kulturnationalismus – Intentionen und Gefahren. Bemerkungen zu den kulturpolitischen Schriften von Walther Schmied-Kowarzik, in: *Nation und Nationalismus in wissenschaftlichen Standardwerken Österreich-Ungarn ca. 1867-1918*, hg. v. Endre Kiss/Csaba Kiss/Justin Stagl, Wien/Köln/Weimar (Böhlau) 1997, S. 172-192.
125. Annäherungen an Hönigswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie, in: *Erkennen – Monas – Sprache. Internationales Richard-Hönigswald-Symposion. Kassel 1995*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1997, S. 17-41.
- 125a. Annäherungen an Hönigswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie in Abgrenzung von Cassirer, Heidegger und Hegel, in: *Aletheia. Neues Kritisches Journal* 7/8 (1995), S. 15-23 (Kurzfassung).
126. Das Problem der Natur. Nähe und Differenz Fichtes und Schellings, in: *Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre (Fichte-Studien, Bd. 12)*, „200 Jahre Wissenschaftslehre – Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes“, (Tagung der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft 26.9.-10.94 in Jena), Amsterdam-Atlanta (Rolopi) 1997, S. 211-233.
127. Reflexionen zu Wilhelm von Humboldts Phänomenologie der Geschlechter, in: *Menschheit und Individualität. Zur Bildungstheorie und Philosophie Wilhelm von Humboldts*, hg. v. Erhard Wicke, Wolfgang Neuser, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Weinheim (Deutscher Studien Verlag) 1997, S. 181-198.

128. Vorwort und Einleitungen zu *Vergegenwärtigungen des zerstörten jüdischen Erbes. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen Kassel 1987-1998* (Kasseler Semesterbücher – Reihe Studia Cassellana), hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (kassel university press) 1997, S. 7-13 sowie S. 16, 38, 70, 96, 136, 160, 180, 202, 222, 254, 286, 320.
129. Einleitung zu: Richard Höningwald, *Grundfragen der Erkenntnistheorie*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Philosophische Bibliothek 510), Hamburg (Meiner) 1997. S. VII-LVI.
130. Nachwort zu: Hans Keilson, *Wohin die Sprache nicht reicht. Essays – Vorträge – Aufsätze 1936-1996*. Mit einem Nachwort von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, (edition Literarischer Salon) Gießen (J. Ricker'sche Universitätsbuchhandlung) 1998, S. 249-256.
131. Die frühen Abweichungen Hegels von der Naturphilosophie Schellings und ihre Folgen für das absolute System, in: *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, hg. v. Klaus Vieweg, (Jena-Sophia 2,1), München (Fink) 1998, S. 231-249.
132. Zur Dialektik von gesellschaftlicher Praxis und Bildung, in: *Über den Umgang mit Macht, Autorität, Institution. Für Wolfram Burisch*, hg. v. Hans-Georg Flickinger und Ulrich A. Müller (Kasseler Philosophische Schriften 34), Kassel (GhK-Bibliothek) 1998, S. 31-47.
133. Vom Verstehen fremder Kulturen. Philosophische Reflexionen zur Ethnologie als Kulturwissenschaft, in: *Georg-Forster-Studien II* (1998), Berlin (Berlin Verlag) 1998, S. 1-24.
134. Die Formen des Geistes. Zur bewußtseinsanalytischen Philosophie von Walther Schmied-Kowarzik, in: *Verdrängter Humanismus – Verzögerte Aufklärung*, Bd. 4: *Anspruch und Echo. Sezession und Aufbruch in den Kronländern zum Fin-de-Siècle. Philosophie in Österreich (1880-1920)*, hg. v. Michael Benedikt, Endre Kiss, Reinhold Knoll unter Mitwirkung v. Helmut Kohlenberger, Josef Rupitz, Walter Seitter, Klausen-Leopoldsdorf (Verlag Leben-Kunst-Wissenschaft) 1998, S. 269-288.

135. Karl Marx. Dialektik im Primat der Praxis, in: *Philosophen des 19. Jahrhunderts*, hg. v. Margot Fleischer und Jochem Hennigfeld, Darmstadt (Primus Verlag) 1998, S. 103-122.
- 135a. Karl Marx. Dialektik im Primat der Praxis, in: *Große Philosophen von der Antike bis heute*, Darmstadt (Primus) 2001, S. 638-657.
- 135b. *Marx. Eine kurze Einführung* (CD Argon Hörbuch), Text von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Sprecher Frank Arnold, Berlin (Argon Verlag) 2006, CD 58 Min.
136. „Weit hinaus zu hoffen“. Kritisches zu Blochs humanem Atheismus, in: *„Kann Hoffnung enttäuscht werden?“*, hg. v. Francesca Vidal (Bloch-Jahrbuch 1997), Mössingen-Talheim (talheimer Verlag) 1998, S. 12-30.
137. Die Selbstbestimmung des Menschen aus der Aufgegebenheit seines Menschseins, in: *Achtung vor Anthropologie. Interdisziplinäre Studien zum philosophischen Empirismus und zur transzendentalen Anthropologie. Michael Benedikt zum 70. Geburtstag*, hg. v. Josef Rupitz, Elisabeth Schönberger, Cornelius Zehetner, Wien (Turia + Kant) 1998, S. 359-368.
138. Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – „Darstellung des Naturprocesses“ (1843-44), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXX* (1998), S. 171-186
- 138a. Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie – Darstellung des Naturprocesses (1843-44), in: *Una Mirada a la Filosofía de Schelling* (Actas del Congreso Internacional, Santiago de Compostela Octubre 1996), ed. Arturo Leyte Coello, Universidade de Vigo 1999, S. 179-190.
- 138b. Schellings späte Wiederaufnahme der Naturphilosophie. Zur Darstellung des Naturprocesses (1843-44), in: *Naturphilosophie im Deutschen Idealismus. Studienbrief der FernUniversität in Hagen*, zusammengestellt v. Helmut Girndt, Hagen 2014, S. 170-188.

139. Strumień i wiry. Produktywność procesu przyrodniczego wedle Schellinga, in: *idea XI. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, Białystok 1999, S. 51-63 (Polnische Übersetzung v. Krystyna Krzemieniowa)
140. Der Anspruchshorizont des zweifach Anderen in der Bildungsphilosophie von Franz Fischer, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 45, 3 (1999), S. 343-358.
141. Schellings Idee einer Naturphilosophie. Ein noch heute herausforderndes Projekt, in: *Information Philosophie* 27, 2 (Juni 1999), S. 7-19.
142. Emanzipation, in: *Enzyklopädie Philosophie*, 2 Bde., hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg (Meiner) 1999, Bd. I, S. 298-303.
- 142a. Emanzipation: Genesis und Anspruch eines Begriffs der politischen Philosophie, in: *Rozum jest wolny, wolność – rozumna. Philosophische Untersuchungen über die Gegenwärtigkeit einiger Traditionen. Marek J. Siemek zum 60. Geburtstag*, pod redakcją Roberta Marszałka i Ewy Nowak-Juchacz, Warszawa (Wydawnictwo JfiS PAN) 2002, S. 288-300.
- 142b. Emanzipation, in: *Enzyklopädie Philosophie*, 3 Bde., 2. erweiterte Auflage, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg (Meiner) 2010, Bd. I, S. 485-491 (mit einer CD-ROM).
143. „Spontaneität die denkend in der Geschichte handelt“. Eine Skizze zum Denkweg von Ulrich Sonnemann, in: *Existenz, Negativität und Kritik bei Ulrich Sonnemann*, hg. v. Claus-Volker Klenke, Johann-Georg Lehmann, Maria Schafstedde, Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Peter Warsitz, Würzburg (Königshausen & Neumann) 1999, S. 20-36.
144. Zur Dialektik gesellschaftlicher Praxis und Geschichte – Bemerkungen zu Schleiermacher, Hegel und Marx – In memoriam Gajo Petrovic, in: *Kommunistisches Manifest passé?! Marxismus im 21. Jahrhundert*. Schriftenreihe der Marx-Engels-Stiftung 32), Bonn (Pahl-Rugenstein) 1999, S. 115-140.

- 144a. Uz dijalektiku društvene prakse i povijesti (kroatische Übersetzung von Zur Dialektik gesellschaftlicher Praxis und Geschichte) *Zbilja i kritika. Posvećeno Gaji Petroviću*. Izvršni urednik Gvozden Flego, Zagreb (Antibarbarus) 2001, S. 123-135.
145. Sinnreflexion – Gewissen – Bildungssinn – Gegenseitigkeit. Zum Denkweg von Franz Fischer, in: Franz Fischer, *Die Erziehung des Gewissens. Schriften und Entwürfe zur Ethik, Pädagogik, Politik und Hermeneutik* (1979), 2. Auflage, Norderstedt (Anne Fischer Verlag) 1999, S. 194-207)
- 145a. Sinnreflexion – Gewissen – Bildungssinn – Gegenseitigkeit. Zum Denkweg von Franz Fischer, in: *Franz Fischer Jahrbuch für Philosophie und Pädagogik* (2000) 5 (Vom Bildungssinn der Wissenschaften und von der Ethik des Anderen), S. 13-30.
146. Der große Skandal an der Universität Breslau um die Nachfolge des Philosophen Richard Höningwald im Jahre 1930, in: *Zblizenia Polska – Niemcy Pismo Uniwersytetu Wrocławskiego* 2 (26) 2000, S. 57-66.
- 146a. Wielki skandal na Uniwersytecie Wrocławskim wokół następstwa po filozofie Richardzie Höningwaldzie, in: *Zblizenia Polska – Niemey Pismo Uniwersytetu Wrocławskiego* 2 (16) 2000, S. 66-68.
147. Das Verstehen fremder Kulturen. Zu einem Grundbegriff der Ethnologie als Kulturwissenschaft, in: *Kultur – philosophische Spurensuche* (Philosophische Diskurse 3), hg. v. Gerhard Schweppenhäuser und Jörg H. Gleiter, Weimar (Universitätsverlag) 2000, S. 62-80.
148. Franz Rosenzweig – Der Stern der Erlösung, in: *Jüdische Traditionen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, hg. v. Joachim Valentín und Saskia Wendel, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2000, S. 32-50.
149. Kunst zwischen Natur, Geschichte und Absolutem bei Schelling und Hegel, in: *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst, (Hegel-Jahrbuch 1999)*, hg. v. Andreas Arndt, Karol Bal, Henning Ottmann und Willem van Reijen, Berlin (Akademie Verlag) 2000, S. 178-184.

150. Dialektik der gesellschaftlichen und geschichtlichen Praxis – Skizze ihrer unterschiedlichen Systematisierung bei Schleiermacher, Hegel und Marx, in: *System der Philosophie. Festgabe für Hans-Dieter Klein*, hg. v. Ludwig Nagl und Rudolf Langthaler, Frankfurt a.M. (Peter Lang) 2000, S. 199-213.
- 150a. Zur Dialektik gesellschaftlicher Praxis und Geschichte. Bemerkungen zu Schleiermacher, Hegel und Marx, in: *Praktische Philosophie und Pädagogik*, hg. von Heinz Eidam und Frank Hermenau (Kasseler Philosophische Schriften 37) Kassel (kassel university press) 2003, S. 59-79
- 150b. Dialética da práxis histórico-social, in: *Espaço pedagógico*, vol. 8, no. 2 (Dezember 2001), S. 95-106 (Portug. Übersetzung von Claudio Dalbosco)
- 150c. Dialética da práxis histórico-social: esboço de sua sistematização diferenciada em Schleiermacher, Hegel e Marx, in: *Filosofia prática e pedagogia*, org. Claudio A. Dalbosco, Passo Fundo (Universidade de Passo Fundo, Editora Universitária) 2003, S. 29-45.
151. „Gedenk und vergiß – im Abschaum der Geschichte“, in: *„Gedenk und vergiß – im Abschaum der Geschichte.“ Trauma und Erinnern. Hans Keilson zu Ehren*, hg. von Marianne Leuzinger-Bohleber und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Tübingen (edition diskord) 2001, S. 13-21
152. Das Verstehen fremder Sinnwelten, in: *Faszination der Kulturen für Armand Duchâteau zum 70. Geburtstag von seinem Freundeskreis*, hg. von Angelika Tunis, Berlin (D. Reimer) 2001, S. 167-179.
153. Praktische Philosophie und Pädagogik, in: *Bildung, Wissenschaft und Kritik. Festschrift für Dietrich Benner zum 60. Geburtstag*, hg. von Stephanie Hellekamps, Olaf Kos, Horst Sladek, Weinheim (Beltz-Deutscher Studien Verlag) 2001, S. 118-136.

- 153a. Praktische Philosophie und Pädagogik, in: *Praktische Philosophie und Pädagogik*, hg. von Heinz Eidam und Frank Hermenau, (Kasseler Philosophische Schriften 37) Kassel (kassel university press) 2003, S. 11-33.
- 153b. Filosofia prática e pedagogia, in: *Filosofia prática e pedagogia*, org. Claudio A. Dalbosco, Passo Fundo (Universidade de Passo Fundo, Editora Universitária) 2003, S. 60-83.
- 153c. Filosofia prática e pedagogia, in: *Espaço pedagógico. Filosofia e educação*, Vol. 10, No. 1 (Jan./Jun. 2003), S. 11-31.
154. Die Machtlosigkeit kritischer Praxisphilosophie, in: *Die Geschichtlichkeit des Utopischen. Für Eberhard Braun zum 60. Geburtstag*, hg. von Reinhard Brunner und Franz-Josef Deiters, St. Ingbert (Röhrig Universitätsverlag) 2001, S. 225-242.
- 154a. Von der Machtlosigkeit kritischer Philosophie, in: *Kritik. Abenteuer der Dialektik*, hg. von Michael Löbig und Geoff Parker, (Zeitschrift für Kultur- und Bildungswissenschaften. Flensburger Universitätszeitschrift 15, 2003), S. 9-20.
155. Die fortwirkenden Aufklärungspotentiale der kritischen Philosophie gesellschaftlicher Praxis, in: *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Geburtstag*, hg. von Roger Behrens, Kai Kresse, Ronnie M. Peplow, Hannover (Wehrhahn) 2001, S. 14-25.
156. Dasein als 'je meines' oder Existenz als Aufgerufensein. Zur Differenz existenzphilosophischer Grundlegungen bei Martin Heidegger und Franz Rosenzweig, in: *Die Jemeinigkeit des Mitseins. Die Daseinsanalytik Martin Heideggers und die Kritik der soziologischen Vernunft*, hg. von Johannes Weiß, Konstanz (UVK Verlagsges.) 2001, S. 197-217.
157. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie, in: *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2002, S. 15-25.

- 157a. Verstehen und Verständigung. Ein Grundlagenproblem der Kulturphilosophie, in: *The Proceedings of the Twenty-First World Congress of Philosophy*, Volume 7: *Philosophy of Culture(s)*, ed. Venant Cauchy, Ankara (Philosophical Society of Turkey) 2007, S. 37-44. S. 9-29.
158. Es gibt nur eine Vernunft. Thesen zur Entstehung und Überwindung eines interreligiösen Konfliktes, in: *Prisma. Zeitschrift der Universität Kassel* 64 (Mai 2002), S. 26-30.
- 158a. There is Only one Reason – Theses on the Origin of a Cultural Conflict that Stands for an Economic One, and how it Can be Overcome, in: *Islam and the West. Judgements, Prejudices, Political Perspectives*, ed. by Werner Ruf, Münster (agenda Verlag) 2002, S. 15-24.
- 158b. „Kampf der Kulturen“?, in: *Information Philosophie* 1 (April 2003), S. 27-33.
159. An den Rändern von Philosophie und Religion. Bemerkungen zu Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Richard Höningwald angeregt durch Reiner Wiehl, in: *Zeit und Welt. Denken zwischen Philosophie und Religion*, hg. v. Eveline Goodman-Thau, Heidelberg (C. Winter) 2002, S. 15-30.
160. Rückkehr zur theosophischen Gnosis Franz von Baaders, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 50. Jg., H.G. (2002), S. 973-977.
161. Platão – a idéia do Bem – aos primórdios da Filosofia prática, in: *Amor scientiae. Festschrift em homenagem a Reinholdo Aloysio Ullmann*, org. Draiton Gonzago de Souza, Porto Alegre (Edipucrs) 2002, S. 691-708.
162. Das geschichtliche Projekt des Menschseins und seine Gefährdetheit, in: *Konflikt, Entwicklung, Frieden. Emanzipatorische Perspektiven in einer zerrissenen Welt. Eine Festschrift für Werner Ruf*, hg. v. Michael Berndt und Ingrid El Masry, Kassel (Winfried Jenior) 2003, S. 369-380.

163. Hans Ehrenbergs christliche Antwort auf Franz Rosenzweigs jüdische Herausforderung, in: *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle in zwei Bänden*, hg. von Claus Dierksmeier, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2003, Bd. 2, S. 65-74.
164. Läßt sich Religion in Philosophie aufheben?, in: *Hegel-Jahrbuch 2003, Glauben und Wissen*, hg. von Andreas Arndt, Karol Bal, Henning Ottmann, Berlin (Akademie Verlag) 2003, S. 118-124.
165. Das Selbstverständnis der Ethik als philosophische Disziplin, in: *Wissenschaftsethik in Lehre und Forschung der Universität Kassel* (Bericht und Empfehlungen der Ethik-Kommission beschlossen vom Senat am 5. November 2003), Kassel (Universität Kassel) 2003, S. 21-30.
166. Vernunft und Offenbarung. Zum Gespräch von Cohen und Rosenzweig, in: *Archivio di Filosofia* LXXI, 1-3 (2003), S. 131-152.
- 166a. Vernunft und Offenbarung. Zum Gespräch von Cohen und Rosenzweig, in: *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, ed. by G. Gigliotti, I. Kajon, A. Poma, Padova (CERAM) 2003, S. 131-152.
- 166b. Cohen und Rosenzweig zu Vernunft und Offenbarung, in: *Entre Razão e Revelação: A 'Lógica' da Dimensão Semítica na Filosofia. Between Reason and Revelation: The 'Logic' of the Semitic Dimension in Philosophy*, ed. João J. Vila-Chã, Braga: Revista Portuguesa de Filosofia, Vol. 62, 2-4, 2006, S. 511-533 (gekürzte und überarbeitete Fassung).
- 166c. Cohen und Rosenzweig zu Vernunft und Offenbarung, in: *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, hg. von Rudolf Langthaler und Wolfgang Treitler, Wien, Köln, Weimar (Böhlau) 2007, S. 47-66.
- 166d. Franz Rosenzweig im Gespräch mit Hermann Cohen, in: *Dokumentation*, hg. Evangelischer Pressedienst (epd) Nr. 10 (13. März 2007), S. 4-11. (Vortragskurzfassung).

167. Vorwort und Einleitungen, in: *Auseinandersetzungen mit dem zerstörten jüdischen Erbe. Franz-Rosenzweig-Gastvorlesungen (1999-2005)*, (Kasseler Semesterbücher Studia Cassellana 13), hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (kassel university press) 2004, S. 7-15, 20, 40, 60, 94, 116, 144, 168, 188, 208, 228, 258, 274.
168. Hans Ehrenbergs Einfluß auf die Entstehung des *Stern der Erlösung*, in: *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, hg. von Martin Brassler (Conditio Judaica 44), Tübingen (Niemeyer) 2004, S. 71-117.
169. Xenologie und Ethnologie. Versuch einer Klärung ihres Verhältnisses, in: *Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis*, hg. von Christian Bremshey, Hilde Hoffmann, Yomb May, Marco Ortu (Kulturwissenschaft Bd. 2), Münster (Lit-Verlag) 2004, S. 30-40.
170. Marx als Denker im Zeitalter des Post-Kommunismus. Neun Thesen, in: *Hintergrund. Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie und Politik*, 17 I (2004), S. 42-46.
171. Zur Konstitution des sittlichen Geistes in Hegels Jenaer Systementwürfen, in: *Metaphysik und Hermeneutik. Festschrift für Hans-Georg Flickinger zum 60. Geburtstag*, hg. von Heinz Eidam/Frank Hermenau/Draiton de Souza (Kasseler Philosophische Schriften 38), Kassel (kassel university press) 2004, S. 327-351 (ungekürzte Urfassung).
- 171a. Die Bedeutung der 'Mitten' des Bewusstseins (Sprache, Arbeit, Familie) in Hegels Systementwurf von 1803/04 und die spätere veränderte Konzeption, in: *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, hg. von Heinz Kimmerle, Berlin (Akademie Verlag) 2004, S. 135-147
172. Die Grenzen der Philosophie. Gedanken zu Metaphysik – Metalogik – Metaethik im Anschluß an Franz Rosenzweig, in: *Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?*, hg. von Karen Gloy, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2004, S. 343-352.

173. Der christlich-jüdische Dialog zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg, in: *Orte der Religion im philosophischen Diskurs der Gegenwart*, hg. von Klaus Dethloff, Rudolf Langthaler, Herta Nagl-Docekal und Friedrich Wolfram, Berlin (Parerga) 2004, S. 227-246.
174. Der Ausbruch aus dem Idealismus und die Sinneserfahrung unseres geschichtlichen Daseins, in: *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, ed. by Luc Anckaert, Martin Brassier and Norbert Samuelson (Louvain Philosophical Studies 18), Leuven (Leuven University Press) 2004, S. 91-103.
175. Sobre a relação entre pedagogia e revolução, in: *Espaço pedagógico*, vol. 11, no. 2 (Jul./Dez. 2004), S. 113-117, (trad. Robinson dos Santos).
176. Die Vision einer Gemeinschaft von Juden und Christen in Deutschland. Streiflichter zu einem von Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg in Kassel diskutierten Traum, in: *Zeitgeschichte und historische Bildung. Festschrift für Dietfried Krause-Vilmar*, hg. Wilfried Hansmann und Timo Hoyer, Kassel (Jenior) 2005, S. 178-194.
177. Rosenzweig als Vorläufer von Heidegger und ihrer beider Nachfolge Schellings, in: *Philosophische Rundschau*, 52, 3 (2005), S. 222-233.
178. Rosenzweig im Kontext: Theologie in theologos, in: *Philosophische Rundschau*, 52, 4 (2005), S. 311-321.
179. Die Kernstruktur der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis, in: *Das PRAXIS-Konzept im Zentrum gesellschaftskritischer Wissenschaft*, hg. von Horst Müller (Studien zur Philosophie & Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis), Norderstedt (Books on Demand) 2005, S. 85-108.
180. Marx als Denker im Zeitalter des Post-Kommunismus, in: *Das PRAXIS-Konzept im Zentrum gesellschaftskritischer Wissenschaft*, hg. von Horst Müller (Studien zur Philosophie & Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis), Norderstedt (Books on Demand) 2005, S. 156-162.

181. Ein Fund von weltgeschichtlicher Bedeutung. Raspes Edition von Leibniz' *Nouveaux Essais*, in: *Der Münchhausen-Autor Rudolf Erich Raspe: Wissenschaft – Kunst – Abenteuer*, hg. von Andrea Linnebach, Kassel (euregio) 2005, S. 56-65.
182. Wirklichkeitsphilosophie und ihre metaphysischen Ränder. Walther Schmied-Kowarzik zwischen Friedrich Jodl und Friedrich Kainz, in: *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung. Bd. V: Im Schatten der Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie, Philosophie in Österreich (1920-1951)*, hg. von Michael Benedikt, Reinhold Knoll, Cornelius Zehetner unter Mitarbeit von Endre Kiss, Wien (Facultas Verlag) 2005, S. 241-253.
183. Richard Höningswalds transzendentalanalytische Philosophie in Abgrenzung von Cassirer, Heidegger und Hegel, in: *Verdrängter Humanismus – verzögerte Aufklärung. Bd. V: Im Schatten der Totalitarismen. Vom philosophischen Empirismus zur kritischen Anthropologie, Philosophie in Österreich (1920-1951)*, hg. von Michael Benedikt, Reinhold Knoll, Cornelius Zehetner unter Mitarbeit von Endre Kiss, Wien (Facultas Verlag) 2005, S. 325-343.
184. Der wirbelnde Strom des Werdens. Zur sich potenzierenden Produktivität des Naturprozesses. Dietrich Benner zum 65. Geburtstag, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVII* (2005), Wien 2006, S. 187-205.
- 184a. Schellings Naturphilosophie oder der wirbelnde Strom des Werdens. Zur sich potenzierenden Produktivität der Naturprozesses, in: *Naturphilosophie im Deutschen Idealismus. Studienbrief der FernUniversität in Hagen*, zusammengestellt v. Helmut Girndt, Hagen 2014, S. 144-169.
185. Forsters Bestimmung der Revolution als Aufbruch in die neue Welt, in: *Georg-Forster-Studien XI/1 u. 2*, Kassel (kassel university press) 2006, S. 561-576.
186. Vorwort und Danksagung, in: *Franz Rosenzweigs „neues Denken“. Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde., hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München (Alber) 2006, Bd. I, S. 19-24.

187. Rosenzweigs „neues Denken“ im 75. Jahr nach seinem Tod, in: *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*, 2 Bde, hg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Freiburg/München (K. Alber) 2006, Bd. I, S. 45-65.
188. Wegbahnung zu Schellings positiver Philosophie – ein alter Streit, in: *Die Welt als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch. Festschrift für Hassan Givsan*, hg. v. Heidelinde Beckers und Christine Magdalene Noll, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2006, S. 217-234.
189. Religion der Vernunft aus den Quellen des Christentums. Zur Religionsphilosophie im Spätwerk Fichtes, in: *Praktische Philosophie in Fichtes Spätwerk*, hg. von Günter Zöller und Hans Georg von Manz (*Fichte-Studien* Bd. 29), Amsterdam/New York (Rodopi) 2006, S. 199-210.
190. Prozeß und Vollendung. Wir und die unabgeschlossene Ganzheit der Natur, in: *Umwelt-Handeln. Zum Zusammenhang von Naturphilosophie und Umweltethik*, hg. von Kristian Köchy und Martin Norwig (*Lebenswissenschaften im Dialog* 2), Freiburg/München (Alber) 2006, S. 233-23.
191. „Jude und Deutscher“. Hermann Cohen, Martin Buber und Franz Rosenzweig, in: *Juden in Deutschland. Streiflichter aus Geschichte und Gegenwart*, hg. von Jens Flemming, Dietfrid Krause-Vilmar und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Kassel (kassel university press) 2007, S. 47-64.
- 191a. Jew and German – Hermann Cohen, Martin Buber and Franz Rosenzweig, in: *Judaism, Topics, Fragments, Faces, Identities. Jubilee Volume in Honor of Rivka*, ed. by Haviva Pedaya and Ephraim Meir, Beer-Sheva (Ben-Gurion University of the Negev Press) 2007.

192. Der Grundwiderspruch zwischen der Wertlogik des Kapitals und dem Reichtum der Menschen und der Erde, in: *Die Übergangsgesellschaft des 21. Jahrhunderts. Kritik, Analytik, Alternativen*, hg. von Horst Müller (Studien zur Philosophie & Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis), Norderstedt (Books on Demand) 2007, S. 54-65.
193. Geschichtsphilosophie und Theologie, in: *Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung?*, hg. von Myriam Bienenstock, Würzburg (Echter Verlag) 2007, S. 51-68.
194. Die Begegnung des Menschen mit dem Menschen, in: Franz Fischer, *Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft*, hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Wien (Passagen Verlag) 2007, S. 11-25.
195. Abschiedsrede, in: *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik – Akademischer Abschied am 2. Februar 2007*, hg. von Rudolf Messner in Zusammenarbeit mit Frank Hermenau, (Kasseler Universitätsreden 15), Kassel (kassel university press) 2007, S. 53- 59.
196. Interkulturelle Philosophie in praxisphilosophischer Perspektive, in: *Interkulturelle Philosophie*, hg. v. Heinz Paetzold und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Philosophische Diskurse 9), Weimar (Verlag der Bauhaus-Universität Weimar) 2007, S. 4-22.
197. Essere e Pensare: Contro l'unidimensionalità dell'idealismo, in: *Il futuro del „nuovo pensiero“: In dialogo con Franz Rosenzweig. Teoria: Rivista di Filosofia*, XXVIII/2008/1, Terza serie III/1, 2008, S. 41-47
198. Verantwortung und Hoffnung. Die Dialektik von Mensch und Natur im Horizont des Absoluten, in: *Kritische Theorie zur Zeit*, hg. v. Oliver Decker und Tobias Grave, Lüneburg (zu Klampen) 2008, S. 47-55.
199. „Aufhebung“ – Gedanken zu einer Grundkategorie dialektischer Philosophie, in: *Zeitschrift für kritische Theorie* 14. Jg. 26/27 (2008), S. 55-65.

- 199a. „Aufhebung“ – Gedanken zu einer Grundkategorie dialektischer Philosophie, in: *Bild – Sprache – Kultur. Ästhetische Perspektiven kritischer Theorie. Hermann Schwepenhäuser zum 80. Geburtstag*, hg. von Sven Kramer, Würzburg (Königshausen & Neumann), S. 91- 104.
- 199b. Aufhebung – Ideias sobre uma categoria fundamental da filosofia dialética, in: *Crítica e Utopia. Perspectivas brasileiras e alemãs*, Org. Rainer E. Zimmermann, Rosalvo Schütz, Porto Alegre: Editora Sulina, 2012, S. 151-168.
200. Auseinandersetzungen mit Hegel von Kant zu Marx. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie in Breslau-Wroclaw, in: *Geschichte und Philosophie vor und nach Hegel*, hg. v. Leon Miodonski, Wroclaw (Instytut Filozofii WNS Uniwersytetu Wroclawskiego) 2008, S. 87-102.
- 200a. Auseinandersetzungen mit Hegel von Kant zu Marx. Betrachtungen zur Geschichte der Philosophie in Breslau-Wroclaw, in: *Historia et Philosophia. Ante et post Hegelium. Festschrift für Prof. Dr. Karol Bal zum 70. Geburtstag*, hg. von Tadeusz Gadacz, Wroclaw-Dresden (Neisse Verlag) 2009, S. 171-182.
201. Die bleibende Herausforderung der Naturphilosophie Schellings, in: *Berliner Schelling Studien III. Vorträge zur Philosophie Schellings*, hg. von Elke Hahn, Berlin (Total Verlag) 2008, S. 17-37.
202. Hegels Weg zur Dialektik des Geistes, in: *Anfänge bei Hegel* (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2), hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Heinz Eidam, Kassel (kassel university press) 2009, S. 31-50.
203. Streiflichter zum Dialog zwischen Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg, in: *Das Erbe des Theologen Hans Ehrenberg. Eine Zwischenbilanz*, hg. von Manfred Keller und Jens Murken, Berlin (LIT-Verlag) 2009, S. 12-29.

204. Mit Gott im Gespräch. Jüdische Philosophen als Herausforderung an die Christen. Zu Hermann Cohen, Martin Buber, Franz Rosenzweig, in: *Wende-Zeit im Verhältnis von Juden und Christen*, hg. von Siegfried von Kortzfleisch, Wolfgang Grünberg, Tim Schramm, Berlin (EB-Verlag) 2009, S. 218-241.
205. Verstehen und Verständigung – Grundvoraussetzungen interkultureller Anerkennung, in: *20 Jahre Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste. Festschrift*, hg. v. Maria Eder, Weimar (VDG-Verlag) 2009, S. 127-132.
206. Zur Dialektik von Anschauung und Begriff. Eine Vorstudie zum philosophischen Empirismus von Michael Benedikt, in: *Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag*, Wien (Löcker) 2010, S. 48-61.
207. Die Affinität von Sein und Denken bezogen auf die Frage nach dem Dasein Gottes, in: *Transzendente Konzepte in aktuellen Bezügen*, hg. von Hans-Dieter Klein und Rudolf Langthaler, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2010, S. 165-175.
208. Denken in Figuren. Zur gegenseitigen Inspiration von Eugen Rosenstock-Huussy und Franz Rosenzweig, in: „Kreuz der Wirklichkeit“ und „Stern der Erlösung“. *Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huussy und Franz Rosenzweig*, Freiburg/München (Alber) 2010, S. 35-56.
209. Die Affinität von Wirklichkeit und Sinn, in: *Bildung und Menschlichkeit II. Die Bildung von Gewissen und Verantwortung. Zur Philosophie und Pädagogik Franz Fischers*, Norderstedt / Leipzig (Anne Fischer Verlag / Leipziger Universitätsverlag) 2010, S. 1-29.
210. Die Freiheit und das Absolute, in: *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, hg. von Heinz Paetzold und Helmut Schneider, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 3), Kassel (kassel university press) 2010, S. 265-284.
211. Von den Schwierigkeiten, den Kern der Marxschen Theorie zu finden, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, 60 (2010), S. 40-46.

212. Die dialektische Bildungsphilosophie von Theodor Litt. Eine Erinnerung, in: *Aus der Bildungsgeschichte lernen. Horst Pfeiffle zum 70. Geburtstag*, hg. von Erna Nairz-Wirth, Wien (Löcker) 2010, S. 91-108.
213. Die bleibende Herausforderung der Marxschen Dialektik, in: *Marx. Ein toter Hund? Gesellschaftstheorie reloaded*, hg. von Heinz Bude, Ralf M. Damitz und André Koch, Hamburg (VSA) 2010, S. 89-106.
214. Emanzipation, in: *Enzyklopädie Philosophie*, 3 Bde., 2. erweiterte Auflage, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hambrug (Meiner) 2010, Bd. I, S. 485-491 (mit einer CD-ROM).
215. Differenzierungen zum „Wir“ bei Rosenzweig, in: *Wir und die Anderen/We and the Others (Rosenzweig Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 5)*, hg. Martin Brassler und Hans Martin Dober, Freiburg/München (Alber) 2010, S. 34-48.
216. Zum 80. Geburtsjahr von Franz Fischer, in: *Religionskritik (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLI/2009)*, Wien (Braumüller) 2010, S. 173-175.
217. Hegels Dialektik des Naturbegriffs – Zu G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur* und Christian Spahn, *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben*, in: *Religionskritik (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLI/2009)*, Wien (Braumüller) 2010, S. 177-185.
218. Anfänge eines Erwachens der Bildungsphilosophie – Zu Thomas Alt Felix, *Das Pädagogische jenseits von Erfahrung und Denken* und Reinhard Aulke, *Sinn, Bildung und Gewissen*, in: *Religionskritik (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLI/2009)*, Wien (Braumüller) 2010, S. 191-200.
219. Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie – Zu Malte Dominik Krüger, *Göttliche Freiheit* und Kurt Appel, *Zeit und Gott*, in: *Religionskritik (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLI/2009)*, Wien (Braumüller) 2010, S. 205-214.

220. Die Herausforderung der Marxschen Theorie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretationen, in: *Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation*, hg. von Horst Müller, Norderstedt (Books on Demand) 2010, S.58-78.
221. Die Dialektik des Geistes und ihre Grenzen, in: *Geist?* Bd. I (*Hegel-Jahrbuch* 2010), Berlin 2010, S. 57- 62.
222. Sein und Denken. Wider die Eindimensionalität des Idealismus, in: *Filosofia e Política em Franz Rosenzweig*, ed. Nilva Rosin e Robinson dos Santos, Passo Fundo (IFIBE) 2010, S. 171-179.
223. Differenzierungen zur Dialektik, in: *Wissenschaft und Natur – Studien zur Aktualität der Philosophiegeschichte. Wolfgang Neuser zum 60. Geburtstag*, Nordhausen (Traugott Bautz) 2011, S. 85-108.
224. Philosophie im Primat der Praxis, in: *Ethik als prima philosophia?*, hg. von Hans-Dieter Klein, Würzburg (Könighausen & Neumann) 2011, S. 99-117.
225. Differenciations du „Nous“ chez Rosenzweig, in: *Héritages de Franz Rosenzweig. „Nous et les Autres“*, ed. de Myriam Bienenstock, Paris (éditions de l'éclat) 2011, S. 55-67.
226. Monade und System bei Schelling und Höningwald, in: Rudolf Langthaler und Michael Hofer (Hg.), *Monade und System – Wiener Jahrbuch für Philosophie* Bd. XLII (2010), S. 91-103.
227. Der Stern der Erlösung, in: Eva Schulz-Jander und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.), *Franz Rosenzweig – Religionsphilosoph aus Kassel*, Kassel (euregioverlag) 2011, S. 39-47.
228. Von der ‚Tragik‘ geschichtlichen Vergessens und der Notwendigkeit das ‚Rad immer wieder neu zu erfinden, in: *Stimmstein 13*, Bielefeld (Eugen Rosenstock-Huessy Gesellschaft) 2011, S. 59-66.

229. Le rapport dialectique de l'homme à la nature. Études de la problématique de la nature chez Karl Marx dans la perspective historico-philosophique, in: Ulrich Brand et Michael Löwy (ed.), *Globalisation et crise Écologique. Une critique de l'économie politique par des écologistes allemands*, Paris (L'Harmattan) 2011, S. 37-59.
230. Philosophy of Revelation: Remarks on Schelling, Jaspers, and Rosenzweig, in: Helmut Wautischer, Alan M. Olson, Gregory J. Walters (Eds.), *Philosophical Faith and the Future of Humanity*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York (Springer) 2012, S. 147-157.
231. Vom Gottesbeweis zum Erweis Gottes, in: Yehoyada Amir / Yossi Turner / Martin Brassler (Hg.), *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's „Star of Redemption“*, (Rosenzweigiana 6), Freiburg/München (Alber) 2012, S. 15-35.
232. Vācbaltiešu dzejnieces Ģertrūdes fon den Brinkenās dzīve un darbi, in: *Ģertrūde fon den Brinkena: Kad mājās nāc ... Gertrud von den Brincken: Wenn du nach Hause kommst ...*; Tukums (Tukuma muzejs) 2012, S. 217-233.
233. Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung, in: Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik und Helmut Schneider (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, Kassel (kassel university press) 2012, S. 231-247.
234. Franz Rosenzweig (1886-1929), in: Helmut Reinalter und Andreas Oberprantacher (Hg.), *Außenseiter der Philosophie*, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2012, S. 265-289.
235. „Von dem Endzwecke ... der Schöpfung selbst“. Einige bruchstückhafte Reflexionen zu Schellings lebenslangem Ringen mit Kants *Kritik der Urteilskraft*, in: Michael Hofer, Christopher Meiller, Hans Schelkshorn, Kurt Appel (Hg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84-91) in Kants Kritik der Urteilskraft*, Freiburg/München: Alber 2013, S. 64-89.

236. Lob eines Unzeitgemäßen, in: Eveline Goodman-Thau, Hans-Georg Flickinger (Hg.), *Zur Aktualität des Unzeitgemäßen. Beiträge zum Jüdischen Denken. Reiner Wiehl zum Andenken*, Nordhausen: Traugott Bautz 2013, S. 37-47.
237. Zum Wirken des Philosophen Walther Schmied-Kowarzik an der Universität Dorpat (Tartu) 1921-1927, in: *Deutsch-Baltisches Jahrbuch (Jahrbuch des baltischen Deutschtums NF)*, 61 (2013), S. 112-127.
238. Die unterschiedlichen Akzente in der intellektuellen Anschauung. Thesen zur Diskussion, in: Jean-Christophe Lemaître/Lukas Held/Till Grohmann (ed.), *Fichte und Schelling: Der Idealismus in der Diskussion. Acta des Brüsseler Kongresses 2009 der Internationalen J.G. Fichte-Gesellschaft. Bd. I, EuroPhilosophie Éditions 2017*, S. 66-73. <http://books.openedition.org/europhilosophie/258>
239. Die Stellung der Pädagogik im und zum System der Wissenschaften. Bei Paul Natorp, Jonas Cohn und Richard Hönigswald, in: Christian Krijnen / Kurt Walter Zeidler (Hg.), *Wissenschaftsphilosophie im Neukantianismus. Ansätze – Kontroversen – Wirkungen*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2014, S. 347-373.
240. Die Philosophie und die objektivierenden Wissenschaften, in: Luiz Carlos Bombassaro, Claudio A. Dalbosco, Nadja Hermann (Org.), *Percursos Hermenêuticos e Políticos. Homenagem a Hans-Georg Flickinger*, Passo Fundo-RS: UPF Editora 2014, S. 439-457.
241. A alma humana enquanto ponto central enigmático entre natureza e espírito, in: *Kriterion* vol. 55, n° 130 (Dez. 2014), S. 715-737.
242. Brief Illuminations on the Dialogue between Franz Rosenzweig and Hans Ehrenberg, in: *Gebot, Gesetz, Gebet – Love, Law, Life (Rosenzweig Jahrbuch / Rosenzweig Yearbook)*, Freiburg: Karl Alber Verlag 2014, S. 87-111 (Translated by Josiah Simon).

243. Rosenzweigs neues, existentielles Denken, in: Rudolf Langthaler/ Michael Hofer (Hg.), *Existenzphilosophie. Anspruch und Kritik einer Denkform (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLV 2013)*, Wien (nap) 2014, S. 30-46.
244. Die Produktivität der Natur und die Produktivität der Menschen – Schellings Konkretionen zur Prozessphilosophie Blochs, in: *Ernst Bloch – „Ein marxistischer Schelling“? VorSchein 33. Jahrbuch der Ernst-Bloch-Assoziation* (2014), hg. v. Doris Zeilinger, Nürnberg: Antogo 2015, S. 15-36.
245. The Enduring Validity of the *Critique of Political Economy* Marxian Praxis-Philosophical Dialectics: In Memoriam of Marek J. Siemek, in: *Dialogue and Universalism* Vol. XXVI, No. 2/2016, Warszawa 2016, S. 21-31.
246. Zur bewusstseinsanalytischen Philosophie von Walther Schmied-Kowarzik, in: *Studia Philosophica Estonica* Vol. 8.2 (2015) *History of Philosophy in Estonia*, eds. Roomet Jakapi and Eduard Parhomenko, Tartu 2016, S. 155-174.
247. Walther Schmied-Kowarziku teadvusanalüütiline filosoofia, in: Koostaja Ülo Matjus/Toimetaja Jaanus Sooväli (eds.), *Tagasi Mõteldes. Töid filosoofia ajaloost Eestis*, Tartu (Tartu Ülikool Kirjastus) 2016, S. 214-230.
248. Kritische Philosophie im Primat gesellschaftlicher Praxis, in: Gerhard Schweppenhäuser (Hg.), *Bild und Gedanke. Hermann Schweppenhäuser zum Gedenken*, Wiesbaden (Springer VS) 2017, S. 277-289.
249. Thesen zum interkulturellen Selbstverständnis der Philosophie, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 35 (2016), Wien 2016, S. 123-143.
250. Zu den Wiener Anfängen der Philosophie Franz Fischers und zu deren Übertragung in die Bildungsphilosophie, in: *Sinnbildung als Bildungssinn (Jahrbuch der Franz-Fischer-Gesellschaft 2015)*, Münster 2017, S. 33-54.

251. Der Philosoph Hans Ehrenberg und sein Abschied von der Philosophie, in: Traugott Jähnichen/Andreas Losch (Hg.), Hans Ehrenberg als Grenzgänger zwischen Theologie und Philosophie (Hans Ehrenberg-Studien 1), Kamen (Hartmut Spener) 2017, S. 1-42.
252. Kants Antwort auf Hegel durch Schelling – oder: Die reflektierende Urteilskraft der Vernunft, in: *Hegel-Jahrbuch* 2016, Berlin u.a. (De Gruyter) 2017, S. 296-300.
253. Der dialektische Grund von Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit, in: Manuel Rühle, Simon Kunert, Alf Hellinger, Matthias Rießland (Hg.), *Pädagogik als praktische Gesellschaftskritik. Für Armin Bernhard zum 60. Geburtstag*, Baltmannsweiler (Schneider Verlag Hohengehren 2017, S. 125-134.
254. Die Philosophie der Praxis und die Mensch-Natur-Dialektik, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 322, Hamburg (Argument-Verlag) 2017, S. 203-215.
255. Neuere Versuche, Marx wiederzuentdecken und weiterzuentwickeln, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* (SLR) 74 (2017), S. 37-46.
256. Ethik – Ein Menschheitsprojekt, in: Garaczi Imre, Hudra Árpád (ed.), *Fogalmak harca. Írások a 70 éves Kiss Endre tiszteletére*, Veszprém 2017, S. 307-321.
257. Mensch-Natur-Verhältnis, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle u. Wolfgang Küttler, Bd. 9/1, Hamburg (Argument Verlag) 2018, S. 592-603.
258. Metaphilosophie, in: Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Frigga Haug, Peter Jehle u. Wolfgang Küttler, Bd. 9/1, Hamburg (Argument Verlag) 2018, S. 701-710.

259. Pädagogik als gesellschaftskritische Wissenschaft, in: Armin Bernhard, Lutz Rothermel u. Manuel Rühle (Hg.), *Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft* (Neuausgabe), Weinheim/Basel (Beltz Juventa) 2018, S. 44-64.

D. Rezensionen, Berichte, Miscellen

38 Buchrezensionen in der Wochenzeitung *Die Furche* (Wien) von Februar 1962 bis Oktober 1964 sowie in der Literaturzeitschrift *Wort in der Zeit* (Wien 1963)

1. Franz Fischer: *Proflexion und Reflexion*, Ratingen 1965, in: *Pädagogische Rundschau* 21, 8 (1967), S. 619-62
2. (gemeinsam mit Dietrich Benner)  
Diskussionsbericht, in: *Grundfragen der Musikdidaktik*, hg. v. Josef Derbolav, Ratingen (A. Henn) 1967, S. 129-136.
3. Günter Ralfs: *Lebensformen des Geistes*, Köln 1964, in: *Hegel-Studien* 4 (1967), S. 275-278.
4. Claude Lévi-Strauss: *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1967; Lucien Sebag: *Marxismus und Strukturalismus*, Frankfurt a.M. 1967, in: *Die Welt der Bücher* III, 8 (1967), S. 414-415.
5. Josef Simon: *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart 1966; Werner Marx: *Absolute Reflexion und Sprache*, Frankfurt a.M. 1967; Karl Löwith: *Hegel und die Sprache*, Stuttgart 1966, in: *Hegel-Studien* 5 (1969), S. 311-316.
6. René Marcic: *Hegel und das Rechtsdenken*, Salzburg/München 1970; Manfred Riedel: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1969, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 54, 1 (1972), S. 95-97.
7. Erhard Oeser: *Begriff und Systematik der Abstraktion*, Wien/München 1969, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* V (1972), S. 360-367.
8. Rolf Eickelpasch: *Mythos und Sozialstruktur*, Düsseldorf 1973, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 98, 1 (1973), S. 145-147.
9. Dieter Jürgen Löwisch: *Erziehung und kritische Theorie*, München 1974, in: *Pädagogische Rundschau* 28, 10 (1974), S. 849-854.

10. Justin Stagl: *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Wege zu einer Wissenschaft*, München 1974, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 100, 1/2 (1975), S. 326-329.
11. Justin Stagl: *Die Morphologie segmentärer Gesellschaften*, Meisenheim a.G. 1974, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 29, 1 (1976), S. 56-59.
12. Stellungnahme und curriculare Skizze zur Philosophie in der Oberstufe, in: *Sekundarstufe II. Voraussetzungen von Philosophieunterricht*, hg. v. Hessisches Institut für Lehrerfortbildung, Fuldata 1977, S. 79-85.
13. Initiative der OE 18 zur Namensgebung der GhK, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 16 (Dez. 1977), S. 82-83.
14. Ein Brief an Paul Feyerabend, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 17 (Juli 1978), S. 50-52.
15. Wolfgang Rudolph und Peter Tschohl: *Systematische Anthropologie*, München 1977, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 103, 1 (1978), S. 157-159.
16. Hoffnungen und Befürchtungen, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 1, 1 (1979), S. 4.
17. Stachel der Herausforderung wirkt weiter. Rede am Grab von Gerwin Schefer, in: *GhK – Publik* (18. Juni 1980), S. 2.
18. Die interdisziplinäre Arbeitsgruppe für philosophische Grundlagenprobleme an der Gesamthochschule Kassel, in: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* 2, 1 (1980), S. 45-49.
- 18a. Philosophie an der Gesamthochschule Kassel, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 23 (Juni 1980), S. 2-6.
19. Werner Flach: *Thesen zum Begriff der Wissenschaftstheorie*, Bonn 1979, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XIII (1980), S. 246-248.
20. Die „klassische“ Geschichtsphilosophie zwischen Entstehung und Verfall, in: *Geschichtsphilosophie*, hg. v. Hessisches Institut für Lehrerfortbildung, Fuldata 1981, S. 39-53.

21. Pädagogisch motivierte Lehrerausbildung. Kasseler Kernstudium über-  
bietet die Forderung noch, in: *GhK-Publik* (April 1981), S. 4.
22. Entwürfe zum erziehungs- und gesellschaftswissenschaftlichen Kern-Stu-  
dium und zum Projektstudium, in: *Praxis und Kritik. Das Kasseler  
Kernstudium 1971-198 Eine Dokumentation*, hg. v. Forschungsprojekt:  
Studienorientierung, Kassel 1981, S. 50 f., 72 ff., 142 ff. u.a.O.
23. Denken aus gelebter Geschichte. Ulrich Sonnemann zum Siebzigsten, in:  
*GhK-Publik* (27. Januar 1982), S. 4.
24. Arnhelm Neusüss: *Marxismus*, München 1981, in: *Archiv für die Ge-  
schichte der Philosophie* (1982), S. 342-343.
25. Politische Ökonomie und ökologische Krise, in: *Sozialismus. Marxis-  
tische Zeitschrift* 5 (Sept.) 1983, S. 50-53.
26. Die Quellen allen Reichtums, in: *Sozialismus. Marxistische Zeitschrift* 10  
(Okt.) 1983, S. 30-35.
27. Hat die Reform noch eine Chance? in: *Die Zukunft der Lehreraus-  
bildung*, hg. v. Klaus Haendler und Hans Rauschenberger, Hofgeismar  
(Evangelische Akademie) 1983, S. 16-28.
28. Marshall Sahlins: *Kultur und praktische Vernunft*, Frankfurt a.M. 1981,  
in: *Anthropos* 78, 1/2 (1983), S. 273-277.
29. Mohammed Rassem und Justin Stagl (Hg.): *Statistik und Staatsbe-  
schreibung in der Neuzeit*, Paderborn 1980, in: *Anthropos* 78, 1/2 (1983),  
S. 280-28.
30. Jean-Marie Benoist (Hg.): *Identität. Ein interdisziplinäres Seminar unter  
Leitung von Claude Lévi-Strauss*, Stuttgart 1980, in: *Zeitschrift für Eth-  
nologie* 108, 1 (1983), S. 163-167.
31. Justin Stagl (Hg.): *Aspekte der Kulturosoziologie*, Berlin 1982, in: *Philo-  
sophischer Literaturanzeiger* 36 (1983), S. 236-238.

32. Günter Hobbensiefken: *Berufsforschung. Einführung in traditionelle und moderne Theorien*, Opladen 1980, in: *Pädagogische Rundschau* 37, 2 (1983), S. 239-24
33. Karl-Heinz Kohl: *Entzauberter Blick*, Berlin 1981, in: *Zeitschrift für Ethnologie* 109, 1 (1983), S. 159-162.
34. Der Mensch – selbstzerstörerischer Zentaur. Wolfgang Sünkel: *Centaurus. Reden über Humanismus und Anthropologie*, Frankfurt a.M. 1983, in: *Erlanger Nachrichten* 126, 19 (1984), S. 16.
35. Hans-Jochen Gamm: *Materialistisches Denken und pädagogisches Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 30, 2 (1984), S. 273-276.
36. Pierre Clastres: *French Marxists and Their Anthropology*, Montréal 1982, in: *Anthropos* 79 (1984), S. 276-277.
37. Philosophie im Primat der Praxis. Für Johannes Ernst Seiffert zum 7. Juli 1985, in: *Festmappe für Johannes Ernst Seiffert zum 60. Geburtstag*, ungedr. Kassel 1985.
38. Stellungnahme zu einer Anfrage, in: *Journal – Frage und Antwort. Internationale Medizinische Publikationen*, (1985) Basel, S. 2-3.
39. Friedrich Schleiermacher: *Vorlesungen aus dem Jahr 1826*, in: *Westermanns Pädagogische Beiträge* 2, 2 (1986), S. 46.
40. Eröffnung der Internationalen Franz-Rosenzweig-Konferenz in Kassel vom 7. bis 11. 1986, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 38 (Juni 1987), S. 30-31.
41. Schule und Ideologie, in: *Sozialist*, 13, 5 (Okt./Nov. 1988), S. 18-20.
42. Erich Heintel: *Grundriß der Dialektik*, Darmstadt 1984, in: *Philosophisches Jahrbuch* 94, 1 (1987), S. 210-204.
43. Hans-Dieter Klein: *Metaphysik und Geschichtsphilosophie*, Wien 1984, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 40, 1 (1987), S. 30-34.

44. Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Ein Arbeitsgespräch, in: *Beilage zu den Norderstedter Heften für Philosophie und Pädagogik*, 4, 1 (1989), S. 1-8.
45. Endre Kiss: *Der Tod der k. u. k. Weltordnung in Wien*, Wien 1986, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 42/1 (1989), S. 41-43.
46. Manfred Wetzel: *Dialektik als Ontologie auf der Basis selbstreflexiver Erkenntniskritik*, Freiburg/München 1986, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 96, 1 (1989), S. 181-186.
47. (gem. mit Johannes Weiß)  
Aufklärung und Ideologie. Ein Bericht, in: *Prisma. Zeitschrift der Gesamthochschule Kassel*, 45 (April 1991), S. 29-30.
48. Dieter Hassenpflug: *Natur und Industrie*, Frankfurt a.M. 1990, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 44, 2 (1991), S. 112-118.
49. Joachim Israel: *Sprache und Erkenntnis*, Frankfurt a.M. 1990, in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, 44, 2 (1991), S. 169-17
50. Die Wiedererweckung des Systemgedankens in der Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 46, 4 (1992), S. 616-620.
51. Yaacov Ben-Chanan: *Juden und Deutsche. Der lange Weg nach Auschwitz*, Kassel 1993, in: *Kassel Kulturell* 2 (Februar 1994), S. 26.
52. Kann nur ein Gott uns retten? Überleben als Globalutopie. Susanne Tölke im Gespräch mit Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, in: *Bayerischer Rundfunk. Schulfunk – Schulfernsehen* 4 (Dz. 1994) S. 20-21.
53. Aufhebung der Philosophie – wohin?, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 28 (1994), S. 63-68.
54. Franz-Rosenzweig-Gastprofessur an der Universität Gesamthochschule Kassel, in: „*Wege finden – Brücken bauen*“, Festschrift der Deutsch-Israelischen Gesellschaft Arbeitsgemeinschaft Kassel, Kassel 1995, S. 69-75.

55. Diskussion in Moskau 1991, in: *Teoria i ziznenniy mir cheloveka* (Theorie und Lebenswelt des Menschen), hg. v. Valentina Fedotowa, Moskau (Russische Akademie der Wissenschaften) 1995, S. 202-204.
56. Leonard H. Ehrlich, *Fraglichkeit der jüdischen Existenz. Philosophische Untersuchungen zum modernen Schicksal der Juden*, Freiburg/München 1993, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 4 (1995), S. 764-766.
57. Manfred Wetzel, *Praktisch-Politische Philosophie: Grundlegung*, Freiburg/München 1993, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102, 2 (1995), S. 426-428.
58. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hg. v. Walter E. Ehrhardt, 2 Bde. (Philosophische Bibliothek 445 a/b), Hamburg 1992, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXVI* (1994), Wien 1995, S. 164-167.
59. Cassirer und Heidegger, in: *Aletheia. Neues Kritisches Journal* 9/10 (1996), S. 32-34.
60. „Weissagung, die Gottes Handschrift trug.“ In memoriam Gertrud von den Brincken (unter dem Pseudonym: Wolf Eckhart), in: *Baltische Briefe*, Jg. 49, Nr. 7/8 (573/574) Juli – August 1996, S. 6-7.
61. Ein anregendes Nachschlagewerk, das eine Lücke schließt und Impulse für die Zukunft eröffnet, in: *Materialien zum Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Für Wolfgang Fritz Haug zum 60. Geburtstag*, hg. v. Frigga Haug und Michael Krätke, Hamburg (Argument) 1996, S. 176-178.
- 61a. *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, hg. v. Wolfgang Fritz Haug, Bd. 1 u. 2, Hamburg/Berlin 1994/95, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 31/32 (1996), S. 189-191
62. Begrüßung zur Eröffnung des Instituts, in: *Psychoanalyse im Spannungsfeld zwischen Klinik und Kulturtheorie*. Festschrift zur Eröffnung des Instituts für Psychoanalyse am 3. Juli 1996, hg. v. Marianne Leuzinger-Bohleber u.a., Kassel 1998.

63. Judith Jánoska, Martin Bondeli, Konrad Kindle, Marc Hofer, *Das „Methodenkapitel“ von Karl Marx*, Basel 1994, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau* 31/32 (1996), S. 191-195.
64. Eine Fundgrube für die Schelling-Forschung wird erschlossen (zu F.W.J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813*), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVIII (1996), S. 205-208.
65. Schellings erster Schritt in die Naturphilosophie (zu F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe I, 5 und Ergänzungsband 5-9*), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVIII (1996), S. 209-213.
66. Siegbert Peetz: *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79. Bd. (1997), S. 230-232.
67. Maciej Potępa: *Schleiermachers hermeneutische Dialektik*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 50,4 (1997), S. 355-357.
68. „Schauplatz ist die Seele. Zur Rückkehr deutschbaltischer Literatur nach Lettland“ (unter dem Pseudonym: Wolf Eckhart), in: *Baltische Briefe*, Jg. 51, Nr. 9 (599) September 1998, S. 5.
69. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie. Nachschrift der letzten Münchener Vorlesungen 1841*, hg. v. A. Roser u. H. Schulten (Schellingiana 6), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), S. 244-246.
70. Christian Danz, *Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings* (Schellingiana 9), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), S. 246-248).
71. Wolfgang Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXX (1998), S. 248-252.

72. Hassan Givsan, *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Würzburg 1998 und Hassan Givsan, *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den 'Fall Heidegger' korrumpieren lassen*, Würzburg 1998, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 106. Jg. Hb (1999), S. 505-511.
73. Eine Stadt und „ihre Dichterin“. Tukums erinnert sich an Gertrud von den Brincken (1892-1982) (unter dem Pseudonym: Wolf Eckart), in: *Baltische Briefe*, Jg. 52, Nr. 6 und 7/8 (608 und 609/610) Juni und Juli/August 1999, S. 4 und 5.
74. Hegel – Erfüllung und Ende der ersten Philosophie, in: *anatomie und idee. Vom Leben zur Idee zum Leben* (die werkstatt-Schriften), Berlin 1999, S. 84-86.
75. Dankesrede zur Verleihung des Bundesverdienstkreuzes am 20. Juli 1999, in: *Prisma. Zeitschrift der Universität Gesamthochschule Kassel* 60 (Februar 2000), S. 61-63.
76. Grübeleien über die Zufälle unserer Begegnungen, in: *Schwendter 60 Jahre*, hg. Marga Mitterhuber u. Tilo Klöck, Neu-Ulm (AG-SPAK) 2000, S. 58-67.
77. Die bleibende Herausforderung des Denkens von Franz Rosenzweig, in: *Mappe des Erinnerens für Prof. Dr. Yaacov Ben-Chanan aus Anlaß seiner Verabschiedung als Honorarprofessor für Jüdische Geschichte, Kultur und Bildung*, Kassel (Fachbereich Erziehungswissenschaft/Humanwissenschaften) 2000.
78. Franz Rosenzweig – Kurzer Abriss seines Lebens mit Bezügen zu seinen Freunden, die sein Denken prägten, in: *«Fast trifft es zu, daß die Geschichte meines Denkens die Geschichte meiner Freundschaften ist.» A Festschrift dedicated and presented to Prof. Dr. Harold Stahmer on the Occasion of his 72th Birthday*, edited by Michael Gormann-Thelen and Paula Stahmer, Gainesville, Florida 2001. Hand over on August 7, 2001.
79. Das soziale Gewissen Skandinaviens. Zum Tode von Prof. Dr. Joachim Israel (unter dem Sigel „wes“), in: *Publik. Kasseler Hochschulzeitung*, 24. Jg. 5. Nr. (12. Juni 2001), S. 5.

80. Engagement für Frieden und Sicherheit. Rafael Rosenzweig starb am 2. Dezember, in: *Publik. Kasseler Hochschulzeitung* (22.1.2002) S. 5.
81. Erich Heintel: *Gesammelte Abhandlungen*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXIII (2001), S. 241-247.
82. Marx als Philosoph (Marx in Soho), in: *SPW – Zeitschrift für Sozialistische Politik und Wirtschaft*, H 126/4 (Juli-August 2002), S. 38-39.
83. Weitere Puzzlesteinchen aus den Überbleibseln des Schelling-Nachlasses (Sammelbesprechung), in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXIV (2002), S. 255-259.
84. Verstehen und Verständigung – Ein Grundproblem der interkulturellen Philosophie, in: *XXI. World Congress of Philosophy – Philosophy Facing World Problems. Abstracts*, Istanbul 2003, S. 353-354.
85. Wir werden seine Stimme vermissen. Zum Tode des Rosenzweig Professors Emil Fackenheim, in: *Publik. Kasseler Hochschulzeitung*, 26/7 (21.10.2003), S. 5
86. Michael Rudolphi: *Produktion und Konstruktionen. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXV (2003), S. 290-295.
87. Ein Pionier des jüdischen-christlichen Dialogs. Zum Tod von Rabbiner Albert H. Friedlander, in: *Publik. Kasseler Hochschulzeitung*, 27. Jg. 7. Nr. (19. 10. 2004), S. 5.
88. Rainer E. Zimmermann: *System des transzendentalen Materialismus*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXVI (2004), Wien 2005, S. 262-265.
89. Tanja Gloyna: *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXVI (2004), Wien 2005, S. 265-267.
90. Rosenzweig, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. XXII, Berlin 2005, S. 86-87.

91. Vorwort zu *Emil L. Fackenheim Memorial*, Sonderdruck aus: *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*. *Internationaler Kongreß Kassel 2004*. Bd. I: Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos, hg. von Wolfdietric Schmied-Kowarzik, Freiburg/München 2006, S. 599-600.
92. Zvi Rosen: *Interkulturalität im Denken Max Horkeimers* (Interkulturelle Bibliothek 109), in: *Philosophischer Literaturanzeiger*, Bd. 59, H 3/4 (2006), S. 259-260.
93. Mit Kassel verbunden. Zum Tod von Rivka Horwitz, in: *Publik. Kasseler Hochschulzeitung*, 30. Jg. 2. Nr. (6. 2. 2007), S. 5.
94. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-Kritische Ausgabe I, 9/1-2, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVIII* (2006), Wien 2007, S. 327-331.
95. Thomas Bach/Olaf Breidbach (Hg.), *Naturphilosophie nach Schelling*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXVIII* (2006), Wien 2007, S. 331-333.
96. Werner J. Cahnman, *Jews & Gentiles und Deutsche Juden*, in: *Sociologia Internationalis* 44, 1 (2006), Berlin 2007, S. 155-158.
97. Joachim Christian Horn, *Hegel besser verstehen* und Joachim Christian Horn, *Vernunft und Seele*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 60, 4 (2007), S. 322-324.
98. „Über viele Umwege wieder zurück nach Kassel“, in: Eva M. Schulz-Jander, *Von Kassel nach Haifa. Die Geschichte des glücklichen Juden Hans Mosbacher. Erzählt von seinem Sohn Benyamin Maoz*, Kassel (euregioverlag) 2008, S. 10-11.
99. Zur Wiederkehr des 50. Todestags von Walther Schmied-Kowarzik, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXIX* (2007), Wien 2008, S. 197-199.

100. Gegenläufige Interpretationen zu Schellings Philosophie: Motokiyo Fukaya, *Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie (1794-1800)* und Martin Blumentritt, *Begriff und Metaphorik des Lebendigen. Schellings Metaphysik des Lebens 1792-1809*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXIX* (2007), Wien 2008, S. 201-205.
101. F.W.J Schelling: *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1849*, hg. von Martin Schraven, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XXXIX* (2007), Wien 2008, S. 206-208.
102. *Bildung und Ausbildung in der Krise. Diagnose und Empfehlungen aus philosophischer Sicht. Gespräche mit Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Heinz Paetzold, Raúl Fernet-Betancourt, Hans-Georg Flickinger*, eingef. u. hg. von Marlene Montes de Sommer, Kassel 2008, S. 13-28.
103. Mach Scandal, in: *Ernst Mach's Philosophy. Pro and Con. With Contributions by Brentano, Carnap, Einstein, Husserl, Lenin, Mach, Planck, Popper and others*, Eds. John T. Blackmore, Ryoichi Itagaki, Setsuko Tanaka, Bethesda and Tokyo (Sentinel Open Press) 2009, S. 171-174.
104. „Rosenzweig – Die Familie“ und „Rosenzweig, Franz“, in: *Kassel Lexikon*, 2 Bde., hg. von der Stadt Kassel, Kassel 2009, Bd. 2, S. 174-175.
105. (Rezension) Werner J. Cahnman, *Social Issues, Geopolitics, and Judaica*, in: *Sociologia Internationalis*, 46, 2 (2008), Berlin 2009, S. 271-274.
106. Unser Dekanat 1996/97, in: *Erika Spangenberg zur Verabschiedung*, Festmappe Kassel 2010, S. 26-29.
107. Die Philosophie als Wegweiser, in: *Philosophischer Wegweiser*, hg. von Lukas Trabert, Freiburg/München (Alber) 2010, S. 172-173.
108. Die Philosophie als Mittlerin zwischen Kulturen und Religionen, in: *Gedanken zur Zeit. Vorträge im rotarischen Jahr 2011/2012*, hg. von Michael Paulitsch, Rotarier Warendorf, S. 1-11.

109. (Rezension) Moritz Fischer: Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu“ mit ihren transnationalen Verflechtungen, in: *polylog* 27 (2012), S. 140-141.
110. (Rezension) Pädagogik als Teilaufgabe gesellschaftlicher Praxis. Über Armin Bernhard: Allgemeine Pädagogik auf praxisphilosophischer Grundlage, in: *Sozialwissenschaftliche Literatur Rundschau*, Jg. 35, H. 64 (2012), S. 51-57.
111. Zum 100. Geburtsjahr des österreichischen Philosophen und Pädagogen Josef Derbolav, in: *Transzendentalphilosophie. Möglichkeiten und Grenzen (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIV / 2012)*, S. 176-178.
112. (Rezension) Die vergessene Sinnbestimmung der Freiheit: Hans-Joachim Friedrich, *Der Ungrund der Freiheit im Denken von Böhme, Schelling und Heidegger*, in: *Transzendentalphilosophie. Möglichkeiten und Grenzen (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIV / 2012)*, S. 179-183.
113. (Rezension) Diego Fonti, *Levinas und Rosenzweig. Das Denken, der Andere und die Zeit* mit Rückverweisen auf: Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung. Einführung in das Denken Franz Rosenzweigs und: Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, in: *Transzendentalphilosophie. Möglichkeiten und Grenzen (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLIV / 2012)*, S. 184-190.
114. (Rezension) Friedrich Voßkühler: *Subjekt und Selbstbewusstsein und Etwas Fehlt! Bildung zwischen persönlicher Sinnsuche und sozialer Emanzipation*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* Bd. 66, H. 3 (2013), S. 262-270.
115. (Rezension) Beat Dietschy/Doris Zeilinger/Rainer Zimmermann (Hg.), *Bloch-Wörterbuch*, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.), *Existenzphilosophie. Anspruch und Kritik einer Denkform (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLV 2013)*, Wien (nap) 2014, S. 162-167.

116. Schmied-Kowarzik, Walther, in: Uwe Wolfradt/Elfriede Billmann-Mahecha/Armin Stock (Hg.), *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933-1945. Ein Personenlexikon, ergänzt um einen Text von Erich Stern*, Wiesbaden: Springer 2015, S. 405-406.
117. (Rezension) Peter Engelmann, *Dekonstruktion. Jacques Derridas semiotische Wende der Philosophie*, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.), *Geschichtsphilosophie. Stellenwert und Aufgabe in der Gegenwart (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLVI 2014)*, Wien: new academic press 2015, S. 121-124.
118. (Rezension) Sebastian Schwenzfeuer, *Natur und Subjekt. Die Grundlegung der schellingschen Naturphilosophie*, in: Rudolf Langthaler/Michael Hofer (Hg.), *Geschichtsphilosophie. Stellenwert und Aufgabe in der Gegenwart (Wiener Jahrbuch für Philosophie XLVI 2014)*, Wien: new academic press 2015, S. 125-127.
119. Franz Rosenzweigs philosophische und politische Jugendschriften. Zu 4 Büchern von Wolfgang D. Herzfeld, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XLVII (2015)*, Wien 2016, S. 142-148.
120. Tragik eines Missverständnisses. Katrin Neuhold: *Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie XLVII (2015)*, Wien 2016, S. 149-156.
121. (Rezension) Matthias Mayer, *Objekt-Subjekt. F.W.J. Schellings Naturphilosophie als Beitrag zu einer Kritik der Verdinglichung*, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 324, 59. Jg. H. 4 (2017), S. 567-569.

## F. Online papers

## Bücher

*Das dialektische Verhältnis von Theorie und Praxis in der Pädagogik*,  
(Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 1), Kassel 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2008062622228>

*Anfänge bei Hegel*, hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Heinz Eidam,  
(Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 2), Kassel 2009

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2009071428768>

(gemeinsam mit Hans Immler)

*Marx und die Naturfrage. Ein Wissenschaftsstreit um die Kritik der politischen Ökonomie*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 4), Kassel 2011

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2012010340150>

*Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, hg. von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik und Helmut Schneider, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 5), Kassel 2012

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2013010342342>

*Sinn und Existenz in der Spätphilosophie Schellings und andere Schellingiana*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 7), Kassel 2016

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2017052252548>

## Abhandlungen

„Schellings Idee einer Naturphilosophie“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008092324036>

„Die unterschiedlichen Akzente in der intellektuellen Anschauung“

<http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/spip.php?article123>

„Annäherungen an Höningswalds transzendentalanalytische Systematik der Philosophie“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008092223924>

„Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung*“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008092224023>

„Rosenzweigs Heimkehr nach Kassel in Briefen“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2007021917232>

„Karl Marx als Philosoph der menschlichen Emanzipation“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008081323266>

„Karl Marx as a Philosopher of Human Emancipation“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008092524093>

„Die Praxis und das Begreifen der Praxis. Thesen zu den Thesen ad Feuerbach von Karl Marx“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008092524080>

„Die Kernstruktur der Dialektik der gesellschaftlichen Praxis“, aus: Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie, Freiburg/München 1981, S. 87-117

<http://www.praxisphilosophie.de/schmkgdp.pdf>

„Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation“, in: *Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation*, hg. von Horst Müller, Norderstedt 2010, S. 58-77

[http://www.praxisphilosophie.de/schmiedkowarzik\\_praxisphilosophie\\_praxis2010.pdf](http://www.praxisphilosophie.de/schmiedkowarzik_praxisphilosophie_praxis2010.pdf)

„The Understanding of Foreign World Interpretations“ International Yearbook of Aesthetics, Vol. 3, 1999: Aesthetics and Philosophy of Culture, ed. by Heinz Paetzold

<http://www2.eur.nl/fw/hyper/IAA/index.htm>

„Die Formen des Geistes. Zur bewusstseinsanalytischen Philosophie von Walther Schmied-Kowarzik“

<https://kobra.bibliothek.uni-kassel.de/handle/urn:nbn:de:hebis:34-2008092324045>

„Selbstdarstellung“ (1999)

<http://phaidon.philo.at/asp/wschmied-kowarzik.htm>

„Interview“ – Vox Paedagogica Online (2009)

<http://bbf.dipf.de/digitale-bbf/vox-paedagogica-online/personen/schmied-kowarzik/schmied-kowarzik.html>

#### Festschriften:

Heinz Eidam, Frank Hermenau und Dirk Stederoth (Hg.), *Kritik und Praxis. Zur Problematik menschlicher Emanzipation. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 60. Geburtstag*, Lüneburg (zu Klampen) 1999.

Rudolf Messner (Hg. in Zusammenarbeit mit Frank Hermenau), *Wolfdietrich Schmied-Kowarzik – Akademischer Abschied am 2. Februar 2007*, Kassel (kassel university press) 2007.

<http://www.upress.uni-kassel.de/online/frei/978-3-89958-337-3.volltext.frei.pdf>

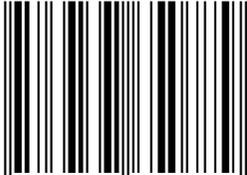
Helmut Schneider und Heinz Paetzold (Hg.), *Schellings Denken der Freiheit. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 70. Geburtstag*, (Kasseler Philosophische Schriften – Neue Folge 3), Kassel (kassel university press) 2010.

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2010082334255>

Helmut Schneider und Dirk Stederoth (Hg.), *Dialektik und Dialog. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum 80. Geburtstag*, Kassel (kassel university press) 2019.



ISBN 978-3-7376-5077-9



9 783737 650779 >