

Zeitschrift für Kulturphilosophie

Herausgegeben von Ralf Konersmann,
John Michael Krois und Dirk Westerkamp

Wissenschaftlicher Beirat

Andrea Allerkamp | Iris Därmann | Michael
Diers | Christian Emden | Michael Hampe |
Achim Landwehr | Susanne Lüdemann |
Dieter Mersch | Edgar Pankow | Birgit Recki
Ulrich Johannes Schneider und Philipp
Stoellger

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie widmet
sich der Schnittstelle zwischen Philosophie
und Kulturwissenschaften.

Entscheidend ist das Vorhaben, »Kultur« als eigenständiges Konzept zu begründen – also nicht bloß als Sammelname oder Themenfeld. Dementsprechend ist die Zeitschrift für Kulturphilosophie ein Forum für Beiträge, die den Begriff der Kultur als genuin philosophischen Gegenstand begreifen und zur Profilierung des Kulturellen und seiner Paradigmatik beitragen wollen. Der Kulturwirklichkeit ebenso verpflichtet wie der Anstrengung des Begriffs, muß die Kulturphilosophie und muß auch die Zeitschrift als ein offenes Projekt angelegt werden. Als aktuelles, den Nachbarfächern gegenüber aufgeschlossenes Unternehmen versteht sich die Kulturphilosophie zugleich von ihren Grenzen her und öffnet sich einem Reflexionsraum, den sie mit der Ideen- und Wissensgeschichte, der Kultursemiotik und den *cultural studies* teilt.

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Ralf Konersmann
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4043
Fax: +49 431 880 5261
konersmann@philsem.uni-kiel.de

Prof. Dr. John Michael Krois
Institut für Philosophie
Unter den Linden 6, D-10099 Berlin
Tel: +49 30 2093-2146
Fax: +49 30 2093-2547
kroisjoh@cms.hu-berlin.de

Prof. Dr. Dirk Westerkamp
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 2240
Fax: +49 431 880 5261
westerkamp@philsem.uni-kiel.de

Redaktion

Nikolai Mähl
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4045
Fax: +49 431 880 5261
redaktion-zkph@philsem.uni-kiel.de

Praktikanten dieser Ausgabe:
Luisa Leeseemann | Maren Cöster
Kristin Steenbock

Bezugsbedingungen

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie erscheint zweimal jährlich (im Mai und im November) mit rd. 200 Seiten pro Heft. Der Ladenpreis beträgt im Abonnement EUR 68.00 für zwei Hefte (Versand Inland EUR 4.00; Ausland EUR 9.00). Das Einzelheft kostet EUR 38.00. Kündigungen des Abonnements sind mit einer Frist von 6 Wochen zum Jahresende möglich. ISSN 09395512. Ihr Abonnement bestellen Sie bitte per Mail unter vertrieb@meiner.de

Felix Meiner Verlag, Richardstraße 47,
D-22081 Hamburg, Tel. +40/29 87 56-0
e-mail: info@meiner.de
www.meiner.de. Printed in Germany.

ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE

herausgegeben von

Ralf Konersmann
John Michael Krois
Dirk Westerkamp

Band 4 | Jg. 2010 | Heft 2

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALTSVERZEICHNIS

| | |
|-----------------|-----|
| Editorial | 175 |
|-----------------|-----|

| | |
|---|-----|
| Statement on the future of philosophical journals with regard to the <i>European Reference Index for the Humanities</i> (ERIH) | 177 |
|---|-----|

Schwerpunkt: Vico

| | |
|---|-----|
| Jürgen Trabant <i>coltura – mondo civile – scienza nuova</i> <i>Oder: Was für eine Kultur-Wissenschaft ist</i> <i>Vicos Neue Wissenschaft?</i> | 179 |
|---|-----|

| | |
|---|-----|
| Thomas Gilbhard <i>Nova scientia tentatur</i> <i>Die Metaphysik und ihre kulturphilosophische Wendung bei Vico...</i> | 195 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Anne Eusterschulte <i>Wahrheit und Gewißheit</i> <i>Kulturgeschichte und Erkenntnistheorie bei Giambattista Vico</i> | 211 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Peter König <i>Zum Verhältnis von poiesis und praxis in Vicos Scienza Nuova</i> | 239 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Daniel Strassberg <i>Die paranoische Konstruktion moderner Subjektivität</i> <i>Zu Vicos Kritik am cartesianischen Ego</i> | 263 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Johann Kreuzer <i>Die Sinnlichkeit der Sprache</i> | 285 |
|---|-----|

Relektüren

| | |
|--|-----|
| Mechthild Hetzel/Andreas Hetzel <i>»Damit ein Anfang sei...«</i> <i>Hannah Arendt über Verzeihen und Versprechen</i> | 303 |
|--|-----|

| | |
|---|-----|
| Gerhard Schweppenhäuser <i>Überlegungen zum Bildbegriff der Kritischen Theorie</i> | 319 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| Christine Blättler | |
| <i>Zum Ort der Technik im Politischen</i> | |
| <i>Walter Benjamins Begriff der Phantasmagorie</i> | 337 |

Dokument

| | |
|--|-----|
| Johan Ludvig Heiberg | |
| <i>Volk und Publikum</i> | 349 |
| Hjördis Becker | |
| <i>Heibergs »Volk und Publikum«</i> | |
| <i>Die Menschenmenge und die Aufgabe des Intellektuellen</i> | 359 |

Kritik

| | |
|--|-----|
| Ralf Becker | |
| <i>Philosoph für die Welt</i> | |
| <i>Zur Kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas</i> | 369 |
| Käte Meyer-Drawe | |
| <i>Auch das Licht der Aufklärung wirft Schatten</i> | |
| <i>Elisabeth Badinter zu Ohnmacht und Allmacht von Erziehung</i> | 372 |
| Birger P. Priddat | |
| <i>Satirisch, theatralisch, untheoretisch</i> | |
| <i>Paul Lafargues Geschichte des goldenen Kalbes</i> | 374 |

| | |
|------------------|-----|
| Kurzkritik | 376 |
|------------------|-----|

| | |
|------------------------------|-----|
| Autorinnen und Autoren | 383 |
|------------------------------|-----|

EDITORIAL

In der Kulturphilosophie ist Giambattista Vico kein Unbekannter. Doch der Nimbus seines Namens steht in einem eigentümlichen Mißverhältnis zur tatsächlichen Rezeption seines Denkens. Das jedenfalls gilt für die hiesige Forschungslandschaft, der im Ausland Vico-Institutionen etwa in Italien, Amerika und Spanien oder Fachzeitschriften wie der *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, die *New Vico Studies*, die *Cuadernos sobre Vico* gegenüberstehen. Es erscheint uns daher an der Zeit, dem Denken des Autors der *Scienza Nuova* ein eigenes Themenheft zu widmen und zur internationalen Diskussion aufzuschließen.

Vicos Attraktion für die Kulturphilosophie liegt auf der Hand. Die *Scienza Nuova* verschränkt kulturgeschichtliche, erkenntnistheoretische und sprachphilosophische Motive in einer Weise, die vor allem auf gegenwärtige kultursemiotische Ansätze Anziehungskraft ausübt. Wer Kultur als vermittelten Symbol- und Zeichenprozeß verstehen will, für den bildet »Vicos Sematologie« (Jürgen Trabant) den vielleicht entscheidenden Herkunftskontext. Verständlicherweise liegt darin immer auch die Gefahr ahistorischer Vorläuferschaftszuschreibungen, deren Beliebigkeit weder kulturphilosophischer Theoriebildung noch der Vico-Interpretation helfen dürfte. Dem sucht die Vico-Forschung nicht nur durch ihre relative Unauffälligkeit, sondern vor allem durch die methodische Vermittlung von exegetischer Anstrengung und behutsamer Aktualisierung zu entgehen.

Dieses Vorgehen sollte auch die kulturphilosophische Relektüre Vicos anleiten. Seine erkenntnis-, kultur- und sprachphilosophischen Einsichten sind weder von ihrem geschichtlichen Ort abzulösen noch von der neuzeitlichen Metaphysik, die sie bestimmt. Aus diesem Grund fragen die ersten Beiträge dieses Hefts nicht zufällig nach dem spezifischen Charakter der »Kulturwissenschaft« Vicos. Inwieweit seine »neue Wissenschaft« überhaupt eine Kulturwissenschaft ist, prüft Jürgen Trabant entlang der Konzepte von »*coltura*«, »*mondo civile*« und »*scienza nuova*« und verteidigt Vicos Werk gegen voreilige Vereinnahmungen von kulturwissenschaftlicher Seite. Gegen solche Versuche sperrt sich schon der philosophische und geschichtliche Kontext der *Scienza Nuova*, den der Aufsatz von Thomas Gilbhard in eine bestimmte Tradition der Geistmetaphysik einordnet, um deren kulturphilosophische Wendung der Metaphysik in ihrem Kontext zu beleuchten.

Nun hatte die neuzeitliche Metaphysik seit Bacon dem »sich selbst überlassenen Geist« eine nicht mehr nur sich selbst überlassene Natur an die Seite gestellt und mit dem Wissen über die Natur auch neue Formen des Könnens und Machens gewonnen. Anne Eusterschulte geht in ihrem Beitrag dem erkenntnistheoretischen und kulturphilosophischen Gehalt des berühmten Vico-Axioms nach

und diskutiert seine Konsequenzen für das Wahrheits- und Wissenschaftsverständnis der *Scienza Nuova*. Das Axiom ist alles andere als philosophisch folgenlos. Denn die Konvertibilität des Wahren (*verum*) mit dem Gemachten (*factum*) wirft, wie Peter König in seinem Beitrag darlegt, die Frage nach dem Verhältnis Vicos zu der älteren aristotelischen Unterscheidung von Praxis und Poiesis auf, die zugleich eine Frage nach dem handelnden und hervorbringenden Subjekt ist.

Klassisch cartesianisch gesprochen bringt dieses Subjekt durch den methodischen Zweifel zunächst einmal nichts anderes als sich selbst in Form einer *res cogitans* hervor. Daß eine solche Konstruktion des Ego einseitig subjektzentrische Konsequenzen zeitigt, die mit Vicos Denkansatz unvereinbar sind, sucht Daniel Strassberg an dessen anticartesianischer Signatur offenzulegen. Es wundert nicht, daß sich eine ähnliche metaphysische Kritik metaphysischer Fixierungen auch in Vicos Sprachdenken finden läßt, dessen unhintergebar sinnliche Dimension Johann Kreuzer darlegt, um es der Tradition mentalistischer und instrumentalistischer Sprachauffassungen zu entziehen.

Es versteht sich, daß die Beiträge dieses Schwerpunktthemas keine kanonische Vico-Deutung zu etablieren trachten. Sie wollen auf die methodische Geschlossenheit und systematische Ergiebigkeit eines Denkens aufmerksam machen, dessen Potential noch keineswegs ausgeschöpft scheint.

Die Herausgeber danken Thomas Gilbhard für seine Initiative und Mitarbeit an diesem Themenschwerpunkt.

Ralf Konersmann

John Michael Krois

Dirk Westerkamp

SCHWERPUNKT

Jürgen Trabant

coltura – mondo civile – scienza nuova

Oder: Was für eine Kultur-Wissenschaft ist Vicos Neue Wissenschaft?

1. *coltura* – Kultur

[...] la gran selva antica della terra, a cui Ercole [...] diede il fuoco e la ridusse a coltura. (SN 3)

der große alte Wald der Erde, den Herkules in Brand steckte und dem Ackerbau zuführte.

[...] la selva nemea, a cui Ercole diede il fuoco per ridurla a coltura. (SN 4)

der nemeische Wald, den Herkules in Brand setzte, um ihn dem Ackerbau zuzuführen.

[...] tali Ercoli domarono le prime terre del mondo e le ridussero alla coltura. (SN 14)

solche Herkulesse zähmten die ersten Felder der Welt und führten sie dem Ackerbau zu.¹

Coltura ist in Vicos *Scienza Nuova* eindeutig nur der Ackerbau. Und *coltura* kommt in dem großen Buch immer nur – und zwar elfmal – im Verbgefüge *ridurre a coltura* vor, »dem Ackerbau zuführen«.² In Vicos Narration der Entfaltung des menschlichen Lebens auf der Erde steckt der erste starke Mann der Urwelt –

1 Ich zitiere die *Scienza Nuova* von 1744 (SN) nach der in der Vico-Literatur üblichen Absatz-Zählung von Nicolini. Giambattista Vico, *Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Neapel (Napoli) 1744.

2 Das wissen wir deswegen so genau, weil die Vico-Forschung über den einfach unverzichtbaren Konkordanzen-Band von Veneziani verfügt (*Giambattista Vico. Principj di Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Concordanze e indici di frequenza dell'edizione Napoli 1744*, hrsg. von Marco Veneziani, Florenz (Firenze) 1997).

Herkules – den Ur-Wald in Brand und führt ihn damit dem Ackerbau, der *coltura*, zu. Damit zähmt Herkules die Wildheit der Welt, das Verb *domare*, »zähmen«, erscheint ebenfalls im Kontext dieser *reductio ad culturam*. Die Brandrodung der Wildnis, die Zähmung des großen alten Waldes der Welt (*la gran selva antica della terra*), ist der Austritt des Menschen aus der Tierheit. Das *ridurre a coltura* ist der erste Schritt des frühen Menschen in das, was wir Modernen »Kultur« nennen und was Vico aber den *mondo civile* nannte. Das Wort »Kultur« kennt Vico nicht.

2. *mondo civile*

Daß es das Wort »Kultur« nicht gibt bei dem, der gerade wieder einmal als »Gründervater aller Kulturwissenschaft«³ wiederentdeckt wurde, scheint mir keine triviale Bemerkung zu sein. *Mondo civile* entspricht natürlich dem, was wir heute »Kultur« im weitest denkbaren Sinne – als Ensemble aller vom Menschen geschaffenen Dinge – nennen können. Aber der Ausdruck *mondo civile* akzentuiert eben »Kultur« doch auf eine ganz spezifische Weise. Zunächst steht der *mondo civile* im Gegensatz zum *mondo naturale*, zur natürlichen Welt. Von Anfang an stellt Vico diese beiden Welten schärfstens gegenüber – immer begleitet von einer Polemik gegen die Philosophen, die bisher nur den *mondo naturale* betrachtet hätten. Aber dann enthält der Ausdruck *civile* eben doch eine ganz bestimmte, vielleicht am besten »juristisch« zu nennende Perspektive auf diese der natürlichen Welt gegenüberstehende Welt des Menschen.

Mondo civile ist im Deutschen nicht leicht wiederzugeben, und die Übersetzung dieses zentralen Ausdrucks präjudiziert die gesamte Deutung des Werkes. Vico ist ein etymologisch denkender Schriftsteller. Daher ist *civile* für ihn natürlich das italienisch-lateinische Adjektiv zu *cives*, *civitas*, die in Vicos italienisch-lateinisch-griechischem Sprachhorizont auf griechisch *polis*, *polites*, *politikos* verweisen. Den lateinischen und griechischen Wörtern entsprechen viele deutsche Möglichkeiten: »Burg, Bürger, bürgerlich« – »Stadt, Städter, städtisch« – »Staat, Staatsbürger, staatsbürgerlich« – »Gesellschaft, Geselle, gesellschaftlich, gesellig«, aber natürlich auch »politisch« oder durchaus auch »zivil«. Hobbes, einer der wichtigen (negativen) Bezugsautoren Vicos, hatte *De cive* (»Vom Bürger«) geschrieben, womit er den Menschen als Mitglied eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses (im Gegensatz zum natürlichen Menschen: *De corpore* und *De homine*) meinte. »Zivil« und »zivile Welt« wäre aber im Deutschen ungewöhnlich an dieser Stelle, das Wort hat sich ja tatsächlich auf Umgangsformen und Kleidung und auf einen Teil des Rechts (Zivilrecht) spezialisiert.

3 Friedrich Adolf Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, München 2000, 29.

Vico stellt gleich am Anfang der *Scienza Nuova* (SN 2) den *mondo civile* der Natur wegen einer fundamentalen Eigenschaft des Menschen entgegen, die bisher von den Philosophen übersehen worden sei (*nol contemplarono*): Die Haupteigenschaft der Natur der Menschen sei es nämlich, daß sie *socievoli*, gesellig, seien. Diese gesellige Natur sei das, was den Menschen am eigensten sei: »*la parte più propria degli uomini*«. Das ist Vicos erste Aussage über den Menschen in der *Scienza Nuova*. Da dieser Gedanke des geselligen Wesens und der gesellschaftlichen Organisation in Vicos Beschreibung des *mondo civile* so eindeutig im Vordergrund steht, würde ich am ehesten für »gesellschaftliche Welt« als Übersetzung für *mondo civile* plädieren. »Gesellschaftlich« klingt sehr modern, soziologisch; das Wort »gesellschaftlich« kommt aber im 18. Jahrhundert auf, wäre also durchaus nicht anachronistisch. Auch »politische Welt« wäre natürlich möglich, denn selbstverständlich ist die Feststellung des geselligen Wesens der Menschen ein Echo des *zoon politikon* aus der *Politik* von Aristoteles. Aber Vico kennt auch das Adjektiv *politico*, so daß man »politisch« besser für die Vorkommnisse von *politico* reserviert, z.B. gerade wo er – wie hier am Anfang der *Scienza Nuova* – Herkules als den *eroe politico*, den »politischen Helden«, bezeichnet (SN 3). Durch die Rodung des Waldes, die Vico als prototypische Aktion gegen die Wildheit der Welt immer wieder hervorhebt, ermöglicht Herkules die Gründung der *polis*.

3. kulturell

Aber natürlich wäre auch »kulturelle Welt« nicht falsch. Zumal das Wort *coltura* etymologisch ja die erste »kulturelle« Handlung des Menschen bezeichnet: Die Rodung des wilden Waldes für die *coltura* ist die Urhandlung des »politischen Helden«, der damit die Grundlage für die Kultur bereitet. Herkules, die allegorische Figur für die materielle Bearbeitung der Natur, ist einfach die Basis des *mondo civile*. Er wird daher von Vico auch als erster der beiden Grund-Helden des *mondo civile* genannt: Zunächst muß einmal materiell der Boden bereitet werden für die Kultur: Wo Wildnis war, muß *coltura* hin.

Daß der Ackerbau die Grundlage für die Kultur ist, daß *coltura* die Basis von Kultur ist, zeigt augenfällig die berühmte allegorische bildliche Darstellung, die Vico seinem Buch voranstellt:



»Dipintura« der Scienza Nuova (Napoli 1730)

Aus dem Ur-Wald, der sich dunkel hinter dem Altar auftürmt, aus der »*gran selva di questa terra*« (SN 13), das heißt aus dem Ort der Wildheit überhaupt, ragt ein Pflug, der sich gleichsam unter den Altar schiebt und diesen trägt. Der Pflug ist das Ur-Instrument der *coltura* und damit auch der Kultur. Der Pflug, die Agrikultur, ist die Basis für den Altar, für die Religion, die den *mondo civile* trägt und damit die Grundinstitutionen des menschlichen Zusammenlebens: Ehe, Totenbestattung und den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele.

Eine Schrifttafel setzt die Linie des Pfluges fort und verlängert die Agri-Kultur gleichsam auf die »Kultur« im modernen, eingeschränkten Sinne, auf die Welt der Sprachen und Buchstaben (*lingue e lettere*). Die Schrifttafel ruht ihrerseits auf einer korinthischen Säule, welche die Modernität symbolisiert, weil sie die neueste der Säulenordnungen ist. Sie verweist auf die letzte Phase der menschlichen Kultur und der Entwicklung der Zeichen. Homer, dem die Tafel gegenüberliegt, steht für den früheren Zustand, sofern er eine noch buchstabenlose Phase der Kultur-entwicklung darstellt:

La tavola mostra i soli principi degli alfabeti e giace rimpetto alla statua d'Omero, perché le lettere, come delle greche si ha dalle greche tradizioni, non si rituovarono tutte a un tempo; ed è necessario ch'almeno tutte non si fussero ritrovate nel tempo d'Omero, che si dimostra non aver lasciato scritto niuno de' suoi poemi. (SN 23)

Die Tafel zeigt nur die Anfänge der Alphabete und liegt der Statue Homers gegenüber; denn die Buchstaben – wie wir von den griechischen aus der griechischen Überlieferung wissen – wurden nicht alle zur selben Zeit erfunden; und man muß annehmen, daß sie zumindest zur Zeit Homers noch nicht alle erfunden waren, da wir zeigen, daß er keines seiner Gedichte schriftlich hinterlassen hat.

Coltura (Pflug) und (Sprach- und Schrift-)Kultur (Buchstabentafel, Säule, Homer) verweisen also in dieser Darstellung metonymisch aufeinander.

Dennoch wäre der Ausdruck »kulturelle Welt« für *mondo civile* in zweierlei Hinsicht unpassend: Einerseits wäre er ein eklatanter sprachlicher Anachronismus, da das Wort »kulturell« erst im 20. Jahrhundert aufkommt und damit eine Modernität vorspiegeln würde, die dem Text aus dem 18. Jahrhundert nicht angemessen ist. Andererseits wäre »kulturelle« Welt insofern nicht präzise, als das »Kulturelle« im modernen Sinne ja eher nur *einen Aspekt* des *mondo civile* bezeichnet als den *mondo civile* insgesamt. Dies ist z.B. der Fall, wenn Kittler⁴ ein »Geviert« von Natur, Technik, Gesellschaft und Kultur aufruft, bei dem die »Kultur« von der »Gesellschaft« unterschieden wird. Der *mondo civile* umfaßt bei Vico

4 Vgl. Kittler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 15.

aber eindeutig das Juristisch-Politische und das »Kulturelle«: Die großen Provinzen des *mondo civile* sind: *governi, lingue* und *giurisprudenze*, also politische Organisationsformen, semiotische Weltbemächtigungsformen und politisch-juristische Theorien. Im vierten Buch fächert Vico diese Gebiete auf: *nature, costumi, diritti naturali, governi, lingue, caratteri, giurisprudenze, autorità, ragioni, giudizj, sette di tempi*, das heißt er betrachtet Regierungsformen, Rechtsformen, Gebräuche, Mentalitäten, Zeichen, Sprachen, Religionen. Bei Vico wird also gerade keine Trennung von Sozialwissenschaft und Kulturwissenschaft vorgenommen, sondern das Soziale oder Politische und das im engeren Sinne »Kulturelle« gehören zusammen, sie bilden zusammen den *mondo civile*. Das »Kulturelle« im engeren Sinne steht bei Vicos Blick auf den *mondo civile* prinzipiell durchaus nicht im Vordergrund. Ja, es fällt sogar auf, daß riesige Bereiche des »Kulturellen« fehlen: Malerei, Bildhauerei, Architektur, Musik, Tanz, Alltags-Kultur, Geräte und Techniken spielen bei Vicos Betrachtung des *mondo civile* zum Beispiel kaum eine Rolle.

4. Herkules und Homer

Die enge Verbindung des Gesellschaftlichen und des »Kulturellen« im *mondo civile* zeigt sich in der für Vico konstitutiven Dualität von Herkules und Homer, d.h. von materieller und geistiger Weltbemächtigung, von Arbeit und Denken-Sprechen, von Politik und Semiotik. Die *dipintura*, das Bild, mit dem Vico das Ensemble seiner Philosophie allegorisch darstellt, stellt diese Dualität auf der ersten Seite des Buches, ja eigentlich vor dem Beginn des Textes (das Bild erscheint auf der linken Seite vor dem Titelblatt als »*dipintura proposta al frontispizio*«), in aller Deutlichkeit vor Augen⁵: Neben der als Frau mit geflügelten Schläfen dargestellten Metaphysik, also der Philosophie, die der Hauptgegenstand des Buches ist, sind Herkules und Homer die beiden Hauptgestalten des *mondo civile*, den die Metaphysik statt des *mondo naturale* zu betrachten hat. Zugegebenermaßen ist Herkules längst nicht so sinnfällig dargestellt wie Homer (er ist sogar eher versteckt im Sternbild des Löwen und der Jungfrau), aber er ist das erste Prinzip des *mondo civile*: Herkules ist der »politische Held«, der Gründer der Polis gegen den wilden Wald. Die gut sichtbare, ja dominante Figur ist Homer, die andere allegorische Figur, die das zweite Grundprinzip des *mondo civile* repräsentiert. Während Herkules die materielle Bearbeitung der Welt (und die durch sie ermöglichte gesellschaftliche Organisation) repräsentiert, steht Homer für die geistige Bearbeitung der Welt, für die zweite Überwindung der Wildheit der Welt durch das Den-

5 Zur *dipintura* vgl. jetzt die schöne Studie von Thomas Gilbhard, *Vicos Denkbild. Studien zur »Dipintura« der Scienza Nuova und der Lehre vom Ingenium*, Berlin 2009 (Diss. Humboldt-Universität Berlin).

RELEKTÜREN

Mechthild Hetzel/Andreas Hetzel

»Damit ein Anfang sei...«

Hannah Arendt über Verzeihen und Versprechen

Im Unterschied zum Erkennen hat menschliches Handeln Zeit nicht nur zur Voraussetzung; es erstreckt sich nicht einfach nur *in* ihr, sondern *stiftet* sie. Handelnd entwerfen wir eine Zukunft und brechen so mit dem Gewesenen. Im Neubeginn, der in jeder Handlung beschlossen liegt, schaffen wir allererst eine Vergangenheit und richten uns zugleich auf mögliche Zukünfte aus. Neu beginnen kann allerdings niemand allein, es bedarf dazu der Anderen, die mich in Gesten des Verzeihens von vergangenen Taten entbinden und im Versprechen eine gemeinsame Zukunftsperspektive jenseits bloßer Kontingenz ermöglichen.

Es mag von hierher nicht verwundern, daß diejenige Philosophin, die sich wie keine zweite den Menschen als handelnden Wesen widmet, das Versprechen und das Verzeihen ins Zentrum ihrer Handlungstheorie rückt. Handelnd antizipieren wir eine Zukunft, die in wechselseitig gegebenen Versprechen Verbindlichkeit gewinnt. Ohne ein Vertrauen auf das Kommende, das im Versprechen handgreiflich wird, blieben wir in einer sich endlos perpetuierenden Gegenwart gefangen. Die »sogenannte Zeitlichkeit unseres Lebens«, notiert Arendt im Juli 1950 in ihr *Denktagebuch*, »ist nur die Form, unser Leben zu versprechen.«¹ Analog dazu befreien sich Menschen im Verzeihen wechselseitig von einer Vergangenheit, die sie sonst festzusetzen drohte, sich hinter ihrem Rücken als unentrinnbarer Schicksalszusammenhang verlängern würde. Daß verziehen wird, besagt nichts anderes, als daß Menschen sich die Möglichkeit einräumen, neu zu beginnen.

Die von uns gegebenen Versprechen werfen, so Arendt, »Inseln des Voraussehbaren« in ein »Meer der Ungewißheit«². Sie unterscheiden sich damit vom planenden Entwurf des Herstellens, der einen Weg bahnt, welcher »nach allen Seiten gesichert« (VA 240) zu sein vorgibt. Das gegebene Wort überantwortet sich der Ungewißheit der Zukunft. Es bliebe sinnlos, wäre diese Zukunft bereits eine aus-

1 Hannah Arendt, *Denktagebuch 1950-1973*, 2 Bde., hrsg. von Ursula Ludz u. Ingeborg Nordmann, München 2002, 9.

2 Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (1967), München 1994 (im folgenden VA), 240.

gemachte Sache: Das Versprechen sieht sich stets von einem prinzipiellen Nichtwissen eingeholt, es sucht vorwegzunehmen, was unmöglich vorweggenommen werden kann. In vergleichbarer Weise richtet sich das Verzeihen auf eine Schuld, die nicht wird ungeschehen zu machen sein. Als Verwirklichungen von zunächst Unmöglichem können Versprechen und Verzeihen im Anschluß an Arendt als erste Institutionen gelten. Mit ihnen verwandeln Menschen ihr Leben vom bloßen Überleben in eine – wenn auch stets prekäre – Lebensform.³ Als »Heilmittel« wirke das Verzeihen, so Arendt, gegen die Unwiderruflichkeit der Taten wie das Versprechen gegen die »chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen« (VA 231); das Zusammenspiel beider öffnet das Leben, gibt ihm zugleich eine Gestalt, ohne es in irreversibler Weise festzulegen.

Im ersten Abschnitt unseres Beitrags folgen wir der Spur der Augustinischen Wendung »Damit ein Anfang sei...« durch Arendts Werk. Auf dieser Fährte verorten wir drei zentrale Figuren des Anfangs: die *anthropologische* Figur der »Natalität« oder Gebürtlichkeit des Menschen, die *sozialphilosophische* Figur der »Macht« im Sinne einer wechselseitigen Ermöglichung und schließlich die *politische* Figur der »Revolution« als Anfang in der Geschichte. Mit diesen Figuren bewegen wir uns mitten hinein in das, was Arendt »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« oder »Praxis« nennt (1). Auf dieser Folie interpretieren wir in einem zweiten Abschnitt Arendts Ausführungen zu den Vermögen des Verzeihens und Versprechens in ihrem Hauptwerk *Vita activa* im Detail, um ihre Relevanz für eine zeitgemäße negativistische Ethik und Sozialphilosophie aufzuzeigen (2).

1. Figuren des Anfangs

Natalität. – Die Fähigkeit des Anfangenkönnens umschreibt Arendt u. a. mit den Begriffen »Natalität« oder »Gebürtlichkeit«. Damit ist weniger die biologische Tatsache bezeichnet, daß Menschen geboren werden, als daß sich die Geburt als absoluter Anfang in allem Handeln wiederholt. Als Handelnde vermögen sich Menschen neu zu erschaffen – nicht im Sinne einer individuellen Selbstschöpfung (einer heute viel beschworenen »Ästhetik der Existenz«), sondern im Sinne eines wechselseitigen sich Ermächtigens. »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist«, erläutert sie in Referenz auf Augustinus⁴, »können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger

3 Zum Verhältnis von bloßem Leben und Lebensform im Anschluß an Benjamin, Arendt und Foucault vgl. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Souveräne Macht und bloßes Leben* (1995), Frankfurt/M. 2002.

4 »[Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.« (Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei, Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV*, hrsg. von Bernardus Dombart u. Alphonsus Kalb, Turnhout 1955, XII, 21)

werden und Neues in Bewegung setzen.« (VA 166)⁵ Handeln hat für Arendt in Abgrenzung zu Arbeiten und Herstellen, den beiden anderen von ihr unterschiedenen Tätigkeitsformen, immer schon eine kollektive Infrastruktur. Fragen, die menschliche Angelegenheiten angehen, seien in diesem Sinne »keine Sache theoretischer Erwägungen eines Einzelnen« (VA 12) und *sollten* dies auch nicht sein. Die menschlichen Angelegenheiten lassen sich weder herstellen noch erarbeiten. Das Handeln geht der Intentionalität und der Erste-Person-Perspektive eines isolierten Akteurs ebenso voraus wie die Sprache, die niemals nur *meine* Sprache ist. Unter Rekurs auf die *Ilias*⁶ hebt Arendt hervor, daß Sprechen und Handeln den homerischen Menschen als gleichursprünglich gelten:

»Und dies nicht nur, weil ja offenbar alles politische Handeln, sofern es sich nicht der Mittel der Gewalt bedient, sich durch Sprechen vollzieht, sondern auch in dem noch elementarerem Sinne, daß nämlich das Finden des rechten Wortes im rechten Augenblick, ganz unabhängig von seinem Informations- oder Kommunikationsgehalt an andere Menschen, bereits Handeln ist.« (VA 29)

Arendt stellt sich hier ganz in den Horizont der klassischen Antike, die noch keine Idee *der* Sprache (etwa als Kompetenz oder System) jenseits ihrer politischen Wirksamkeit, sozialen Situiertheit und rhetorischen Adressiertheit kennt.⁷ Umgekehrt hat das Handeln, für die klassischen Autoren wie für Arendt, immer schon eine symbolische Dimension, eine Äußerungsseite, es interveniert in einer gemeinsamen Welt der Bedeutungen, Interpretationen und Reden. (VA 10) Das Handeln ist auf einen sprachlich vermittelten Gemeinsinn verwiesen, der eine (in Kants Worten) transzendente Synthesis leistet und die Perspektiven aller Individuen auf eine Realität einstimmt. Aus der Sicht des einzelnen Subjekts, das sich erkennend zur Welt verhält, kann sich noch keine Wirklichkeit ausbilden. Nur in der Agonalität der Perspektiven innerhalb kollektiver Handlungszusammenhänge tritt uns eine widerständige Realität entgegen. (VA 50) Der Gemeinsinn gilt Arendt als der Objektivität verbürgende Sinn. (VA 57) Die Gewinnung der Zukunft und der Bruch mit der Vergangenheit lassen sich insofern auch nicht *herstellen* – im Sinne eines intentionalen Programms, dem eine Einzelne folgte. Sie werden von Anderen gewährt und bleiben der je Einzelnen im Letzten unverfüg-

5 Vgl. auch Arendt, *Über die Revolution* (1963), München/Zürich 2000, 271, sowie dies., *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, hrsg. von Ursula Ludz, München/Zürich 2003, 49.

6 »Darum sandte er [= Achills Vater Peleus] mich her, um dich das alles zu lehren: Beides, beredt in Worten zu sein und rüstig in Taten.« Homer, *Ilias*, in: Homer, *Ilias/Odyssee*, hrsg. von Wolf-Hartmut Friedrich, übers. von Johann Heinrich Voss, Düsseldorf/Zürich 2005, IX, 442–443.

7 Vgl. hierzu Andreas Hetzel, *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität klassischer Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*, Bielefeld 2010 (i. E.).

Überlegungen zum Bildbegriff der Kritischen Theorie*

1. Einleitung

Der Kunsthistoriker Michael Diers beklagte unlängst, daß seine Zunft es versäumt habe, einen aktuellen Bildbegriff zu entwickeln. Neue Produktions- und Reproduktionstechniken sowie eine veränderte Alltagskultur hätten Bildphänomene hervorgebracht, die man mit einem traditionellen Bildverständnis, das auf Malerei, Grafik oder Plastik fixiert sei, kaum angemessen beschreiben könne. Diers sieht die Herausforderung für die Kunstgeschichte (mit Martin Warnke) in der gewandelten »profanen Bildkultur [von] heute«¹: in ihren neuen Medien, ihren neuen Anwendungs- und Deutungskontexten und ihrer veränderten Vorstellung davon, was Bilder sind und leisten können. Mit seinem ikonologischen Ansatz stellt sich Diers ausdrücklich in die Nähe der Frankfurter Schule, die Bildphänomene aus Kunst und Alltagskultur kunstsoziologisch betrachtet habe.² Und er bedauert, daß die Kunstgeschichte es der Philosophie überlassen habe, sich um einen erweiterten und konsistenten Begriff des Bildes zu kümmern. Man könnte dies so verstehen, als würde es auf eine Konfrontation zwischen Kunstgeschichte und kritischer Kunstsoziologie auf der einen Seite und Philosophie auf der anderen Seite hinauslaufen; doch das ist nicht Diers' Absicht, und es würde die Bildwissenschaft auch nicht weiterbringen. Meine folgenden Überlegungen wollen vor diesem Hintergrund zu einem Austausch zwischen dem kunstsoziologischen Ansatz und dem philosophischen Bild-Diskurs anregen. Sie skizzieren den Beitrag, den die Kritische Theorie dabei leisten könnte.

Wenn im philosophischen Diskurs der Gegenwart von Bildern als (in der Regel zweidimensional-flächigen) Artefakten die Rede ist, dann wird meist unterschieden zwischen Bildern als raumzeitlich situierten Objekten, die in erster Linie durch ihre Wahrnehmbarkeit bzw. Sichtbarkeit gekennzeichnet sind, und Bildern

* Dieser Text ist aus einem Vortrag am Philosophischen Seminar der Bergischen Universität Wuppertal im April 2009 hervorgegangen. Für kritische Hinweise danke ich Dieter Mersch.

1 Michael Diers, *FotografieFilmVideo. Beiträge zu einer kritischen Theorie des Bildes*, Hamburg 2006, 26.

2 Siehe dazu auch Hermann Schweppenhäuser, »Kunst als soziales Gedächtnis und bewusstlose Geschichtsschreibung. Zur Ikonologie des Warburg-Kreises und der kritischen Kulturtheorie der Frankfurter Schule«, in: ders., *Denkende Anschauung – anschauendes Denken. Kritisch-ästhetische Studien über die Komplementarität sensitiver und intellektiver Relationen*, Berlin/Münster 2009, 181–187.

als raumzeitlich situierten Objekten, die als Zeichen für anderes stehen (können). Häufig werden diese Aspekte als einander ausschließende Bestimmungen gedacht: Wer eine wahrnehmungstheoretische Position vertritt, versteht unter Bildern Objekte, die etwas zeigen, was es in einem anderen Modus als dem der Sichtbarkeit nicht gibt; und wer eine zeichentheoretische Position vertritt, versteht unter Bildern Teile eines visuellen Zeichensystems, deren Relationen zu dem, was sie jeweils repräsentieren, jeweils wieder verschieden bestimmt werden können.³ Strittig ist hier insbesondere die Frage der Ähnlichkeit zwischen ikonischen Zeichen und dem, wofür sie stehen.⁴ Es wird darüber diskutiert, ob Bilder anderen Dingen in syntaktischem, semantischem oder pragmatischem Sinne ähnlich sind – d.h., ob es Strukturanalogien zwischen dem Aufbau der Bilder und ihrer Gegenstände gibt, ob es Isomorphien zwischen ihnen gibt, oder ob sich Bildbetrachter und -benutzer sich Bildern gegenüber ähnlich verhalten wie dem gegenüber, wofür die Bilder stehen.

Im bildwissenschaftlichen Diskurs der letzten Jahre ist keine Bildtheorie aus dem Bereich der Frankfurter Schule vertreten. Konzepte des Bildes spielen in der Kritischen Theorie jedoch keineswegs nur eine marginale Rolle.⁵ Der Begriff des Bildes bei Adorno, Horkheimer, Marcuse und Benjamin ist nicht nur auf seinem angestammten Gebiet, der Ästhetik, höchst exponiert, sondern auch auf mehreren anderen, nämlich: Geschichtsphilosophie, Kulturkritik sowie Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie. Doch der Begriff des Bildes, so scheint es, wird im Diskurs der Kritischen Theorie nicht konsistent verwendet. Dies entspricht in gewisser Hinsicht durchaus dem Selbstverständnis der Kritischen Theorie, welche die Phänomene nicht starr und empiriefern konstruierten Definitionen unterwerfen, sondern sie gleichsam selbst sprechen oder zum Ausdruck kommen lassen will. Doch dieses Verfahren ist in Gefahr, seine Gegenstände zu verlieren, wenn die Kategorien unterbestimmt bleiben oder äquivok sind. Außerdem entbindet die von der Kritischen Theorie postulierte Einheit von Analyse und Kritik selbstverständlich

3 Einen Überblick gibt der Artikel »Bild« von Oliver Robert Scholz, in: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, hrsg. von Karlheinz Barck u.a., Bd. 1, Stuttgart/Weimar 2000, 618–669. Vgl. Lambert Wiesing, »Methoden der Bildwissenschaft«, in: *Zeit der Bilder – Bilder der Zeit*, hrsg. von Katrin Greiser u.a., Weimar 2006, 53–62. Die wahrnehmungstheoretische, von der Phänomenologie und der formalen Ästhetik kommende Position vertritt Wiesing, *Die Sichtbarkeit des Bildes. Geschichte und Perspektiven der formalen Ästhetik*, Frankfurt/M., New York 2008; die semiotische Position wird vorgestellt bei Oliver R. Scholz, *Bild, Darstellung, Zeichen. Philosophische Theorien bildlicher Darstellung*, Frankfurt/M. 2004.

4 Vgl. Jakob Steinbrenner, »Bild«, in: *Lexikon Philosophie. Hundert Grundbegriffe*, hrsg. von Stefan Jordan u. Christian Nimtz, Stuttgart 2009, 58–61.

5 Siehe dazu Schweppenhäuser, »Dialektischer Bildbegriff und ›dialektisches Bild‹ in der kritischen Theorie«, in: ders., *Denkende Anschauung – anschauendes Denken*, 57–98.

nicht von der Notwendigkeit, die im Verfahren immanenter Kritik gewonnenen Einsichten über die Gegenstände der Untersuchung in einem konsistenten Zusammenhang zu entfalten. Auch eine Theorie, die dem Ordnungszwang skeptisch gegenübersteht, den Denksysteme ausüben können, kann nicht gänzlich unsystematisch verfahren, wenn sie stimmige Erkenntnisse gewinnen will.⁶

Um im folgenden zu klären, was man von einer Kritischen Theorie des Bildes erwarten kann, werde ich zunächst kurz die wesentlichen Merkmale Kritischer Theorie rekapitulieren (Teil 2). Dann werde ich die Bildbegriffe vergegenwärtigen, die in der Kritischen Theorie verwendet werden, indem ich sie als Elemente einer kritischen Theorie des Bildes darstelle, und dabei versuchen, den Beitrag zu skizzieren, den solch eine Bildtheorie im gegenwärtigen Diskurs der Bildwissenschaften leisten kann (Teil 3).

2. Was ist Kritische Theorie?

Von Theorien wird verlangt, daß sie einen systematisch geordneten Zusammenhang von Aussagen bilden, der Beobachtungen, Hypothesen und Gesetzesaussagen enthält und sich auf definierte Objektbereiche (Tatsachen, Ereignisse usw.) bezieht. Ganz unspezifisch formuliert, haben Theorien zunächst einmal die Aufgabe, Phänomene, Vorgänge und Strukturen usw. zu beschreiben, zu erklären und gegebenenfalls zu bewerten (bzw. Grundlagen des Handelns zu formulieren). Normalerweise gehen sie von Axiomen oder Beobachtungen aus und verbinden einzelne Aussagen zu Satzsystemen, deren Geltungskriterien Konsistenz und Widerspruchsfreiheit sind. Erfahrungswissenschaftliche Theorien entwickeln 1. eigene Beobachtungssprachen, die zumeist nach den Regeln der formalen Logik strukturiert werden, 2. Interpretationssysteme, deren Kern z.B. die Formulierung von Naturgesetzen ist, sowie 3. Prüfungskriterien und Testverfahren. Wissenschaftliche Theorien sind dabei stets von diversen Hintergrundannahmen eingrahmt, die in der Theorie selbst nicht expliziert und auf ihren Geltungsanspruch überprüft werden (können). Vorwissen, nicht nur aus dem Fachgebiet, sondern auch aus der Lebenswelt, ist die Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Erkenntnis. Deutungen und Interpretationen sind nicht isolierbar von Interessen, Zwecken und Zielen, mithin von kommunikativer Interaktion in der Lebenswelt.

6 Dies ist im übrigen auch die Überzeugung von Adorno gewesen, auf dessen Überlegungen zum Verhältnis von *esprit de système* und *esprit systématique*, zum Antisystem und zu Fragen der dialektischen Darstellung in diesem Zusammenhang zu verweisen wäre. Vgl. Theodor W. Adorno, »Der Essay als Form«, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 11 (im folgenden GS), Frankfurt/M. 1974, 9–33; vgl. weiterhin Sven Kramer, *Rätselfragen und wolkenge Stellen. Zu Benjamins Kafka-Essays*, Lüneburg 1991, Kap. II: »Zur Formbestimmung des Essays«, 11–28.

Im Unterschied zu naturwissenschaftlichen Theorien haben kulturwissenschaftliche und philosophische Theorien die Aufgabe, 1. systematische Begriffsklärungen zu leisten und 2. »begründete Stellungnahmen zu [...] alternativen Begriffsdeutungen und Verwendungen«⁷ abzugeben. Sie enthalten also (im Sinne der Diskurstypologie von Schnädelbach) einerseits *explikative* Diskurse, d.h. argumentative Begriffserläuterungen, und andererseits *normative* Diskurse, d.h. Begründungen von Geltungsansprüchen.

Die Sozial- und Kulturphilosophie der Frankfurter Schule gehört zu einem Theorietypus, dessen Diskurse vor allem drei Merkmale aufweisen: Sie sind hermeneutisch (1), kritisch (2) und dialektisch (3).

(1) Hermeneutik ist bekanntlich nicht nur die Auslegung traditionell sanktionierter, aber interpretationsbedürftiger Texte, sondern eine Lehre vom Sinnverstehen, welche das Deuten von Zeichen und damit verbundene Handlungen als spezifisches Merkmal von Kultur und Gesellschaft begreift. Ihr Kriterium ist zunächst die qualitative Rekonstruktion von Erfahrungsweisen geistiger Ausdrucksformen, die sich methodisch vom auf Beobachtung basierenden, quantitativen Erklären der Naturwissenschaften unterscheidet.⁸ Hinzu kommen semiotische und handlungstheoretische Aspekte, weil davon ausgegangen wird, daß die Erscheinung von Welt für uns stets durch Zeichen vermittelt ist, die es zu entschlüsseln gilt. Hermeneutisches Verfahren und sozialphilosophische Reflexion auf gesellschaftliche Bedingungen der Produktion von Bedeutungszusammenhängen verweisen aufeinander, denn Texte und Sprachen sind Kodierungen, die sich auf Vergesellschaftungs-, Natur- und Herrschaftsverhältnisse beziehen, deren Analyse in den Horizont der Auslegung reflexiv einfließen muß. Nach Habermas kann Hermeneutik ihrem Anspruch, überlieferte Texte zu »verstehen«, nur gerecht werden, wenn sie sich für Ideologiekritik und Geschichts- sowie Sozialphilosophie öffnet.⁹

(2) Kritische Theorie möchte die Darstellung und die Kritik ihrer Gegenstände sozusagen gleichzeitig entwickeln. Sie betreibt Analyse als Kritik bzw. Kritik als Analyse. Ihre Begriffe sind sowohl deskriptiv als auch normativ. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß Beschreibungen nur stimmig geraten können, wenn sie bereits in kritischer Absicht erfolgen. Deskriptionen und Erklärungen gesell-

7 Herbert Schnädelbach, »Kultur«, in: *Philosophie. Ein Grundkurs*, hrsg. von Ekkehard Martens u. Herbert Schnädelbach, Bd. 2, Hamburg 2003, 508–548, 512.

8 Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 21965, 329–344.

9 Vgl. Jürgen Habermas, »Zu Gadammers »Wahrheit und Methode«, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. von Karl-Otto Apel u.a., Frankfurt/M. 1971, 55; vgl. Gerhard Stapelfeldt, *Zur deutschen Ideologie. Soziologische Theorie und gesellschaftliche Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin/Hamburg/Münster 2005, 212.

schaftlicher Strukturen und Zustände werden mit der Beschreibung von deren kontrafaktischem Potential verbunden.

(3) Wie begründet Kritische Theorie die Verbindung von Theorie und Kritik und ihren Rekurs auf das kontrafaktische, normative Potential im Gegebenen? Darstellung und Kritik werden entlang der immanenten Widersprüche der untersuchten Gegenstände entfaltet. In Form von Ideologiekritik werden Theorien untersucht, die zwar explizit deskriptiv, implizit jedoch normativ sind, weil sie vorgeben, wie die Welt aufzufassen sei, und Handlungsmöglichkeiten darin festlegen. Solche implizit normativen Theorien konstituieren soziale und kulturelle Praktiken, ohne daß dies für alle Beteiligten reflexiv klar ist. Für die Kritische Theorie gilt es, den *Schein*, diese implizit normativen Theorien hätten lediglich rein deskriptiven Charakter, durchsichtig zu machen – auch in seiner konstitutiven Verbindung mit dem bestehenden gesellschaftlichen *Sein*.

3. Bildbegriffe der Kritischen Theorie

In der Kritischen Theorie sind Bilder, vereinfacht ausgedrückt, nicht bloß, was sie sind, sondern auch, was sie sein könnten. In der Differenz zwischen der Daseins- und der Möglichkeitsdimension des Visuellen liegt die spannungsgeladene Nicht-identität in der Einheit von Darstellung, Vorstellung und Stellvertretung.

Es gibt bei Horkheimer und Adorno eine Verwendung des ästhetischen Bildbegriffs, die an den traditionellen anknüpft und diesen im Sinne der anamnetischen Antizipation einer sozialen Utopie transformiert (3.1). Für Benjamin, Adorno und Horkheimer sind vor allem die Diskursivität des Bildes und das Verhältnis von Bild und Text relevant (3.2). Ein zentrales kulturphilosophisches Motiv ist die Bildkritik, insbesondere als Kritik an der Kolonisierung des visuellen Unbewußten durch die »Kulturindustrie« (3.3). Im Zusammenhang damit steht die Beschreibung des Projektionsbildes in der Theorie des Antisemitismus (3.4). Türcke hat eine Theorie des kulturstiftenden Wiederholungszwangs vorgelegt, in welcher der Bildbegriff eine entscheidende Rolle spielt (3.5).

3.1. Ästhetische Bilder

Literarische Sprachbilder und Werke der bildenden Kunst können nach Horkheimer soziale Erlebnisformen im Distanz- und Nahbereich des individuellen Erlebens aufzeichnen und als fiktionale Meta-Realitäten gestalten. Diese knüpfen an frühe, zweck- und handlungsentlastete Erfahrungen der Rezipienten an und machen sie, als Wunschprojektionen eines möglichen anderen Zustands, zu einer Ressource des Widerstands. Ästhetische Bilder formen »die Elemente der Wirk-

DOKUMENT

Johan Ludvig Heiberg

Volk und Publikum

In dem Theater-Artikel der letzten Nummer¹ habe ich gelegentlich den Gegensatz von einem Volk und einem Publikum berührt, und ich habe lediglich in aller Kürze den Unterschied dergestalt angegeben, daß das Volk ein Organismus ist, Publikum eine Masse. So weit ist diese Setzung nichts Neues, so wie dessen Richtigkeit zu allen Zeiten mehr oder minder erkannt wurde oder doch mehr oder minder deutlich gefühlt wurde, denn alle großen Männer haben doch in Übereinstimmung damit gehandelt. Als neu muß die Setzung dagegen insofern bezeichnet werden, als es doch erst die neueste Zeit ist, die sie bei allen Gebildeten zu klarer Erkenntnis gebracht hat. Und dies ist ganz natürlich, nachdem die neueste Zeit just eine solche ist, die in alle Richtungen arbeitet, um die Glieder dieses Gegensatzes recht scharf auseinandertreten zu lassen, so daß man fast blind sein muß, um diesen nicht zu sehen, wohingegen er in älteren Zeiten weniger auffallend gewesen ist, so daß Aufmerksamkeit auf die Einheit beider Glieder wohl dazu beitragen konnte, den Unterschied zu übersehen. Ja, wir brauchen hierzu-lande nur ein paar Jahre in der Zeit zurückzuschreiten, um zu einer Periode zu kommen, in der man nicht an die Distinktion dachte, denn diese hatte sich noch nicht mit aller Macht in der Wirklichkeit geltend gemacht. Damals war es üblich, daß man in der Welt der Literatur, der Kunst und des Theaters (denn ein *politisches* Publikum existierte damals noch nicht) das Publikum als identisch mit dem Volk ansah; zumindest betrachtete man es als Repräsentant des Volkes, ja erkannte diese Repräsentation selbst in ganz unbedeutenden und zufälligen Massen, denn, um ein einziges Beispiel zu wählen, wie üblich war es nicht in der Gelegenheitsdichtung der damaligen Zeit, den wenigen hundert Menschen, die an einem einzigen Abend in dem Theater Kopenhagens versammelt waren, den Namen des dänischen Volkes zu geben? Und ganz naiv konnte man sich dem Gedanken hingeben, daß man, indem man einer so kleinen Menschenmasse in einem höchst begrenzten Raum und einer auf wenige Stunden eingeschränkten

1 Johan Ludvig Heiberg, »Theatret«, in: *Intelligensblade* 5, 15.5.1842, hrsg. von dems., 105–132, 130–131.

Zeit gefiel, seiner ganzen Nation gefiel. Wohl zeigte die Erfahrung viele Male, daß man hier die Rechnung ohne den Wirt machte; jedoch Meinungen, die einmal die Wahrheit auf ihrer Seite hatten, pflegen immer die Zeit lange zu überleben, in der ihre Berechtigung von ihnen gewichen ist. Gewiß war es zu Zeiten, als die Literatur und die Kunst noch jung waren, eine Wahrheit, daß das Publikum Repräsentant des Volkes war, denn damals nahmen nur die Intelligentesten, die wirklich Berechtigten sich das Stimmrecht heraus. Aber diese Wahrheit war schon verschwunden in der uns näherliegenden, bereits genannten Periode; nur hatte man dies noch nicht bemerkt, und die Meinung konnte deswegen ihre Wahrheit überleben. Nun dagegen, da der Unterschied sehr deutlich hervortritt, muß auch die Meinung verschwinden, und das hat sie denn auch bereits getan bei den wirklich Gebildeten. Aber selbst diese würden doch eine etwas bescheidnere Entwicklung des ganzen Verhältnisses nicht für unnütz halten.

Wenn man die Anstrengungen seiner Gegenwart in neue Richtungen beurteilt, muß man sich vor der Einseitigkeit und Parteiergreifung hüten, die diese entweder über- oder unterschätzt. Sofern diese Einseitigkeit aus den Debatten entfernt werden könnte, würde die ganze Kontroverse zwischen den Verfechtern des Alten und des Neuen sowohl im Politischen als auch in anderen Sphären auf ein Minimum reduziert werden. Aber auf der einen Seite haben die Verfechter des Neuen eine derart klare Anschauung der Idee, die zum Durchbruch unter ihnen kommen soll, daß sie sich, wie echte Fanatiker, ebenso sehr in den Schatten wie in das Licht vergaffen; im Vertrauen darauf, daß sie den Kompaß an Bord haben, ziehen sie nicht dessen Fehlanzeige in Erwägung; das klingende Silber der Idee setzen sie um in grobe Kupfermünzen der Realität und schleppen sich zu Tode mit dieser Bürde, genauso wie Correggio, mit dem sie doch im übrigen keinerlei Ähnlichkeit haben. Auf der anderen Seite haben die Verteidiger des Alten nur Augen für die Abweichungen der Gegenpartei von dem Rechten, ohne diese darauf hinzuweisen, wovon sie abweichen und was notwendigerweise vorausgesetzt werden muß, damit die Abwendung stattfinden kann; sie wägen nicht die Negativität der Gegenpartei mit deren Positivität ab; sie sehen nicht die berechtigte Idee, aus der die unberechtigten Abweichungen entstehen. Es ist besonders unsere Politik, in der dieser ungemütliche Guerillakampf mehrere Jahre lang geführt wurde, und es gibt keinen Grund anzunehmen, daß dieser aufhören sollte, bevor nicht auf einer der Seiten – ganz egal, auf welcher – auftritt, was bis zum heutigen Tage gefehlt hat: ein *Genie*, welches wirklich die Bewegungen seines Zeitalters *versteht* und sich mit einem flinken Sprung über den ganzen Klatsch und das zänkische Geschwätz hinwegsetzt.

Aber auch außerhalb des Politischen findet dieselbe Gegenüberstellung Anwendung, und damit dieselbe einseitige und mißverstehende Auffassung. In dem Ganzen kann die politische Richtung nicht von der literarischen, religiösen usw. abgespalten werden, denn es sind dieselben Kräfte, die sich in den unterschiedli-

chen Bewegungen des Zeitalters rühren, und die Liberalen brauchen deswegen nicht so erpicht darauf zu sein, einen politischen Poeten zu bekommen, daß sie sich sogar einen Hoffmann von Fallersleben zur Ehre anrechnen, denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich die Verbindung der Poesie zur Politik in etwas, das viel tiefergehend ist als der unmittelbare Gebrauch des poetischen Stoffes. [...] Auch wird der Gegensatz von Volk und Publikum sich als eine umfassende Kategorie erweisen, welche viel erklärt, sowohl in Politik als auch in Literatur und Kunst. Im Umgang mit dieser Kategorie muß man jedoch dieselbe Vorsicht walten lassen, wie sie im Verständnis der bloß politischen Gegensätze geraten war. Wenn man auf der einen Seite einräumen sollte, daß die Auflösung des Volkes zu einem Publikum, des Organismus zu einer Masse, oder – mit genauerer Hinsicht auf Literatur und Kunst – daß der dem Publikum eigene Übergang von einer organischen Repräsentation zu einer atomistischen, nichts repräsentierenden Menge, wie jede Desorganisation, ein Rückschritt ist: so muß man wiederum auf der anderen Seite einsehen, daß ein derartiger Gärungszustand eine notwendige Konsequenz aus der berechtigten Emanzipations-Idee des Zeitalters ist und bestimmt der Übergang zu einer neuen und vollkommeneren Organisation. Genausowenig, wie man sich daher in elegischen Wehklagen über einen Zustand ergießen soll, der in der Natur der Dinge gründet, genausowenig soll man auf der anderen Seite verneinen, daß dieser Zustand, unabhängig davon, daß er gut in bezug auf das Kommende sein kann, doch in sich selbst betrachtet schlecht ist, und besonders soll man danach streben, sich diese Erkenntnis anzueignen und zu verbreiten, weil diese das stärkste Mittel dazu ist, den Zustand zu verkürzen, und ohne Schonung soll man das gesamte Geschlecht versteinierter Individuen pulverisieren, welches sich derart dareingefunden und sich darin verhärtet hat, daß sie ihn als das absolute Element betrachten, worin das Feste und Bestehende gewonnen sei.

Eine Schwierigkeit bei der Untersuchung dieses Gegenstandes ist, daß es der Sprache an einem Ausdruck mangelt, um in der Welt der Literatur und der Kunst die organisierte, das Volk mehr oder minder repräsentierende, folglich achtenswerte Menge von der unorganischen, nichts repräsentierenden, folglich zu verachtenden Masse zu unterscheiden. Beides wird nämlich mit demselben Wort bezeichnet: Publikum; und falls man, um den Unterschied zu betonen, seine Zuflucht zu dem Namen *Pöbel* nimmt, so würde dieses Wort, vermittelt des damit verbundenen Beiklanges, doch nicht die ganze ungeformte Masse bezeichnen, sondern nur dessen unterste Schicht, wohingegen auch frank und frei eingeräumt werden muß, daß alle ungeformten Massen von Individuen eine pöbelartige Prägung haben, in Übereinstimmung mit Goethes Worten: »Zuschlagen kann die Masse, da ist sie respektabel, Urtheilen gelingt ihr miserabel.«²

2 Johann Wolfgang von Goethe, zit. nach Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*, hrsg.

Heibergs »Volk und Publikum«

Die Menschenmenge und die Aufgabe des Intellektuellen

»Die Menge ist auf einmal sichtbar geworden und nimmt die besten Plätze der Gesellschaft ein. Früher blieb sie, wenn sie vorhanden war, unbemerkt; sie stand im Hintergrund der sozialen Szene. Jetzt hat sie sich an die Rampe geschoben; sie ist Hauptperson geworden.«¹ Die Skepsis, die in den Worten José Ortega y Gasset 1930 anklingt, ist der späte Ausläufer eines Diskurses, der im 19. Jahrhundert mit dem damals neuen Phänomen der urbanen Menschenmenge ringt. Wenn es sich laut Walter Benjamin auch um »nichts anderes als um die amorphe Menge der Passanten, um Straßenpublikum«² handelt, so sind doch die politischen, sozialen, psychologischen, aber auch die ästhetischen Dimensionen des Phänomens nicht zu übersehen³ und drängen die Intellektuellen, Stellung zu beziehen.

Die frühe Auseinandersetzung mit der »Masse« ist häufig verbunden mit einer kulturkritischen Sorge, die sich auch bei einem ihrer weniger bekannten Kritiker zeigt. Johan Ludvig Heiberg (1791–1860) prägt das geistige Leben Dänemarks vor allem in den Jahren 1826–1840. Nach seinem Studium in Paris und Berlin, wo er im Hause Hegels verkehrt, strebt Heiberg danach, Hegels Philosophie in Dänemark bekannt zu machen; er gibt dazu Vorlesungen an der Militärischen Hochschule und gelangt vor allem durch seine Stadien-theorie der Künste, die Hegels Ästhetik auf die nordische Literaturgeschichte anwendet, zu nationaler Berühmtheit.⁴ Als Herausgeber mehrerer politisch-literarischer Zeitschriften, aber vor allem als Dramenautor und Direktor des königlichen Theaters in Kopenhagen versteht er es als seine Aufgabe, auch die unteren Bevölkerungsschichten zu er-

1 José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen* (1930), übers. von Helene Weyl, Hamburg 1984, 8.

2 Walter Benjamin, »Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus«, in: ders., *Gesammelte Schriften* 1.2, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, 505–690, 618.

3 Zur Einteilung der Analyse des Massendiskurses in soziale, politische und psychologische Aspekte vgl. Dieter Hertz-Eichenrode, »Massenpsychologie« bei den Junghegelianern«, in: *International Review of Social History* 7, 1962, 231–259, 239.

4 Zur Rezeption der Philosophie Hegels in Dänemark vgl. Jon Stewart, *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark, Vol. 1: The Heiberg Period: 1824–1836*, Copenhagen 2007. Zu Heibergs Modifikation von Hegels Ästhetik vgl. Joachim Schieder-mair, »Hegelian Terminology and Platonic Imagery: On two Competing Models of Art in Heiberg's Works on Aesthetics«, in: *Johan Ludvig Heiberg. Philosopher, Littérateur, Dramaturge, and Political Thinker*, hrsg. von Jon Stewart, Copenhagen 2008, 311–325.

reichen. Besonders mit seinen *Vaudevilles*, die er nach dem Vorbild Eugène Scribes verfaßt, verfolgt Heiberg die Absicht, die »Menschen der Straße« zu bilden:⁵ »Du sollst zur Bühne aufschauen / wie zu einer besseren, höheren Stufe / als die der Gasse, von der du kommst.«⁶

Künstler seien »Lehrer der Humanität«, die »der Menschheit einen Spiegel erstellen, in der diese sich selbst sieht und sich ihrer bewußt wird.«⁷ Diese Auffassung setzt jedoch voraus, daß sich die Menschen der Straße willig dem Erziehungsplan Heibergs fügen und »die Literatur in Analogie zur Kirche betrachten, nämlich als Erziehungsinstitut, von dem es seine Bildung entgegennehmen soll«.

Das großangelegte Projekt, Idealität in den Alltag aller Dänen einzuführen, erfüllte nicht die Erwartungen seines Begründers. Daß sich seine Vorstellungen nicht in die Realität umsetzen ließen, erklärt Heiberg 1842 in »Volk und Publikum«⁸ grundsätzlich mit der Auflösung des nationalen Kollektivsubjekts in eine Menge von Einzelinteressen. Die »Masse« erkenne keinerlei Autorität mehr an, sondern strebe gemäß der »allgemeinen Emanzipations-Idee des Zeitalters« nach Mitbestimmung in allen Bereichen, ohne von diesen Kenntnis zu haben oder durch allgemeine Bildung dazu befähigt zu sein. Die Abrechnung Heibergs mit dem »Publikum« übersteigt jedoch naives Ressentiment oder müde Resignation. Sie ist mehrdimensional und betrachtet nicht nur die politischen Aspekte der »Masse«, sondern auch deren psychologische und ästhetische Implikationen, die wenig später seinen jüngeren Zeitgenossen zu einer emphatischen Philosophie des Einzelnen inspirieren sollte: Søren Kierkegaard.

1. Politische und soziale Dimensionen der »Masse«

Heiberg betont explizit die persönlichen Gründe, die ihn zu seiner Kritik an dem Phänomen der urbanen Menschenmenge motiviert haben. Seine Erfahrungen als Schriftsteller verdeutlichen jedoch Veränderungen, die sich auf alle gesellschaftlichen Bereiche erstrecken. Mehr noch, sie ermöglichen es, einen Begriff der Ästhetik soziologisch zu erweitern: »Publikum ist die adäquate Bezeichnung für die Masse«.

5 Vgl. Bruce H. Kirmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington/Indiana 1990, 157; Leonardo F. Lisi, »Heiberg and the Drama of Modernity«, in: *Johan Ludvig Heiberg*, Copenhagen 2008, 421–448; András Nagy, »Either Hegel or Dialectics: Johan Ludvig Heiberg, »Homme de theatre«, in: ebd., 357–394, 358.

6 Heiberg, »Skuespilhuset. En Dialog«, in: ders., *Danmark. Et malerisk Atlas*, in: ders., *Poetiske Skrifter* 1–11, Kjøbenhavn 1862, Bd. 8, 175–188, 182.

7 Heiberg, »Om Philosophiens Betydning for den nuværende Tid« (1833), in: ders., *Prosaiske Skrifter*, Kjøbenhavn 1861–62, Bd. 1, 1861, 381–436, 391.

8 Heiberg, »Folk og Publicum«, in: *Intelligensblade* 6, 1. Juni 1842, hrsg. von dems., 133–155. Posthumer Nachdruck in: *Prosaiske Skrifter* 6, 1861, 263–283.

Philosoph für die Welt

Zur kritischen Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas

Die Philosophie von Hans Jonas ist eine Philosophie für die Welt. Und dies nicht nur deshalb, weil die Werke dieses Autors ein über das Fachpersonal weit hinausgehendes Publikum erreichen, sondern auch, weil sie der Welt allem Beklagenswerten zum Trotz ein laut vernehmliches »Ja« entgegenschmettern. Wollte man Jonas ein philosophisches Hauptanliegen unterstellen, so wäre es sicherlich der Kampf gegen den gnostischen Mythos von der Selbstentfremdung durch Verweltlichung. Bereits in seiner bei Bultmann und Heidegger angefertigten Dissertation beschäftigt er sich mit den spätantiken Strömungen der Gnosis, die sich von der klassisch-antiken Kosmos-Vorstellung absetzen, nach der Teil und Ganzes durch weltimmanenten Logos dauerhaft vernünftig aufeinander hingeordnet sind. Die Welt hört auf, dem Menschen Obdach zu geben, und wandelt sich zur Fremde. Das existentielle Gefühl des Gnostikers ist das der Heimatlosigkeit, der metaphysischen Einsamkeit und des Ausgeliefertseins an den Zufall. Er ist hineingeworfen in eine Welt, die nichts von einem *locus amoenus*, aber dafür alles von einem Gefängnis hat. Der radikale Dualismus von Mensch und Welt spiegelt den

Gegensatz von Welt und Gott wider – die Welt ist finster, weil sie gottfern ist. Sie ist nicht Gottes Werk, sondern das eines Demiurgen und seiner Archonten. Der Wesenskern des Menschen, sein Pneuma, gerät durch Verweltlichung in den Zustand der Entfremdung. Diese Apostasis verlangt nach einer Apokatastasis, die den Urzustand welttranszendenter Reinheit wiederherstellt. Die Welt des Gnostikers ist radikal unwohnlich.

Wo der Religionsphilosoph Jonas diese *Unwohnlichkeit* beschreibt, arbeitet der Naturphilosoph Jonas am *Wiederwohnlichwerden* der natürlichen Welt, in der der Mensch eine Heimstätte finden

können soll. *Organismus und Freiheit* ist der Versuch, aufgrund einer ontologischen Kontinuitätshypothese der vor- und außermenschlichen belebten Natur durch ihre Verwandtschaft mit dem Menschen wieder ihre Würde zurückzuerstatten, die sie durch metaphysische Dualismen verloren hatte. Wenn man den Menschen als Na-

Hans Jonas, *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, hrsg. von Horst Gronke, in: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, im Auftrag des Hans Jonas-Zentrums hrsg. von Dietrich Böhler, Michael Bongardt, Holger Burckhardt, Christian Wiese und Walther Ch. Zimmerli, Bd. I/1, Freiburg i.Br.: Rombach Verlag, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.

turwesen ernst nimmt, dann zeugt er mit *allen* – auch seinen »pneumatischen« – Eigenschaften für das Wesen der Natur. Die menschliche Kultur ist somit in einem wohlverstandenen Sinne ein Natur-

phänomen: im Organischen angelegt, aber erst auf der Stufe menschlicher Freiheit verwirklicht. Es ist jedoch ausgerechnet die menschliche Gestaltungsmacht, die die wieder wohnlich gewordene Welt gefährdet. Mit der naturphilosophischen *restitutio in integrum* hat es also nicht sein Bewenden; vielmehr ruft der umsichtige Naturphilosoph den vorausschauenden Moralphilosophen auf den Plan, der die *Weiterwohnlichkeit* der Welt zum neuen kategorischen Imperativ einer Verantwortungsethik erhebt.

In dieser Aufzählung der zentralen Themen Gnosis, Leben und Verantwortung und ihrer Verknüpfung mit der Unwohnlichkeit, der Wiederwohnlichkeit und der Weiterwohnlichkeit der Welt fehlt als letzte Etappe noch die »kosmogonische Vermutung« des späten Jonas, sozusagen seine Privatreligion von einem werdenden Gott, der sich vollständig in die Welt investiert und damit das diametrale Gegenstück zum gnostischen *deus absconditus* bildet. Jonas' kosmologisches Leitmotiv tritt auch hier deutlich zutage: Die Rettung vor dem Unbehagen in Natur wie Kultur liegt nicht außerhalb, sondern innerhalb einer Welt, die menschlichem Leben Dauer verleiht, weshalb auch umgekehrt der Mensch ein Interesse daran haben sollte, diese Dauer durch sein Tun nicht zu verkürzen. Mit diesen Überlegungen befindet sich Jonas übrigens in einer gewissen Nähe zu seiner Kommilitonin Hannah Arendt, die ebenfalls die Bergung der vielfältig prekären Existenz des Menschen auf der Erde und in der Welt akzentuiert und vor selbstgemachter Entfremdung warnt. Beiden gemeinsam ist außerdem ein weltzugewandtes Freiheitsverständnis, das Autonomie nicht im *mundus intelligibilis*, sondern bereits im *mundus sensibilis* ansiedelt. Jonas geht allerdings noch weiter als Arendt, indem er Freiheit zum Prinzip des organischen

Lebens überhaupt erhebt und nicht bloß für das subsistenzsicherungstranszendente Handeln des Menschen reserviert.

Die Schriften dieses Denkers in einer Gesamtausgabe zu versammeln, ist ebenso überfällig wie mutig. Man möchte nicht in der Haut der Herausgeber stecken, die Antworten auf Fragen geben müssen, die sich dem Autor gar nicht stellten. Jonas war in erster Linie Essayist, die von ihm bevorzugte literarische Form der Aufsatz. Sein monographisches Werk besteht im wesentlichen – wenn man von der kurzen Dissertation und der kleinen Augustinus-Schrift absieht (beide 1930) – aus zwei großen Abhandlungen, die jeweils von einer kleineren flankiert werden: Da ist zum einen seine monumentale Gnosis-Studie *Gnosis und spätantiker Geist*, die in mehreren Etappen 1934 (1. Teil), 1954 (2. Teil, 1. Hälfte) und kurz nach seinem Tod 1993 (2. Teil, 1. und 2. Hälfte) erscheint; in denselben thematischen Rahmen gehört auch die populär ausgerichtete und englischsprachige Darstellung *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity* von 1958. Und da ist zum andern *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979), aus dem die ursprünglich als Exkurs geplante eigenständige Schrift *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität? Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung* (1981) hervorgegangen ist. Alle anderen Buchpublikationen, so auch *Organismus und Freiheit*, sind Zusammenstellungen von Aufsätzen, die Jonas zumeist bereits an anderer Stelle veröffentlicht hat. Schwierig für den Herausgeber einer Gesamtausgabe wird es nun, wenn Jonas, was häufiger vorkommt, Arbeiten mehrfach publiziert und sie in verschiedene Bände aufnimmt. Als besonders illustratives Beispiel sei hier der Text »Gnosis, Existentialismus und Nihilismus« an-

■ Nochmal zum Mitschreiben

»Abendland« ist das lutherdeutsche Gegenstück zum »Morgenland« und fungiert bis weit in die Moderne hinein als Identifikationsvokabel: als die räumliche Konkretion eines politischen, sozialen, ethnischen oder kulturellen Wir, mit dem im wesentlichen das heutige West- und Südeuropa gemeint war. Der Begriff ist, was nach Lage der Dinge kaum verwundert, in all seinen Verwendungszusammenhängen schillernd. Er bezeichnet, was nach Spenglers historischer Diagnose von 1918 eben dabei war, auf vorbestimmter Bahn dem Abgrund entgegenzustürzen, und ebenso die Aktualität von Traditionsbeständen, die, so sah es die Weltkriegsgeneration, die Jahrhundertkatastrophen überstanden hatten und nun die Chance eines »europäischen Neuanfangs« zu bieten schienen.

Von dieser Geschichte, die kürzlich Konrad Repgen erschlossen hat, weiß das vorliegende Büchlein nichts. Immerhin muß ihm zugebilligt werden, daß sein Originaltitel andere Assoziationen nahelegt als die deutsche Übersetzung: Comte statt Schlegel und Ranke, Aufklärungsagnosti-

zismus statt christlichem Bekenntnis. *L'occident expliqué à tout le monde* – so der Titel des französischen Originals, dessen Anspruch mit dem Wort »Erklärung« treffend bezeichnet ist. Es verspricht die Beantwortbarkeit aller anfallenden Fragen sowie den mühelosen Nachvollzug dessen, worum es geht. Diese Zusage der Einfachheit birgt schon die entscheidende These. Der Okzident müsse als ein Produzent vernünftiger Ideen verstanden werden, denen – trotz allem, was gewesen ist – der Gutwillige seine Zustimmung nicht verweigern kann. Und genau hier steckt das Problem: Statt sie auszubreiten und zu erklären, zieht dieser im noblen Gewand der Selbstkritik einherschreitende Okzidentalismus den Leser in die mythische Erzählung hinein.

Roger-Pol Droit, *Das Abendland. Wie wir uns und die Welt sehen*, übers. von Julia Meyer-Staufenbiel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2010.

R. K.

■ Gute Zeit

Zeiten kommen und gehen. Es leuchtet uns ein, daß sie »fließen« und »verrinnen«, weil die Verbalmetaphern die Erinnerung an die Gerätschaften bewahren, denen sie ihre Prägung verdanken. Ungewohnt oder gar befremdlich hingegen klingt das »Duf-ten« der Zeit, und man muß Kulturgrenzen überschreiten, um Zugang zu dieser Formulierung zu finden. Byung-Chul Han be-richtet von der einst in China ge-

bräuchlichen Weihrauch-Uhr, in der die wandernde Glut ein Schriftbild aus Weihrauch freilegte und den Raum mit Düften erfüllte. Dem anderen Gerät und der anderen Metapher, so die These, entspreche ein anderer Begriff, der Begriff einer raumerfüllenden, einer dauernden und guten Zeit.

Das poetische Impromptu bildet das Mittelstück einer Sammlung kulturkriti-

AUTORINNEN UND AUTOREN

HJÖRDIS BECKER (geb. 1978), wissenschaftliche Mitarbeiterin am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Dissertationsvorhaben zu Kierkegaards Philosophiekritik.

RALF BECKER (geb. 1975), PD Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie, Philosophische Anthropologie, Kulturphilosophie.

CHRISTINE BLÄTTLER, Dr. phil., Lise Meitner Fellow am Institut für Wissenschaften vom Menschen in Wien. Arbeitsschwerpunkte: Technik, Politik und Formierung der gesellschaftlichen Wahrnehmung, Spekulation und Geschichtlichkeit, Problem der Objektivität, Serialität, Gesellschaft und Wissen.

KÄTE MEYER-DRAWE (geb. 1949), Professorin für Allgemeine Pädagogik an der Ruhr-Universität Bochum. Arbeitsschwerpunkte: Erziehungs- und Bildungsphilosophie, Theorien des Lernens, Theorien der Sozialisation, Deutsche Aufklärungspädagogik, Evolutionstheoretische Ansätze in der Pädagogik.

ANNE EUSTERSCHULTE (geb. 1964), Professorin für Philosophie am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Renaissance und der Frühen Neuzeit, Rezeption der antiken Philosophie, Philosophie des 18. Jahrhunderts (Schwerpunkte Ethik und Ästhetik).

THOMAS GILBHARD, Dr. des., Mitarbeiter am Kunsthistorischen Institut in Florenz. Arbeitsschwerpunkte: Kunsttheorie und Philosophie des italienischen Humanismus, Buchillustration und Bild-Text Beziehungen, Gelehrtenbildnisse und Bibliotheksikonographie.

ANDREAS HETZEL (geb. 1955), PD Dr. phil., Privatdozent für Philosophie in Darmstadt sowie Lehrbeauftragter für Philosophie in Innsbruck und für Medienwissenschaften in Klagenfurt. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Antike, Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, speziell Deutscher Idealismus und Kritische Theorie, Kultur- und Medienphilosophie, Politische Philosophie.

MECHTHILD HETZEL (geb. 1968), Dr. phil., Vertretungsprofessur am Philosophisch-Theologischen Seminar der Universität Heidelberg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophische Bildungstheorie, Geschichte der Philosophie des 18. Jh. u. 20. Jh., Erkenntnis und Kritik, Philosophische Ethik, Anthropologie.

PETER KÖNIG (geb. 1956), Professor am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Aufklärung, Deutscher Idealismus, Praktische Philosophie, Kulturphilosophie, Philosophische Methodologie.

JOHANN KREUZER (geb. 1954), Professor am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Arbeitsschwerpunkte: Geschichte und Kritik (einschl. Sprach- und Religionsphilosophie), Deutscher Idealismus, Geschichte und Kritik der Metaphysik, Ästhetische Theorie, Kritische Theorie.

BIRGER P. PRIDDAT (geb. 1950), Professor für Politische Ökonomie an der Universität Witten/Herdecke. Arbeitsschwerpunkte: Wirtschaft und Politik, Theoriegeschichte der Ökonomie, Modernisierungsfragen.

GERHARD SCHWEPPEHÄUSER (geb. 1960), Professor für Designtheorie, Medientheorie und Design-Projekte an der Fachhochschule Würzburg. Arbeitsschwerpunkte: Ästhetik der angewandten Künste und der Massenkultur, kritische Theorie der Kultur, Moralphilosophie.

DANIEL STRASSBERG (geb. 1954), Dr. phil., Dozent am Postgraduate Lehrgang für psychoanalytische Psychotherapie des Psychologischen Instituts der Universität Zürich. Arbeitsschwerpunkte: Psychoanalyse, Semiotik, Kulturphilosophie.

JÜRGEN TRABANT (geb. 1942), Professor am Institut für Romanische Philologie der Freien Universität Berlin. Arbeitsschwerpunkte: Französische und italienische Sprachwissenschaft, Semiotik (Literatursemiotik), Sprachpolitik, Geschichte des europäischen Sprachdenkens, Sprachphilosophie, Historische Anthropologie.