



Meiner

*Christian Bermes / Ulrich Dierse (Hg.)*

# Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts



Archiv für Begriffsgeschichte · Sonderheft 6

# Archiv für Begriffsgeschichte

Begründet von  
ERICH ROTHACKER

herausgegeben  
von  
CHRISTIAN BERMES, ULRICH DIERSE UND MICHAEL ERLER

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

# Schlüsselbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts

herausgegeben  
von  
CHRISTIAN BERMES UND ULRICH DIERSE

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Im Felix Meiner Verlag erscheinen folgende Zeitschriften und Jahrbücher:

- Archiv für Begriffsgeschichte
- Aufklärung, Interdisziplinäre Zeitschrift für die Erforschung des 18. Jahrhunderts
- Hegel-Studien
- Phänomänologische Forschungen
- Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft und seiner Wirkungsgeschichte
- Zeitschrift für Kulturphilosophie
- Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung

Ausführliche Informationen finden Sie im Internet unter »[www.meiner.de](http://www.meiner.de)«.

#### Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-78731916-9

ISSN 0003-8946

© Felix Meiner Verlag 2010. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Druckhaus »Thomas Münzer«, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de/afb](http://www.meiner.de/afb)

## INHALT

<i>Ulrich Dierse, Christian Bermes</i>	
Einleitung .....	1
<i>Peter Welsen</i>	
Der Andere .....	7
<i>Werner Schneiders</i>	
Aufklärung.....	25
Christoph Demmerling	
Bedeutung und Sinn .....	43
<i>Klaus Sachs-Hombach</i>	
Bild .....	59
<i>Martin F. Meyer</i>	
Dialog .....	73
<i>Rainer Thurnher</i>	
Existenz, Sein .....	87
<i>Alois Hahn/ Matthias Hoffmann</i>	
Gemeinschaft und Gesellschaft .....	105
<i>Ulrich Steinvorth</i>	
Gerechtigkeit .....	117
<i>Anton Hügli</i>	
Identität .....	131
<i>Ernst Wolfgang Orth</i>	
Krise .....	149
<i>Birgit Recki</i>	
Kultur .....	173
<i>Ferdinand Fellmann</i>	
Leben.....	189
<i>Käte Meyer-Drawe</i>	
Leib, Körper .....	207

<i>Kurt Röttgers</i>	
Macht.....	221
<i>Dieter Mersch</i>	
Medium .....	235
<i>Hans-Ulrich Lessing</i>	
Mensch, Dasein .....	249
<i>Ralf Konersmann</i>	
Metapher.....	267
<i>Paul Hoyningen-Huene</i>	
Paradigma .....	279
<i>Eva-Maria Engelen</i>	
Schuld.....	291
<i>Volker Gerhardt</i>	
Selbstbestimmung .....	313
<i>Ulrich Dierse</i>	
Sprache.....	327
<i>Reto Luzins Fetz</i>	
Struktur .....	355
<i>Barbara Naumann</i>	
Symbol, Zeichen.....	371
<i>Dirk Baecker</i>	
System .....	389
<i>Jacek Filek</i>	
Verantwortung.....	407
<i>Frithjof Rodi</i>	
Verstehen .....	419
<i>Gunter Scholtz</i>	
Zukunft und Utopie.....	431
Namensregister .....	453



EINLEITUNG

Das 18. Jahrhundert war wohl das erste Jahrhundert, das sich bewußt als Epoche begriff und sich zugleich einen Namen gab; es nannte sich programmatisch das ›Jahrhundert der Aufklärung‹, ›le siècle philosophique‹ und ähnlich, und es war damit so erfolgreich, daß selbst seine Gegner diese Bezeichnung übernahmen. Für das 19. Jahrhundert hat Dolf Sternberger aus dem Abstand von mehr als dreißig Jahren mit den Begriffen ›Entwicklung‹ und ›natürlich – künstlich‹ zwei leitende Vorstellungen benannt, die die Epoche markieren können. Das 20. Jahrhundert liegt nun schon einige Jahre zurück, aber eine allgemeine, geschweige denn anerkannte Kennzeichnung hat es bisher nicht erhalten. Es hieß und heißt das Zeitalter der Extreme, des Totalitarismus, der Information etc., das technokratische, Atom- oder (in seiner Spätzeit) das postindustrielle Jahrhundert der Medien. In seinen letzten Jahrzehnten wurde vielfach die Postmoderne ausgerufen, die vielleicht nicht mehr war als einer der vielen Wenden oder ›turns‹, die innerhalb der Philosophie und der Wissenschaften das Denken beschäftigten. Es fällt schwer, seinen Charakter mit nur einem Begriffspaar oder gar nur einem Schlagwort zu umreißen.

Leicht scheint es demgegenüber zu sein, Anfang und Ende dieses Jahrhunderts anzugeben. Es begann, so kann man mit einigem Recht sagen, 1917 mit dem Eintritt der USA in den Ersten Weltkrieg und mit der Russischen Revolution, und es endete 1989 mit dem Ende des West-Ost-Konflikts. Doch mit diesen politischen Marksteinen allein ist wenig gesagt. Begann die Moderne nicht schon um 1900, mit der Jugendbewegung und dem Aufbruch in der Kunst? Und setzen sich die Kriegsbedrohungen nicht auch nach 1989 in gewandelter Form fort? Wird das 20. Jahrhundert nicht eher durch eine Kontinuität mit dem 19. Jahrhundert – zumindest mit seiner zweiten Hälfte – als durch einen Bruch mit diesem geprägt, also mit Charles Darwin, John Stuart Mill und Karl Marx, die alle drei in demselben Jahr 1859 ihre Hauptwerke publizierten? Zum Glück müssen diese auf die gesamte Lebenswirklichkeit ausgreifenden Fragen hier nicht entschieden werden. Einstweilen mögen Andeutungen hinsichtlich der Philosophie und der Wissenschaften genügen: Neben den genannten neuen Phänomenen und Konstellationen in Politik, Gesellschaft und Kunst sind es in der Philosophie der Neubeginn mit der Phänomenologie (Edmund Husserls *Logische Untersuchungen* erscheinen 1900/01), die Hinwendung zur Sprache und die Grundlegung der modernen Logik (im Ausgang von Freges Wirken um die Jahrhundertwende), die Psychoanalyse (Freuds *Traumdeutung* wird 1900 publiziert), die Soziologie bzw. philosophische Ökonomie (Georg Simmel veröffentlicht seine *Philosophie des Geldes* ebenfalls 1900), schließlich auch die Philosophie des Dialogs, die den

Anfang des 20. Jahrhunderts markieren. Daneben aber werden der Neukantianismus, die Lebensphilosophie, die hermeneutische Philosophie und die Gesellschaftsphilosophie des Sozialismus aus dem 19. Jahrhundert übernommen und fortgeführt. Kontinuität und Neuanfang stehen so eng nebeneinander und gehen nicht selten auch Allianzen ein, die erst hinter den Etiketten sichtbar werden. Und nicht zuletzt hier sind es die Begriffe selbst, die die Trennungen relativieren, die hinter der Ordnung der Schulen eine vielschichtige Struktur der Ideen und Gedanken erschließen – oder mit einem anderen Wort: Es sind die Begriffe und deren Verwendung, die die komplexen Sinnstrukturen im philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts entschlüsseln können und deren Analyse eine Topologie des philosophischen Terrains dieser Zeit ersichtlich werden läßt.

Fragt man auf diese Weise nach den Schlüsselbegriffen des 20. Jahrhunderts und ihrer Geschichte, so kann damit nicht gemeint sein, daß diese, so kurz nach dem Ende dieses Zeitalters, schon vollzählig benannt werden können. Und ebenso soll es nicht bedeuten, daß die die Epoche prägenden Leitbegriffe nicht schon vorher in Gebrauch gewesen wären und andere jetzt nicht mehr ausschlaggebend seien. Aber viele Begriffe, wie z. B. ›Dialog‹ oder ›Existenz‹, erhalten ein neues Gewicht; andere, wie etwa ›Paradigma‹ und ›Utopie‹ bekommen einen neuen Stellenwert. Vor allem sind die Phänomene der Verzeitlichung und Ideologisierung der politisch-sozialen Termini, die Reinhart Koselleck so nachdrücklich für deren Umbruch in der Zeit zwischen 1750 und 1830 verantwortlich machte, auch für das 20. Jahrhundert zu konstatieren (und sie werden uns aller Wahrscheinlichkeit nach erhalten bleiben). Aber innerhalb dieses Rahmens lassen sich Veränderungen feststellen, die sich im Laufe des vergangenen Jahrhunderts abzeichnen und – vor allem nach 1989 – verstärkt haben.

Da ist zum einen die Tatsache, daß man sich mit dem ideologischen, von jedem anders und neu zu besetzenden Charakter vieler öffentlich wirksamer Begriffe in gewisser Weise abgefunden hat. Man rechnet schon damit, daß der Nachbar ›Gerechtigkeit‹ anders als man selbst definiert, nimmt sie trotzdem für sich in Anspruch und überläßt ihre Durchsetzung einem Interessenausgleich und -ausgleich. In der Zwischenzeit herrscht sozusagen ›Friedenspflicht‹, also Toleranz. Das eigene Interesse als Gemeinwohl oder wenigstens als diesem förderlich auszugeben, gehört zur legitimen sprachlichen Formulierung des subjektiven Wohls. Vor allem kommt es darauf an, im Meinungsstreit seine Stimme zu erheben, mithin sich in ›Kommunikation‹ einzuüben. Diese ersetzt nicht das Handeln, ist aber für dessen Vorbereitung unerläßlich. (Es könnte gefragt werden, ob das weitgehende Verschwinden des Ideologiebegriffs und -vorwurfs, das gegenwärtig zu beobachten ist, nicht mit dieser z.T. in Kauf genommenen, z.T. akzeptierten Ideologieträchtigkeit vieler Begriffe zusammenhängt.)

Zum anderen – dies kann trotz vieler Vorbehalte konstatiert werden – verstärken sich zunächst die großen, aus dem 19. Jahrhundert ererbten Parolen, sofern sie Hoffnungs- und Zukunftsträger bezeichnen, um dann aber, nach 1945 und erst recht nach 1989, an Kraft zu verlieren. Utopien, die (so Ernst Bloch

schon 1918) nicht mehr unbedingt einen Gegensatz zur Wirklichkeit bilden, sind nicht mehr fern, sondern werden konkret. Zuweilen hat man auch Angst vor ihnen und nennt sie dann ›negative Utopien‹. Selbst die ›Aufklärung‹, früher ein nahezu unbestrittener Wert, steht im Verdacht (so Max Horkheimer und Theodor W. Adorno 1947), totalitär zu sein. Das Schlagwort ›Revolution‹ (seine zeitweilige Kompromittierung durch Joseph Goebbels wurde gern übersehen) mag 1989 kaum jemand auf seine Fahnen schreiben. Sie heißt jetzt ›Wende‹ oder allenfalls ›sanfte Revolution‹. Bei aller Vorsicht vor eiligen Diagnosen: Es läßt sich eine gewisse Ernüchterung beobachten, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einsetzt und dazu geführt hat, vom ›Ende der Ideologien‹ zu sprechen (Raymond Aron 1955, Daniel Bell 1960). Andererseits werden aber einige Kollektivbegriffe, gegenwärtig etwa ›Natur‹ und ›Umwelt‹, stark moralisch aufgewertet; sie tragen gewissermaßen per se einen positiven Index. Die Versachlichung muß demnach nicht endgültig sein; enttäuschte Hoffnungen machen jedoch häufig eine Rückwendung zur Wirklichkeit nötig. Immerhin lassen sie sich nur schwer vergessen. Dem Begriffshistoriker steht es jedoch nicht an, diese Entwicklungen zu bedauern, zu kritisieren oder zu loben; er hat sie zu registrieren, ihre Genese und ihre Wendungen aufzudecken.

Zu dieser Entwicklung gehört, daß Veränderungen, auch wenn sie an sich begrüßenswerte Fortschritte sein wollen (wie z. B. in der Medizin), zunehmend befragt, wenn nicht zunächst skeptisch beurteilt werden. Die Zerstörungen zweier Welt- und einiger nachfolgender Kriege lassen auch an die Bewahrung des Herkömmlichen denken, ohne daß dieses Selbstzweck wird. Noch immer erhält das Neue eine Präferenz, aber nicht alle technischen Neuerungen werden eo ipso begrüßt. Die Erinnerung an das geschichtlich nah oder fern Zurückliegende begleitet notwendig den Gedanken an die Zukunft. Selbst die Wissenschaft und die durch sie errungenen Erfolge, im 19. und frühen 20. Jahrhundert noch nahezu uneingeschränkt begrüßt, müssen sich vielfach eigens legitimieren. Jedenfalls scheinen die oft rasanten Veränderungen verstärkt das Bedürfnis nach der Geschichte hervorzurufen.

Das führt zu einer weiteren Beobachtung. Das 20. Jahrhundert verlief, auch in den für die Zeitspanne konstitutiven Begriffen, nicht gradlinig. Vielmehr sind seine Prägungen, soweit sie sich zugleich mehr als rein fachliche Tendenzen und Strömungen ausweisen, als Gegensätze aufeinander zu beziehen: Den schnellen Umbrüchen folgt das geschichtliche Verstehen; der sich ausbreitenden Technik die Sehnsucht nach der (vermeintlich) ursprünglichen Natur; der Wissenschaft die Lebenswelt und der Rationalität eine sich neu verstehende Subjektivität. ›Systeme‹ und ›Strukturen‹ lassen das ›Leben‹ oder den ›Leib‹ nicht verschwinden – im Gegenteil. Diskurse machen den Dialog nicht überflüssig, sondern verstärken eher das Desiderat des Subjektiven. Auch umgekehrt läßt sich schließen: Wissenschaftliche Philosophie, Analyse und Logik sind eine Reaktion auf den (tatsächlichen oder unterstellten) Historismus und Relativismus. So gesehen, stehen die genannten Begriffe und ihre Philosopheme nicht für sich, sondern sie

antworten aufeinander, auch und gerade da, wo sie sich auszugrenzen scheinen. Die Frage bleibt, ob sich alle Begrifflichkeit in ›Bildern‹ und ›Metaphern‹ auflösen lassen oder ob diese nicht selbst wieder auf eine nicht-bildliche Grundlage zurückgeführt werden können und müssen, mindestens aber immer das Nicht-Metaphorische, die Realität, als Gegenpol haben.

Noch ist es zu früh, mit diesen Andeutungen und über sie hinaus ein kohärentes Bild des spannungsvollen vergangenen Jahrhunderts zu entwerfen. Es ist auch nicht sicher, ob eine abschließende oder zumindest umschließende Deutung dieses Zeitraums angesichts der disparaten Selbstverständigungsversuche, die im 20. Jahrhundert vorgelegt wurden, in absehbarer Zeit geleistet werden kann. Dies aber verhindert nicht ein Verständnis, sondern verlangt einen neuen, zumindest anderen Zugang. So könnte das 20. Jahrhundert dasjenige Jahrhundert sein, das nur in einer Vielzahl von Termini und unter unterschiedlichen Aspekten begriffen werden kann. Die terminologische Sicherheit dieser Begriffe bleibt dann notwendig prekär und läßt sich in keine vorgegebene Hierarchie mehr einordnen, da sie an Schnittstellen entstehen und sich in Schnittstellenformen: an den Schnittstellen beispielsweise zwischen den philosophischen Schulen, zwischen Philosophie und Naturwissenschaften oder zwischen der philosophischen Fachsprache und der Alltagssprache. Es ist in diesem Sinne kein Zufall, daß mit den wirkmächtigen Destruktionsversuchen der philosophischen Fachsprache von Heidegger über Wittgenstein bis hin zur Postmoderne das Denken sich neu justiert – und zwar um Begriffe, deren semantischer Gehalt sich vielleicht in und durch Grenzbestimmungen und Grenzüberschreitungen aufdecken läßt. Schlüsselbegriffe können so nicht nur das komplexe Denken des 20. Jahrhunderts als ein verwobenes dechiffrieren helfen; sie markieren zugleich die impliziten Grenzen dieses Denkens, das nicht selten alle Schranken niederzureißen suchte.

Die Begriffsgeschichte weiß zudem seit je, daß sie weder Begriffe normieren, noch Theorien ersetzen kann. Allerdings versteht sie sich, wie es Erich Rothacker 1955 in seinem Geleitwort zum ersten Band dieser Zeitschrift ausdrückte, durchaus als konstitutiver Bestandteil der verschiedenen Bereiche »des philosophischen Denkens überhaupt« – und damit auch als Beitrag zur Aufklärung der Kultur des Denkens, aber nicht nur dieser Kultur allein.

Schlüsselbegriffe der  
Philosophie  
des 20. Jahrhunderts



*Peter Welsen*

## DER ANDERE

Obleich der Begriff des Anderen bereits im Deutschen Idealismus (Kant, Fichte, Hegel) auftritt, kommt ihm erst im Denken des 20. Jahrhunderts eine zentrale Stellung zu. Das gilt sowohl für die dialogische Philosophie als auch – besonders – für die Phänomenologie, die sich dem Anderen aus recht unterschiedlichen Perspektiven nähert. Während der Dialogismus gegenwärtig keine nennenswerte Beachtung findet, scheint für die Phänomenologie das Gegenteil zu gelten. Nicht allein in ihren klassischen Texten, sondern auch in der aktuellen Diskussion nimmt der Begriff des Anderen beträchtlichen Raum ein.

Eine entscheidende, den Anderen betreffende Frage lautet, auf welche Weise sich der kognitive Zugang zu ihm gestaltet und in welchem Maße er ihm gerecht wird. Natürlich betrifft dieses Problem auch das Subjekt, welchem der Andere begegnet. Es ist offenkundig, daß es zwei markante, einander entgegengesetzte Antworten auf diese Frage gibt: Entweder wird der Andere im Ausgang von einem aktiven Subjekt konstituiert und erweist sich als Reflex der Leistungen desselben, oder er ist ihm unmittelbar gegeben und drängt es in eine passive Rolle. Neben diesen extremen – von Husserl und Levinas vertretenen – Positionen werden im folgenden eine Reihe von Denkern zu diskutieren sein, die sich von der einen zur anderen hin bewegen oder zwischen ihnen vermitteln. Ersteres gilt für Scheler, Heidegger und Sartre, letzteres für Ricœur.

### *I. Husserl*

Husserl verleiht in seiner transzendentalen Phänomenologie der Philosophie den Rang einer »Wissenschaft aus absoluter Begründung«.<sup>1</sup> Gegenstand der phänomenologischen Forschung ist das Bewußtsein. Freilich geht es Husserl nicht um das empirische Bewußtsein, denn dieses kann nicht Gegenstand einer auf Apodiktizität abzielenden Wissenschaft sein. Vielmehr interessiert sich Husserl für das reine, transzendente Bewußtsein, zu dem er in zwei Schritten gelangt: 1) Als transzendentales Bewußtsein darf es nicht dem Bereich angehören, dessen Konstitution es begreiflich machen soll, das heißt, es darf kein Element der bewußtseinsunabhängigen Welt sein und darf keine Stellungnahmen zu ihr enthalten. Daher setzt Husserl die natürliche Einstellung zur bewußtseinsunabhängigen Wirklichkeit durch die transzendental-phänomenologische Reduktion

<sup>1</sup> Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen* (Hamburg 21987) 3.

außer Kraft. 2) Als reines Bewußtsein beinhaltet es keine kontingenten Erlebnisse, sondern Husserl kommt es lediglich auf dessen wesenhaften Merkmale an. Die transzendental-phänomenologische Reduktion geht demnach mit einer eidetischen Reduktion einher.

Husserl gelangt im Zuge der transzendental-phänomenologischen Reduktion zu einer Position, die als transzendentaler Idealismus einzustufen ist. Wie aber verträgt sich das mit dem Anliegen der Aufklärung des Sinnes der im Bewußtsein gegebenen Sachverhalte, zu denen ja die transzendente Welt gehört? Deren bewußtseinsunabhängige Existenz wird durch die Reduktion eingeklammert. Damit hat es die transzendente Phänomenologie nur mit einem »Weltphänomen«<sup>2</sup> zu tun, zu dessen Sinn freilich die Transzendenz zählt. Der Sinn der Transzendenz der Welt ist demnach innerhalb des transzendentalen Bewußtseins zu erhellen. In diesem Zusammenhang kommt dem Anderen seine Bedeutung zu, und es wird auch verständlich, unter welchem Vorzeichen er in den Blick gerät. Die transzendente Welt zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht nur einem Subjekt gegeben ist, sondern eine mehreren Subjekten gemeinsame, intersubjektive Welt ist. Um ihren Sinn einsichtig zu machen, ist zu klären, wie es um den Sinn des Anderen bestellt ist. Offenbar hat der Andere die Funktion, die Objektivität der Vorstellungen des transzendentalen Egos zu verbürgen.

Ist die Objektivität der Welt auf dem Umweg über den Anderen zu begreifen, so ist dessen Konstitution zu untersuchen. Diese Aufgabe ist im Ausgang vom transzendentalen Ego zu erfüllen. Da dieses – kraft der Reduktion – den Status eines *solus ipse* innehat, kommt das, was zu leisten ist, einer Überwindung des transzendentalen Solipsismus gleich. Wie aber läßt sich der Andere in seiner Transzendenz begreifen, wenn man sich ihm aus der Perspektive eines solipsistisch auf sich selbst zurückgeworfenen Egos nähert?

Da sich Husserl dem Anliegen einer Letztbegründung verschrieben hat, leuchtet ein, daß er bei der Darlegung der Konstitution eines Phänomens auf der Seite des Konstituierenden nichts voraussetzen darf, was der Seite des Konstituierten angehört. Solch ein Vorgehen wäre zirkulär. Folglich darf nichts, was dem Anderen selbst zukommt, benutzt werden, um seine Konstitution zu erhelten. Husserl führt daher eine weitere Reduktion durch, in deren Zuge im transzendentalen Bewußtsein »von allen konstitutiven Leistungen der auf fremde Subjektivität unmittelbar oder mittelbar bezogenen Intentionalität«<sup>3</sup> abgesehen wird. So gewinnt Husserl die »Eigenheitssphäre«. Zwar schließt diese Transzendentes in sich, aber es haftet ihr nichts an, was sich fremder Intentionalität verdankt. Natürlich ist auch beim Anderen von allem abzusehen, was nicht der Eigenheitssphäre des transzendentalen Egos angehört.

Husserl beschreibt das eigenheitlich reduzierte, primordiale Ego als psychophysische Einheit, die Leib und Körper beinhaltet. Während letzterer ein tran-

<sup>2</sup> Ebd. 101.

<sup>3</sup> Ebd. 95.



szendentes Objekt ist, wird ersterer allein vom Ego als eigener erlebt. Er ist mit Empfindungen verbunden, kann bewegt werden und ist fähig, Handlungen auszuführen.

Bislang bietet sich der Andere als Gegebenheit in der primordialen Welt dar. Alles an ihm, was nicht auf die Intentionalität des konstituierenden Egos zurückgeht, ist eingeklammert. Das betrifft auch seine Erlebnisse, die im Gegensatz zum Körper nicht ursprünglich gegeben sind. Um zu zeigen, daß der Andere nicht nur *alter*, sondern auch *ego* ist, greift Husserl auf das Phänomen des Leibes zurück. Dieser wird vom Ego als zweiseitig – nämlich als physisch und psychisch – erlebt. Was den Anderen betrifft, so ist er zunächst nur als Körper, nicht aber als Leib gegeben. Da der Körper des konstituierenden Egos zugleich Leib ist, also in Verbindung zu Erlebnissen steht, und der Andere ebenfalls einen Körper besitzt, kann dieses den Körper des Anderen in apperzeptiver Übertragung als Leib – und damit als von Erlebnissen begleitet – auffassen. Zwar sind die Erlebnisse des Anderen dem transzendentalen Ego nicht ursprünglich gegeben, sondern werden nur appräsentiert, doch gelangt es auf diese Weise im Ausgang von seiner Eigenheitssphäre über sie hinaus.

Husserl hebt zwei Merkmale der analogisierenden Auffassung des Anderen hervor, die einerseits die Abhängigkeit der Fremderfahrung vom Eigenen, andererseits aber die Alterität des Anderen verdeutlichen. Das eine besteht darin, daß eigener und fremder Leib im Modus der Paarung gegeben sind. Damit meint Husserl, daß der fremde Leib eine durch Assoziation gestiftete Einheit mit dem eigenen bildet. So bleibt der Andere an das transzendente Ego gebunden. Das andere Merkmal hingegen läuft darauf hinaus, daß das, was in der Paarung appräsentiert wird, nämlich die Erlebnisse des Anderen, »nie wirklich zur Präsenz kommen kann, also zu eigentlicher Wahrnehmung.«<sup>4</sup>

Trotz der Begrenztheit der Erfahrung des Anderen hat dieser mit dem Ego eine objektive Natur gemeinsam. Sie verdankt ihre Konstitution nicht allein dem transzendentalen Ego, sondern auch dem Anderen. Auf diese Weise tritt eine gewisse Spannung zwischen dem transzendentalen Ego und dem Anderen zutage, der einerseits ein konstituierter, andererseits aber auch ein konstituierender ist. Demnach wäre der Andere – aufgrund seiner konstitutiven Leistungen – im Verhältnis zum transzendentalen Ego ontologisch gleichrangig, während letzteres das erkenntnistheoretische Privileg genießt, den Nullpunkt einer orientierten Konstitution zu bilden.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ebd. 115.

<sup>5</sup> Vgl. auch Karl-Heinz Lembeck: Einführung in die Phänomenologie (Darmstadt 1994) 62 und Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlin 1970) 220 ff.

## II. Scheler

Scheler unterscheidet sich darin von Husserl, daß er der Phänomenologie keine transzendente – und damit auch keine idealistische – Wendung verleiht. Nach seiner Auffassung mündet der transzendente Idealismus in einen Solipsismus, der eine Anerkennung der Realität des fremden Ichs verhindert.<sup>6</sup> Mehr noch, Scheler weist das Ansinnen, im Ausgang vom eigenen Erleben zum Anderen vorzudringen, generell zurück. Er ist vielmehr von der ursprünglichen Gewißheit der Existenz des fremden Ichs überzeugt und glaubt, daß sich dieses unmittelbar – also ohne Vermittlung durch primär gegebene eigene Erlebnisse – erkennen lasse.

Scheler kritisiert zwei Theorien, die versuchen, eine Brücke vom eigenen Ich zum fremden zu schlagen. Die eine beruft sich auf einen Analogieschluß, die andere auf Einfühlung in den Körper des Anderen. Was die erstere anbelangt, so registriert sie ein dem eigenen Erleben entsprechendes körperliches Verhalten, konstatiert dasselbe Verhalten bei einem anderen Lebewesen und schließt daraus auf dasselbe Erleben bei diesem. Scheler wendet dagegen ein, daß auch Lebewesen, die keinen Schluß ziehen können, den Ausdruck bestimmter Gefühle erfassen. Zwar reicht die Tatsache, daß Ausdrucksbewegungen manchmal auch ohne Schlüsse verstanden werden, nicht aus, um den Analogieschluß insgesamt als Mittel der Erkenntnis fremden Erlebens zu disqualifizieren, doch befindet sich Scheler trotzdem im Recht, wenn er dem Analogieschluß mißtraut. Man könnte zu seinen Gunsten argumentieren, daß sich daraus, daß eigenes Verhalten mit einem bestimmten Erleben verbunden ist, keineswegs folgern läßt, daß gleichem Verhalten bei anderen ebenfalls gleiches Erleben entspricht.<sup>7</sup>

Ferner macht Scheler geltend, daß der Versuch, durch einen Analogieschluß oder Einfühlung fremdes Erleben zu erfassen, nur gelingen kann, wenn man voraussetzt, daß man es mit dem Körper eines beseelten Wesens zu tun hat. Daß letzteres zutrefte, lasse sich freilich auf diesem Weg nicht erkennen. Berufe man sich auf eine weitere Einfühlung, so sei das Problem nicht gelöst, sondern nur verschoben. Die entscheidende Frage bleibe offen: »Bei welchen objektiven Daten ist die Einfühlung des ›Lebensgefühls‹ berechtigt?«<sup>8</sup> Ein weiterer Einwand, den Scheler vorbringt, läuft darauf hinaus, daß sie nicht die Annahme eines fremden, individuellen Ichs rechtfertigen könne, sondern bloß eine Projektion des eigenen Ichs in den anderen Körper beinhalte. So betont Scheler, die Individualisierung des Anderen gründe weder in seinen Erlebnissen noch in seinem Körper, sondern in einer anderen, geistigen Instanz, der Person.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Vgl. Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* (Bern, München 1973) 221 f.

<sup>7</sup> Vgl. auch Franz von Kutschera: *Die falsche Objektivität* (Berlin, New York 1993) 238 f.

<sup>8</sup> M. Scheler: *Wesen und Formen*, a. a. O. [Anm. 6] 236.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 237.

Scheler legt dar, daß beide Versuche, das fremde Ich im Ausgang vom eigenen zu erreichen, auf folgenden Voraussetzungen beruhen: »1. es sei *uns zunächst immer nur das eigene Ich* ›gegeben‹; 2. was uns von einem anderen Menschen ›zunächst‹ gegeben sei, das sei allein die *Erscheinung des Körpers* [...], und erst fundiert auf diese Gegebenheit komme es – irgendwie – zur Annahme seiner Beseeltheit, zur Annahme der Existenz des fremden Ich.«<sup>10</sup>

Gegen die erste Voraussetzung führt Scheler ins Feld, daß wir ebenso die Gedanken anderer denken können wie andere die unseren. In der Tat ist schwer zu leugnen, daß nicht alle Gedanken eines Individuums auf dieses selbst zurückgehen. Da meistens keine Reflexion auf deren Ursprung stattfindet, ist nachvollziehbar, daß Scheler annimmt, es liege zunächst ein »*in Hinsicht auf Ich-Du indifferenten* Strom der Erlebnisse«<sup>11</sup> vor, in dem Eigenes und Fremdes erst allmählich voneinander unterschieden werde.<sup>12</sup>

Nun läßt sich schwer bestreiten, daß einem Individuum seine eigenen Gedanken anders gegeben sind als fremde. Es kann sich eigene Erlebnisse unmittelbar selbst zuschreiben, hat also einen privilegierten Zugang zu ihnen. Dennoch besteht Scheler darauf, daß auch fremde Erlebnisse in gewisser Hinsicht unmittelbar erfaßt werden können. In diesem Zusammenhang bringt er den Körper ins Spiel, und zwar den fremden ebenso wie den eigenen. Allerdings gelangt Scheler nicht durch einen Analogieschluß oder Einfühlung vom körperlichen Verhalten zum Erleben, sondern betrachtet die körperlichen Veränderungen lediglich als »ontische Bedingung« der unmittelbaren Erfassung desselben.<sup>13</sup> Entscheidend ist, daß der Körper eine andere Rolle als bei einem Analogieschluß innehat. Er fungiert als Instanz, in der sich die Erlebnisse selbst ausdrücken, so daß sie unmittelbar erfaßbar sind. Dies bedeutet, daß sich das Ich ebensowenig vom Körper absondern läßt, wie das auch umgekehrt gilt. So braucht man sich, um fremde Erlebnisse zu erfassen, nicht im Ausgang vom fremden Körper in einen Bereich der Innerlichkeit zu versetzen, sondern die Erlebnisse sind unmittelbar mit dem Körper gegeben.

Was die Voraussetzung anbelangt, nach der nur der Körper des Anderen wahrnehmbar ist und sich Seelisches allenfalls erschließen läßt, so argumentiert Scheler, daß zunächst keine isolierten Körper, sondern »einheitliche Ganzheiten« gegeben seien, bei denen die körperliche Seite zugleich als Ausdruck des Seelischen fungiere. Dies bedeute, daß die Erlebnisse des Anderen ebenso unmittelbar wie sein Körper wahrnehmbar seien. Zwar räumt Scheler ein, daß in manchen Fällen – etwa bei Störungen oder Täuschungen – fremdes Erleben durchaus auch erschlossen werden könne, aber dies setze voraus, daß zunächst

<sup>10</sup> Ebd. 238.

<sup>11</sup> Ebd. 240.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 240.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 243.

eine unmittelbare Wahrnehmung stattgefunden habe.<sup>14</sup> Man könnte gegen Scheler einwenden, eine Wahrnehmung sei ein Komplex von Empfindungen, und eine solche liege allenfalls in Hinblick auf den Körper, nicht aber in Hinblick auf die Erlebnisse des Anderen vor. Scheler weist dieses Argument mit der Begründung zurück, daß sich Wahrnehmung nicht in bloßer Empfindung erschöpfe, sondern darin bestehe, daß bestimmte Aspekte aus der Ganzheit des anschaulich Gegebenen herausgegriffen und als – körperliche oder seelische – Einheiten aufgefaßt würden.<sup>15</sup>

Auf diese Weise gelingt es Scheler, den Zirkel zu vermeiden, in den sich die transzendente Phänomenologie beim Versuch einer egologischen Aufklärung des Zugangs zum Anderen verstrickt. Allerdings fragt sich, welchen Preis er dafür zu entrichten hat. So elegant die von Scheler vorgeschlagene Lösung zunächst anmutet, so problematisch erscheint sie, wenn man sich vergegenwärtigt, daß im dunkeln bleibt, welche konstitutiven Leistungen des Subjekts die unmittelbare Erfassung des Anderen und seiner Erlebnisse voraussetzt. Besonders prekär erscheint, daß Scheler die angeblich ursprüngliche Gewißheit der Existenz des Anderen als »Wesenswissen um Gemeinschaft und um Du-Existenz überhaupt«<sup>16</sup> hinstellt, ohne dies näher zu begründen.<sup>17</sup>

### III. Heidegger

Auch Heidegger kommt ohne transzendente und eidetische Reduktion aus. Das liegt daran, daß die Frage nach dem Sein im Zentrum seines Ansatzes steht und daß beide Reduktionen nach seiner Auffassung von dieser Frage wegführen. Während die transzendente Reduktion das Sein des Phänomens ausklammere, ziele die eidetische Reduktion an der Tatsache vorbei, daß es mit dem Dasein ein Seiendes gebe, dessen Wesen nicht vom Sein getrennt sei, sondern mit ihm zusammenfalle. Während Husserl dem formalen Aspekt menschlicher Subjektivität nachgeht, verfolgt Heidegger das Anliegen, dem individuellen, konkreten Dasein gerecht zu werden. Er beschreibt das Dasein als ein Seiendes, dem es um sein eigenes Sein geht. Dennoch bleibt Heidegger in gewisser Hinsicht dem transzendentalen Denken verpflichtet. So beantwortet er die Frage nach dem Sein nicht direkt, sondern betont, daß sie vom Dasein aufgeworfen wird, das über ein Vorverständnis vom Sein verfüge, und daß mit diesem Vorverständnis die Bedingungen zu klären seien, unter welchen die Seinsfrage gestellt werde. Da sich Heidegger nicht für den formalen, sondern den materialen Aspekt menschlicher Subjektivität interessiert, erstaunt es nicht, daß er diese

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 234, 254 f.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 258.

<sup>16</sup> Ebd. 229.

<sup>17</sup> Vgl. ebd. 228 f., 240.

Bedingungen in der Lebenswelt des Daseins sucht und dieses als In-der-Welt-sein charakterisiert.

Heidegger betont, daß nicht etwa ein isoliertes Subjekt aus seiner Innerlichkeit heraustritt, um sich innerweltlichem Seienden zuzuwenden, sondern daß das Dasein ursprünglich mit diesem verbunden ist. Dabei biete sich das innerweltliche Seiende zunächst nicht als theoretisch zu erkennendes Vorhandenes, sondern als praktisch zu besorgendes Zuhandenes dar. Unter dieser Voraussetzung stellt sich gar nicht die Frage, wie das Dasein zum innerweltlichen Seienden gelangt. Weder muß die Realität der Außenwelt bewiesen noch ihre Erkenntnis im Ausgang vom Subjekt konstituiert werden, sondern beide – Dasein wie innerweltliches Seiendes – bilden im In-der-Welt-sein einen ursprünglichen Zusammenhang.

Daher überrascht es nicht, daß Heidegger das Verhältnis des Daseins zu anderem Dasein ebenfalls als ein bereits gegebenes betrachtet, das nicht eigens aufgebaut werden muß. Dasein ist seinem Wesen nach Mitsein mit Anderen, die sich ihrerseits als Mitdasein darbieten.<sup>18</sup> Angesichts der Tatsache, daß Heidegger die Beziehung des Daseins zu anderem Seienden nicht als äußerliche, sondern als solche konzipiert, in der es mit diesem – vorthoretisch – vertraut ist, läßt sich nachvollziehen, daß dies auch für die Beziehung zum Mitdasein gilt.<sup>19</sup> So kann Heidegger die Auffassung vertreten, die Vertrautheit des Daseins mit dem Mitdasein werde nicht durch Einfühlung gewonnen. Vielmehr gründe sie im Mitsein.<sup>20</sup>

Daß Heidegger den praktisch-besorgenden Zugang zu Seiendem im Verhältnis zum theoretisch-erkennenden als fundierend einstuft, schlägt sich auch in seiner Beschreibung des Zugangs zum Mitdasein nieder. Er legt dar, daß der Andere nicht wie ein vorhandenes Ding – oder gar ein »freischwebendes Subjekt«<sup>21</sup> – begegne, sondern als ein Seiendes, das sich durch sein In-der-Welt-sein auszeichne. Sind Dasein und Mitdasein in eine Welt eingebettet, in der sie dem Besorgen von Zuhandenem nachgehen, so verwundert es nicht, daß Mitdasein zusammen mit Zuhandenem in Erscheinung tritt und aus der Welt her begegnet. Da die Welt den Zusammenhang darstellt, von dem her sich Seiendes erschließt, kann Heidegger sagen, daß die Welt auch das Mitdasein freigibt.<sup>22</sup> Vor diesem Hintergrund bietet sich der Zugang des Daseins zum Anderen in gewisser Hinsicht als ambivalent dar. Einerseits negiert Heidegger, daß Dasein und Mitdasein in Gestalt isolierter Subjekte auftreten. Insofern das Dasein immer schon mit dem Mitdasein vertraut ist, könnte man seinen Zugang zu diesem als un-

<sup>18</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (Tübingen 141977) 125. Theunissen erblickt in dieser These freilich nur eine »pure Behauptung« (Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [Berlin 1965] 167).

<sup>19</sup> Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, a. a. O. [Anm. 18] 123.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 125.

<sup>21</sup> Ebd. 123.

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 123.

mittelbaren charakterisieren. Andererseits sind Dasein und Mitdasein dergestalt durch ihr In-der-Welt-sein gekennzeichnet, daß der Andere von der Welt freigegeben wird. Angesichts dieses Umstands erscheint der Zugang zum Anderen nicht als unmittelbarer, sondern als durch die Welt vermittelter.

Da erkenntnistheoretische Überlegungen bei Heidegger im Hintergrund stehen, erstaunt es nicht, daß die Frage nach dem kognitiven Zugang zum Anderen sowie nach dem Verhältnis, in dem seine physische und psychische Seite stehen, nicht gestellt wird. Dennoch macht sich Heidegger darüber Gedanken, in welchem Maße sich dem Dasein das Mitdasein erschließt. Er tut dies freilich weniger unter erkenntnistheoretischem als unter fundamentalontologischem Aspekt. Dasein steht nach Heidegger vor der Alternative, sich eigentlich oder uneigentlich zu seinem Sein zu verhalten. In der Dimension der Uneigentlichkeit verfällt das Dasein, es geht im Man oder in der Welt auf. Heidegger charakterisiert das Man als den Anderen, wie er zunächst und zumeist begegnet, nämlich als Neutrum, das nicht in Gestalt einer konkreten Person auftritt.<sup>23</sup> Vergegenwärtigt man sich, daß sich Dasein und Mitdasein vorwiegend im Modus der Uneigentlichkeit befinden, so ist nachvollziehbar, daß der Unterschied zwischen ihnen in dieser Konstellation eingeebnet ist.<sup>24</sup> Umgekehrt begibt sich das Dasein, sofern es seine Eigentlichkeit erreicht, in Distanz zum Mitdasein. Läßt es sich die Möglichkeiten, die es ergreift, nicht vom Man vorgeben, sondern wählt es diese selbst, so gelangt es in eine Position der Vereinzelung, die Heidegger veranlaßt, von einem »existenziale[n] ›Solipsismus«<sup>25</sup> zu sprechen. Dies bedeutet, daß Dasein und Mitdasein im Modus der Eigentlichkeit auf sich selbst zurückgeworfen sind und daß sich das »eigentliche Miteinander«<sup>26</sup> gerade durch Vereinzelung auszeichnet. Es liegt auf der Hand, daß es dann keinen direkten Zugang zum Anderen gibt.

Angesichts der Tatsache, daß Heidegger das Sein des Daseins als Sorge bestimmt, erstaunt es nicht, daß er das Verhältnis, das es zum Mitdasein einnimmt, als besondere Weise der Sorge – als Fürsorge – interpretiert. Dabei unterscheidet er zwischen ihren defizienten und indifferenten Modi einerseits und ihren positiven Modi andererseits. Die ersteren sind kennzeichnend für das »alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein« und bieten sich z.B. in Gestalt des »Ohneeinanderseins«, »Aneinandervorbeigehens« oder »Einander-nichts-angehens« dar.<sup>27</sup> Letztere hingegen bestehen darin, daß das Dasein auf den Anderen zugeht. Dies kann dergestalt geschehen, daß es im Sinne einer »einspringenden Fürsorge« dem Anderen seine Sorge abnimmt und ihn so in seine Abhängigkeit bringt, oder daß es im Sinne der »vorausspringenden Fürsorge« dem Anderen

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 128.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 118.

<sup>25</sup> Ebd. 188.

<sup>26</sup> Ebd. 298.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 121.

seine Sorge zurückgibt, so daß er für sie frei wird. Damit bahnt sie dem Anderen den Weg zum eigentlichen Selbstsein, ohne es ihm freilich abnehmen zu können.

#### *IV. Sartre*

Sartre beabsichtigt, eine Reihe von Defiziten, die er bei Husserl, Hegel und Heidegger diagnostiziert, zu beheben und im Rahmen eines existenziell-dialektischen Ansatzes einen angemesseneren Zugang zum Anderen zu finden. Während er Husserl vorwirft, den Anderen lediglich als von einem transzendentalen Subjekt konstituiertes Objekt der Erkenntnis zu behandeln und damit im Solipsismus zu verharren, hält er Hegel zugute, daß er nicht von einem, sondern von zwei Subjekten ausgeht, die wechselseitig aufeinander verweisen und dergestalt voneinander abhängen, daß das Selbstbewußtsein des einen jeweils durch das andere vermittelt ist. Allerdings kritisiert Sartre an Hegel, daß er den Anderen als Gegenstand des Erkennens betrachtet und auf diese Weise die Differenz seines Bewußtseins zum eigenen nivelliert. Darüber hinaus moniert er, der Unterschied zwischen dem einen und dem anderen Bewußtsein werde auch in ontologischer Hinsicht eingeebnet. Sartre versucht, dieser Gefahr dadurch zu entgehen, daß er von der irreduziblen Interiorität des Cogito ausgeht. Von Heidegger erwartet sich Sartre eine tragfähigere Lösung. Er hebt zustimmend hervor, daß dieser die Beziehung zum Anderen nicht auf der Ebene der Erkenntnis, sondern auf der Ebene des Seins ansiedelt und den Anderen nicht als Gegenstand konzipiert, dem erst zu begegnen wäre, sondern als – mit dem Dasein ursprünglich verbundenes – Mitdasein. Freilich wendet er ein, daß Heidegger diese Beziehung eher behaupte als nachweise und daß er sie ontologisch-abstrakt, nicht aber ontisch-konkret beschreibe. Daraus ergibt sich für Sartre die Aufgabe, der Begegnung des Subjekts mit dem Anderen in ihrer Konkretion gerecht zu werden, ohne ihn zu einem Gegenstand der Erkenntnis erstarren oder in einer Totalität aufgehen zu lassen.

Sartre beschreibt die Beziehung des Cogito bzw. Für-sich zum Anderen im Rahmen einer doppelten, sich als Negation darbietenden Bewegung, die im einen Fall darin besteht, daß der Andere das Für-sich negiert, und im anderen darin, daß das Für-sich den Anderen negiert. Zwar betrachtet Sartre das Cogito als Ausgangspunkt der Bewegung, doch er vertritt die Auffassung, daß es den Anderen nicht direkt als Objekt erfaßt, sondern zunächst von diesem als Objekt erfaßt werden muß. Dies läuft darauf hinaus, daß in einem ersten Schritt der Andere die Position des Subjekts und das Für-sich jene des Objekts und in einem zweiten Schritt das Für-sich die Position des Subjekts und der Andere jene des Objekts einnimmt. Dabei betont Sartre, daß das Für-sich und der Andere, wenn sie die eine Position innehaben, sich nicht zugleich in der entgegengesetzten befinden können, so daß die Vermittlung zwischen ihnen kein Aufgehen in einer Totalität beinhaltet.

Die erste Bewegung besteht darin, daß das Für-sich dadurch aus der Position des Subjekts herausgedrängt wird, daß es der Andere durch seinen Blick objektiviert. Dabei erfährt es den Anderen nicht als Objekt, sondern auf eine ursprüngliche, nicht durch seinen Leib oder die Welt vermittelte Weise, ja nicht einmal die Augen des Anderen, die es erblicken, sind ihm als Objekt gegeben. Zwar gehören sie dem Feld seiner Wahrnehmung an, aber »sie sind neutralisiert, aus dem Spiel, sie sind nicht mehr Objekt einer These, sie bleiben im Zustand der ›Ausschaltung‹ [...]«. <sup>28</sup> Sartre behauptet, daß der Andere in dieser Situation nicht konstituiert wird, sondern daß man ihm »begegnet«, und daß man sich als Erblickter nicht erkennt, sondern »erlebt«. <sup>29</sup> Er deutet die unmittelbare Gegebenheit des Anderen als »leibhaftige Anwesenheit« und die Objektivierung des Für-sich als »Entfremdung« oder als »Knechtschaft«, in der es dem Anderen unterworfen ist. <sup>30</sup> Dabei wird das Für-sich vom Anderen verweltlicht, es wird zu einem Ding neben anderen der Welt angehörenden Dingen, und zugleich weicht seine eigene Welt vor ihm zurück. Sartre spricht von einem »Abfließen« <sup>31</sup> der Welt desselben. Gemeint ist, daß dadurch, daß das Für-sich seine Position als Subjekt einbüßt und der Andere sie einnimmt, die Welt ein neues Zentrum erhält. Das Für-sich hingegen rückt vom Zentrum an die Peripherie, es wird dezentriert. Auf die Erfahrung der Objektivierung durch den Anderen reagiert das Für-sich mit Furcht, Scham oder Stolz.

Gegen die These, der Andere werde in einer Unmittelbarkeit erlebt, in der er keine Merkmale eines Objektes trägt und sich auch der Subjektcharakter des Erlebenden verflüchtigt, ist einzuwenden, daß sie eine bedenkliche Affinität zur Mystik erkennen läßt. <sup>32</sup> Sartre indes bestreitet, daß er sich auf »irgendeine mystische Erfahrung oder auf etwas Unaussprechbares« stützt. <sup>33</sup> Ob dies mehr als eine bloße Behauptung ist, mag dahingestellt bleiben. Anlaß zur Skepsis bietet freilich die Einschätzung, der Andere bedürfe nicht der konstitutiven Leistungen des Für-sich, und die Gewißheit des Seins des Anderen falle mit jener des Selbstbewußtseins in eins. <sup>34</sup>

In einer zweiten Bewegung überwindet das Cogito den Zustand, in den es der Andere versetzt hat. Es reißt sich von diesem los und negiert ihn. Dies bedeutet für das Cogito, daß es sich als Objekt-Ich überwindet und zu einem Subjekt-Ich wird, das sich sein Objekt-Ich aneignet. Es liegt auf der Hand, daß dem Cogito das angeeignete Objekt-Ich in dieser Konstellation nicht ursprünglich gegeben ist, sondern entgleitet. Im Zuge dieser Inversion widerfährt dem Anderen dasselbe wie vorher dem Cogito: Es wird aus der Position des Subjekts in jene des

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts (Reinbek bei Hamburg 122006) 466.

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 452, 471, 524.

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 457, 482.

<sup>31</sup> Ebd. 471.

<sup>32</sup> Vgl. auch M. Theunissen: Der Andere, a.a.O. [Anm. 18] 223.

<sup>33</sup> Vgl. J.-P. Sartre: Das Sein, a.a.O. [Anm. 28] 458 f.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 494.



Objekts versetzt. Dabei ist entscheidend, daß das Cogito auf diese Weise befähigt wird, den Anderen, der ihm als Objekt erscheint, als ein Wesen zu begreifen, das, obgleich es nicht als Subjekt, sondern als Objekt erfahren wird, auch Subjekt ist. Die Voraussetzung für diese Einsicht erblickt Sartre darin, daß das Cogito zunächst vom Anderen objektiviert wird und sich seine Objektivierung aneignet. Sartre umschreibt diesen Sachverhalt wie folgt: »Das ›Vom-Andern-gesehen-werden‹ ist die *Wahrheit* des ›Den-Andern-sehens‹.«<sup>35</sup> Dies besagt, daß das Cogito, um den Anderen als Objekt, das zugleich Subjekt ist, erfassen zu können, zunächst an sich selbst erfaßt haben muß, was ein derartiges Wesen ist. Freilich ist dieser Zugang zum Anderen kein direkter, sondern ein indirekter.<sup>36</sup> Soll sich der Andere erneut unmittelbar und ursprünglich als Subjekt darbieten, so muß sich der Blick wiederum umkehren. Dies aber bedeutet, daß Sartre die Möglichkeit ausschließt, beide Seiten des Anderen zugleich zu erfassen: »Kurz gesagt, der Andere kann für uns in zwei Formen existieren: wenn ich ihn mit Evidenz erfahre, verfehle ich, ihn zu erkennen; wenn ich ihn erkenne, wenn ich auf ihn einwirke, dann erreiche ich nur sein Objekt-sein und seine wahrscheinliche innerweltliche Existenz; eine Synthese dieser beiden Formen ist nicht möglich.«<sup>37</sup>

#### V. Levinas

Levinas nimmt eine Position ein, mit der er sich in diametralen Gegensatz zu Husserl begibt, aber auch von Autoren wie Scheler, Heidegger und Sartre unterscheidet. Es ist charakteristisch für ihn, daß er darauf verzichtet, den Weg vom Subjekt zum Anderen konstitutionstheoretisch zu durchmessen. Vielmehr gründet dieses nach seiner Auffassung in einer außerhalb seiner selbst gelegenen Instanz und kann allein von ihr her angemessen verstanden werden.

Levinas möchte dem Anderen dadurch gerecht werden, daß er ihn unter dem Zeichen der Exteriorität bzw. Transzendenz deutet. So glaubt er, die Wirklichkeit leide unter einem allumfassenden Krieg, der geradezu den Rang eines ontologischen Ereignisses besitze. Charakteristisch für diesen Zustand sei eine Totalisierung, die alles zu erfassen drohe. Damit meint Levinas, daß das, was den Bereich des Anderen in seiner Differenz ausmacht, durch die Unterwerfung unter ein einheitliches Prinzip nivelliert und von sich selbst entfremdet wird. In der

<sup>35</sup> Ebd. 464.

<sup>36</sup> Theunissen erblickt darin ein Abgleiten in einen Transzendentalismus, welcher das Anliegen, dem Anderen in seiner ursprünglichen Gegebenheit gerecht zu werden, konterkariert. Vgl. M. Theunissen: *Der Andere*, a.a.O. [Anm. 18] 225 f.

<sup>37</sup> J.-P. Sartre: *Das Sein*, a.a.O. [Anm. 28] 538. Waldenfels wirft zu Recht die Frage auf, ob der Gegensatz zwischen beiden Gegebenheitsweisen – und damit auch zwischen dem Cogito und dem Anderen – so radikal ist, wie Sartre annimmt. Vgl. Bernhard Waldenfels: *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt a.M. 1983) 89 f.

Philosophie ordnet Levinas diesem Phänomen die Ontologie zu, die ebenfalls auf Totalisierung angelegt ist und als deren Gegenspieler zunächst eine – ethisch geprägte – Metaphysik und später die Ethik selbst auftritt. Während die erste Alternative für *Totalität und Unendlichkeit* kennzeichnend ist, wird die letztere in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* entwickelt. Den Vorzug der Metaphysik erblickt Levinas darin, daß sie sich des Unendlichen annimmt, ohne der Illusion zu verfallen, es je erreichen zu können. Das metaphysische Begehren, das er ins Spiel bringt, läßt sich nicht befriedigen, denn das Unendliche ist vom Menschen getrennt, seine hervorstechende Eigenschaft ist die Exteriorität.

In diesen Rahmen fügt sich auch das Verhältnis des Subjekts zum Anderen ein. Dieses Subjekt hat die Neigung, von den Dingen, auf die es trifft, Besitz zu ergreifen, so daß deren Alterität verloren geht, doch Levinas versucht, dieser Tendenz entgegenzuwirken. Er fragt: »Wie kann das Selbe, das als Egoismus auftritt, eine Beziehung mit dem Anderen eingehen, ohne es gleich seiner Alterität zu berauben?«<sup>38</sup> Dabei setzt Levinas voraus, daß sich der Andere als dem Subjekt begegnender Mensch – wie das Unendliche – durch Exteriorität auszeichnet. Nach seiner Auffassung liegt kein symmetrisches Verhältnis zwischen einem Ich und einem Du vor, das sich aus der Perspektive eines Dritten adäquat beschreiben läßt, sondern eine Exteriorität, die irreduzibel ist.

In diesem Zusammenhang benutzt Levinas die Metapher des Antlitzes. Begegnet der Andere als Antlitz, so bedeutet dies zunächst, daß er sich dem Versuch einer Aneignung entzieht. Er ist nicht adäquat gegeben, sondern erscheint in einer Epiphanie, für die es typisch ist, daß etwas flüchtig aufleuchtet, ohne sich objektivieren zu lassen. Levinas spricht von einem »ethischen Widerstand«, den der Andere leistet. Dieser liegt darin begründet, daß sich im Antlitz das Unendliche in seiner Exteriorität bekundet. Widerstand entgegenzusetzen, das bedeutet, daß der Andere an sein Gegenüber appelliert, ihn nicht zu töten.

Nach Levinas stehen sich das Subjekt und der Andere so gegenüber, daß kein Standpunkt des Dritten – und damit auch keine Sprachgemeinschaft – vorausgesetzt ist, sondern der Andere sich durch bloßen Ausdruck artikuliert. Damit ist Sinn mit Ausdruck gleichzusetzen oder gründet darin. Da der Ausdruck auf den Anderen in seiner radikalen Alterität bezogen ist, stellt Levinas fest: »Der Sinn, das ist das Antlitz des Anderen.«<sup>39</sup> Ist aber die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen grundlegender als der Standpunkt des Dritten, so erstaunt es nicht, daß Levinas das Verhältnis des Subjekts zum Dritten im Ausgang von der geschilderten Begegnung zu begreifen versucht.

Geht es Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* vor allem darum, die Ontologie durch die Metaphysik zu überwinden, so verleiht er dieser Aufgabe in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* insofern eine neue Wendung, als er betont, die Dimension des Unendlichen transzendiere jegliches Sein. Dabei

<sup>38</sup> Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit* (Freiburg 1987) 43.

<sup>39</sup> Ebd. 298.

gelangt er zu der Auffassung, die Ethik stelle die grundlegende philosophische Disziplin dar.

Während in *Totalität und Unendlichkeit* das Verhältnis des Subjekts zum Anderen durch eine Spannung zwischen Trennung und Verbindung gekennzeichnet ist, wird diese nun dadurch überwunden, daß eine ursprüngliche Verstrickung des Anderen im Selben aufgezeigt wird.<sup>40</sup> Das läßt sich insbesondere anhand des Sagens verdeutlichen. Dieses nimmt eine zentrale Stellung ein, denn es bildet die Voraussetzung dafür, daß überhaupt Phänomene gegeben sind. Durch das Sagen wird das Sein zur Erscheinung gebracht, so daß, wie Levinas betont, das Phänomen selbst bereits Phänomenologie ist.<sup>41</sup> Wird etwas gesagt, so richtet sich das Sprechen an einen Anderen, dem sich der Sprechende nähert. Mehr noch, indem dieser spricht, setzt er sich dem Anderen aus und geht das Risiko ein, sich beleidigen oder verletzen zu lassen. Die ethische Dimension, die so ins Spiel kommt, ist dem Sagen, nicht aber dem Gesagten eigentümlich, und deshalb hebt Levinas hervor, es komme auf das Sagen an oder darauf, daß das Gesagte auf das Sagen zurückgeführt bzw. reduziert werde.

Levinas siedelt die Ethik auf einer fundamentaleren Ebene als das Sollen oder die Werte an. Indem sich der Andere an das Subjekt richte, entstehe ein Anspruch, vor dem es kein Entrinnen gebe und der seinen Adressaten zur Antwort zwingt. Levinas stilisiert diesen Sachverhalt dadurch zu einem »Drama der Verantwortung«, daß er den Zwang zu antworten als »Besessenheit« oder »Verfolgung« und die Haltung, die angesichts des Anderen einzunehmen sei, als »Verantwortung« deutet, und zwar als unbegrenzte. Daß dies nicht im Sinne einer gültigen Normen bereitstellenden, sondern einer ursprünglichen, sie erst begründenden Ethik zu verstehen ist, geht daraus hervor, daß Levinas zu Formulierungen wie »Anklage, die der Schuld vorausgeht«<sup>42</sup> oder »Verantwortung zu tragen ohne vorheriges Engagement«<sup>43</sup> greift. Dabei behauptet er sogar, das Subjekt verdanke seine Reflexivität nicht sich selbst, sondern der Begegnung mit dem Anderen, der ihm seine Verantwortung zuweise. Erst dadurch werde das Subjekt zu einem Selbst. Mehr noch, Levinas faßt den Anderen als Aggressor auf, der das Subjekt zur Geisel nimmt und zu seinem Stellvertreter macht, der seine ganze Schuld – ja sogar die aller – auf sich lädt.

Levinas stuft die Dimension, um die es ihm geht, als »anarchisch« und »vorausprünglich« ein. Damit erheben sich zwei Fragen: Was ist mit dieser Dimension gemeint? Und wie läßt sie sich als etwas, das jeglichem Ursprung vorausliegt, überhaupt begreifen? In diesem Zusammenhang spricht Levinas von einer Spur, die für etwas steht, das selbst nicht anwesend ist, und das, was sie hinterlassen hat – anders als ein Zeichen – nicht zum Erscheinen bringt. So erweist sich

<sup>40</sup> Vgl. auch László Tengelyi: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte* (München 1998) 242 ff.

<sup>41</sup> Vgl. E. Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Freiburg 1992) 94.

<sup>42</sup> Ebd. 250.

<sup>43</sup> Ebd. 257.

die Abwesenheit, auf die Levinas abzielt, als irreduzibel. Da keine Kontinuität zwischen dem Abwesenden und der Spur vorliegt, sondern dieses von der Gegenwart abgelöst ist, läßt sich nachvollziehen, daß Levinas den zeitlichen Aspekt dieses Verhältnisses als Diachronie beschreibt, die jeglicher Synchronisierung, durch welche das Abwesende zu einem Anwesenden würde, einen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzt. So überrascht es nicht, daß Levinas mit alledem Gott bzw. das Unendliche meint. Diejenige Instanz aber, in der sich das Unendliche offenbart, ist das Sagen, so daß Levinas feststellen kann, daß »das Unendliche sich im Sagen vollzieht.«<sup>44</sup> Freilich handelt es sich um ein Sagen, das nicht mit dem Gesagten zu verwechseln ist, sondern Levinas fordert, das Gesagte sei dadurch auf das Sagen zu reduzieren, daß es widerrufen werde.

### *VI. Ricœur*

Ricœur schlägt eine Konzeption des Anderen vor, die im Vergleich zu Husserl und Levinas weniger einseitig ist und überdies den Vorteil bietet, daß sie den Anderen auf unterschiedlichen, miteinander verflochtenen Ebenen thematisiert. Dabei grenzt er sich sowohl von Husserl wie auch von Levinas ab.<sup>45</sup>

Ricœurs zentraler Einwand gegen Husserl lautet, daß die Konstitution des Anderen nach dem Modell der Konstitution eines Dinges begriffen wird. Dies kommt dem Vorwurf eines Zirkels gleich. Die Konstitution eines Dinges setzt nämlich voraus, daß sich nicht nur die Intentionen eines eigenheitlich reduzierten Egos darauf richten, sondern auch diejenigen des oder der Anderen, mit denen es eine intersubjektive Gemeinschaft bildet. Demnach baut die Konstitution eines Dinges, die eine Voraussetzung für die Konstitution des Anderen bildet, selbst auf der letzteren auf. Soll eine Konstitution mit dem Anspruch der Letztbegründung aufgeklärt werden, so darf auf der Seite des Konstituierenden nichts gegeben sein, was auf die Seite des zu Konstituierenden gehört. Andernfalls läge ein Zirkel vor. Ließe sich dieser Einwand für die Konstitution des Anderen erhärten, so wäre der Versuch einer Letztbegründung angesichts der Vorgabe des Anderen fehlgeschlagen.

Ricœur argumentiert wie folgt: 1) Ist bei Husserl von einer primordialen Welt die Rede, so setzt dies eine – dem transzendentalen Ego sowie dem Anderen – gemeinsame Natur und damit den Anderen voraus. Was dem transzendentalen Ego in seiner Eigenheitssphäre gegeben ist, macht noch keine Welt aus, und wäre es eine, so wäre sie nicht primordial. 2) Faßt das transzendente Ego seinen Leib als Körper auf, so besitzt er den Charakter eines der Welt angehörigen

<sup>44</sup> Ebd. 323.

<sup>45</sup> Vgl. Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer* (München 1996) 395 ff. sowie ders.: *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas* (Paris 1997).

Dinges und damit einen Grad an Objektivität, der allein im Rekurs auf den Anderen einsichtig gemacht werden kann.

Ricœur räumt allerdings ein, daß Husserl mit den Begriffen der Appräsentation und der Paarung die Gegebenheitsweise des Anderen in ihrer Dialektik von Ähnlichkeit und Asymmetrie angemessen beschreibt. Auf den Einwand, damit werde das *ego* im Vergleich zum *alter* privilegiert, erwidert er, das lasse sich, solange man das Verhältnis von Selbst und Anderem erkenntnistheoretisch betrachte, gar nicht vermeiden.

Freilich betont Ricœur, daß sich dieses Verhältnis nicht in einer Bewegung vom Selbst zum Anderen erschöpft, sondern daß auch die umgekehrte Bewegung einer Affektion des Selbst durch den Anderen stattfindet. Nach seiner Auffassung hat sich Levinas das Verdienst erworben, diesen Aspekt zu beleuchten. Aber auch er argumentiere einseitig. Ricœur weist auf folgende Schwierigkeiten hin: 1) Die Entschiedenheit, mit der Levinas die Passivisierung des Subjekts betreibe und die ihn dazu bringe, Selbstheit als Resultat einer Konstitution durch den Anderen hinzustellen. 2) Die Spannung zwischen dem Standpunkt des Dritten und dem Anliegen einer Reduktion des Gesagten auf ein Sagen, das sich dem objektivierenden Zugriff entziehe.

Zunächst weist Ricœur den Versuch zurück, die Reflexivität des Subjekts im Anderen gründen zu lassen. Aus seiner – reflexionsphilosophischen<sup>46</sup> – Perspektive macht Ricœur geltend, daß das Subjekt, soll es vom Anruf des Anderen erreicht werden, fähig sein muß, diesen zu vernehmen. Dies aber setze ein Subjekt voraus, das sich zu sich selbst verhalte und daher nicht erst vom Anderen zu konstituieren sei. Was angeblich aus einer Konstitution durch den Anderen entsteht, wäre demnach eine Voraussetzung dafür, daß der Andere vom Subjekt erfaßt wird. Damit habe sich auch Levinas in einen Zirkel verstrickt.

Die andere Schwierigkeit betrifft die Spannung zwischen den Ebenen des Sagens und des Gesagten. Während der Ontologie das Gesagte entspricht, gehört die Begegnung mit dem Anderen dem Bereich des Sagens an. Um dieses nicht zu einem Gesagten erstarren zu lassen, fordert Levinas, das Gesagte auf das Sagen zu reduzieren. Wie aber, so fragt Ricœur, gelingt es ihm, dabei etwas zur Sprache zu bringen, was kein Gesagtes ist? Ricœur erläutert dies anhand der Begriffe der Nähe, der asymmetrischen Beziehung der Verantwortung sowie der Stellvertretung. Nach seiner Auffassung handelt es sich um Hyperbeln, also um einen übertragenen Gebrauch sprachlicher Ausdrücke, der signalisiert, daß sich das Gemeinte dem Zugriff eines klassifizierenden Diskurses entzieht. Sei davon die Rede, daß sich das sprechende Subjekt dem Anderen dergestalt aussetze, daß es in seiner Nähe zum Anderen einer Besessenheit durch diesen anheimfalle, so sei das nicht wörtlich zu nehmen. Vielmehr bedeute die Nähe des Anderen, daß dieser, indem er begegne, nicht erscheine oder gegenwärtig sei.

<sup>46</sup> Vgl. auch P. Ricœur: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris 1986) 25.

Genau darauf komme es Levinas an, wenn er von einer »Nicht-Phänomenalität des [Antlitzes]«<sup>47</sup> spreche. Noch weiter gehe die Hyperbel der Stellvertretung. Sie laufe darauf hinaus, daß sich das Subjekt zur Verfügung stelle, um durch den Anderen und für ihn zu leiden und sich an seiner Stelle anklagen zu lassen. Was aber die Verantwortung betrifft, so erschöpfe sie sich in dem, was zur Nähe sowie zur Stellvertretung gesagt wurde. Angesichts dieses Befunds formuliert Ricœur eine rhetorische Frage: »Wird damit nicht eingestanden, daß die von der Ontologie losgelöste Ethik keine unmittelbare, eigene, angemessene Sprache hat?«<sup>48</sup>

Man mag darüber streiten, ob es überhaupt gelingt, das Unsagbare zur Sprache zu bringen. Dies ist jedoch nicht der Weg, den Ricœur beschreitet. Ihm geht es vielmehr darum, daß Levinas noch auf einer anderen Ebene spricht und glaubt, er könne sie von derjenigen des Sagens ableiten. So begnügt er sich nicht damit, die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen zu beschreiben, sondern geht auch auf das Phänomen des Dritten ein. Ricœur spricht geradezu von einem »beunruhigenden Einbruch des Themas des Dritten.«<sup>49</sup> Damit meint er, daß dieser Begriff in einem prekären Spannungsverhältnis zur Ebene des Sagens steht. Mit dem Dritten kommt der Andere ins Spiel, dem das Subjekt nicht unmittelbar gegenübersteht. Um das Verhältnis des Subjekts zum Dritten zu thematisieren, ist es erforderlich, Vergleiche anzustellen und zu objektivieren. Dazu bedarf es eines angemessenen Diskurses, und dieser ist derjenige des Gesagten. Es muß, wie Ricœur feststellt, eine »subversion de la subversion«<sup>50</sup> bzw. ein »dédire [du] Dire«<sup>51</sup> stattfinden. Auf diese Weise tritt die Synchronie an die Stelle der Diachronie, und der Entzug weicht der Repräsentation. Entscheidend ist für Ricœur, daß Levinas glaubt, die Ebene des Dritten sei bereits in jener der asymmetrischen Begegnung des Subjekts mit dem Anderen angelegt. Träfe dies zu, so wäre der Gegensatz zwischen dem Sagen und dem Gesagten aufgehoben, und genau dies veranlaßt Ricœur, den Verdacht einer Erschleichung zu äußern.<sup>52</sup>

So wirft er die Frage auf, ob nicht Levinas in das zurückfällt, was er dementiert. Birgt das Sagen bereits das Gesagte in sich, so ist schwer nachzuvollziehen, daß es radikal von der Ebene des Dritten geschieden ist. Allerdings ist Ricœur vorsichtig genug, um lediglich von einer »Quasi-Ontologie« sowie von einer »Post-Ethik«<sup>53</sup> zu sprechen, die sich bei Levinas bemerkbar mache.

Trotz seiner Kritik an Husserl und Levinas ist Ricœur weit davon entfernt, deren Ansätze zurückzuweisen. Vielmehr insistiert er, daß beide Positionen, so-

<sup>47</sup> E. Levinas: *Jenseits des Seins*, a. a. O. [Anm. 41] 201.

<sup>48</sup> P. Ricœur: *Autrement*, a. a. O. [Anm. 45] 25.

<sup>49</sup> Ebd. 19.

<sup>50</sup> Ebd. 29.

<sup>51</sup> Ebd. 31.

<sup>52</sup> Vgl. ebd. 33 f.

<sup>53</sup> Ebd. 35.

fern sie nicht verabsolutiert werden, legitim sind. Dies bedeutet für ihn, daß sich der erkenntnistheoretische Primat des Selbst und der ethische Primat des Anderen ergänzen.<sup>54</sup> Unabhängig davon, ob man sich der These vom ethischen Primat des Anderen anschließt oder nicht, ist von Ricœur zu lernen, daß keine Erfahrung des Anderen – so unmittelbar und ursprünglich sie sich auch geben mag – ohne Rekurs auf die konstitutiven Leistungen des Subjekts, das sie vollzieht, einsichtig gemacht werden kann.

<sup>54</sup> Vgl. P. Ricœur: Das Selbst, a. a. O. [Anm. 45] 409.





Werner Schneiders

## AUFKLÄRUNG

### I.

Der Ausdruck ›Aufklärung‹ ist, obwohl wahrscheinlich durch das französische ›éclairer‹ und vielleicht auch durch das lateinische ›clarificatio‹ angeregt, eine originär deutsche Wortschöpfung. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts lexikalisch in der bis zum Ende des 18. Jahrhunderts maßgeblichen und seinerzeit positiv konnotierten Kombination ›Aufklärung des Verstandes‹ belegt, wird das Verbalsubstantiv seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, jetzt offensichtlich verselbständigt und selbstverständlich, auch ohne Angabe eines Objektes gebraucht. ›Aufklärung‹ in diesem Sinn bezeichnet dann – anders als die meisten entsprechenden, im allgemeinen späteren Wortbildungen in anderen Sprachen – einerseits eine gezielte geistige Aktion, andererseits aber auch und zwar schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts eine kulturelle Epoche (also im wesentlichen das 18. Jahrhundert, in dem die Aufklärung als Programm und Bewegung eine maßgebliche Rolle spielte). In dieser doppelten, teils universalen und handlungslogischen, teils partikularen und epochengeschichtlichen Bedeutung ist ›Aufklärung‹ bis heute geläufig und zugleich immer noch problematisch. Dabei pflegen sich vor allem die Befürworter einer engagierten Aufklärung an Kant zu orientieren, der die vorherrschende, eher rationalistische Auffassung von Aufklärung (Klärung von Begriffen und Tatsachen) durch die Hervorhebung ihrer emanzipatorischen Intention (Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit) vertieft hatte, und beziehen sich dann, nicht selten mit einer gewissen Engführung, auf einen prononcierten, beide Aspekte verbindenden Begriff von Kritik. ›Aufklärung‹ wird dabei nicht selten zum bloßen Schmuckwort.<sup>1</sup>

Das aus dem Überdruß an den Glaubenskämpfen und aus der Orientierung an der Wissenschaft, nicht zuletzt auch aufgrund der gesellschaftlichen Bedingungen, entwickelte Programm einer Aufklärung des Verstandes führte, trotz aller sensualistischen und voluntaristischen Aspekte, zu einer allgemeinen Betonung des menschlichen Intellekts, die dann ihrerseits, seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, zu verschiedenen Reaktionen, von der als höhere Aufklä-

<sup>1</sup> Zum auch international unterschiedlichen Verständnis der Aufklärung als Epoche vgl.: Robert Darnton, Jean Mondot und Werner Schneiders im Gespräch über Aufklärung und Aufklärungsforschung. Leitung des Interviews: Harro Zimmermann. Aufgezeichnet während des 9. Internationalen Kongresses zum Zeitalter der Aufklärung (Münster, 23.–29. Juli 1995) im Landesstudio des Westdeutschen Rundfunks, Münster. Leicht gekürzt abgedruckt in: Das achtzehnte Jahrhundert 20, H. 2 (1996) 137–149.

rung gemeinten Aufklärungskritik bis zur prinzipiellen Ablehnung der Aufklärung in der sogenannten Gegenaufklärung führen konnte. Dazu gehörten, außer einer neuartigen Gefühlskultur und einem neuartigen Geschichtsbewußtsein, auch die für Deutschland typische Diskussion über die sogenannte wahre Aufklärung, deren Möglichkeiten und Grenzen, und die allmähliche Ersetzung des nunmehr degradierten, sogenannten bloßen Verstandes durch eine prätendierte höhere Vernunft. Aus dieser Gemengelage entstand, neben der klassischen und romantischen Literatur, die Philosophie des Deutschen Idealismus, die sich zwar zunächst als eine höhere Aufklärung verstand, dann aber mehr und mehr zu einer elitären, nahezu völligen Abwertung der Aufklärung gelangte. Damit war die Aufklärung in Deutschland, nicht zuletzt wegen der Genialität der vielen neuen Denker, zunächst einmal verschüttet. Selbst Kant galt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts als überholt.

Im 19. Jahrhundert und sogar bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts bleibt die Aufklärung in Deutschland gründlich vergessen und wird, soweit überhaupt noch bekannt, sogar immer wieder verdammt. Zwar gibt es gelegentliche, meist ambivalente Bekenntnisse zur Aufklärung, z. B. bei Marx und Nietzsche, die sich allerdings beide bezeichnenderweise fast ausschließlich auf die französische Aufklärung, genauer gesagt, auf deren radikalkritische, materialistische und atheistische Tendenzen, beziehen. Und es gibt auch indirekte, nämlich historisch intentionierte Rehabilitationsversuche, z. B. in Form einer Textsammlung und einer Literaturgeschichte.<sup>2</sup> Im großen und ganzen galt die Aufklärung in Deutschland jedoch, weil angeblich oberflächlich rationalistisch und fortschrittsgläubig, als eine obsoleete Bewegung, ja sogar als bloßer Import aus England und Frankreich und daher dann nicht selten sogar als undeutsch. Auf dem Hintergrund dieser philosophischen und politischen Zeitläufe mußte auch der großangelegte, mehr systematisch als historisch ambitionierte Versuch von Ernst Cassirer<sup>3</sup> in Deutschland ohne nennenswerte Resonanz bleiben. Aufklärung als geistige Epoche galt und gilt auch heute vielfach noch als gescheitert oder geistig überholt, und dementsprechend wird auch Aufklärung als Programm nicht selten mit Mißtrauen betrachtet.

Eine Darstellung des Begriffs ›Aufklärung‹ im 20. Jahrhundert muß sich, wenn sie nicht uferlos werden will, eine doppelte Beschränkung auferlegen. Erstens muß sie sich topographisch, hier also auf Deutschland, beschränken. Dies läßt sich auch sachlich vertreten, da die philosophische Diskussion über Aufklärung bisher ohnehin vor allem in Deutschland stattgefunden hat.<sup>4</sup> Zweitens muß

<sup>2</sup> Martin von Geismar: *Bibliothek der deutschen Aufklärer des achtzehnten Jahrhunderts*, 5 Bde. (Leipzig 1846–47); Hermann Hettner: *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, 3 Theile (Braunschweig 1856–60).

<sup>3</sup> E. Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932).

<sup>4</sup> Als Beispiel für die außerdeutsche Diskussion seien hier nur Foucault und Popper genannt. Beide Autoren beziehen auf Kant, den sie natürlich jeweils verschieden verstehen. Karl Popper

sie sich doxographisch beschränken. Denn es ist zwar richtig, daß hinter ähnlich klingenden Begriffsbestimmungen in der Regel unterschiedliche Philosophien stehen, aber es ist natürlich unmöglich, diese jeweils näher zu entwickeln. Und ebenso ist es auch ausgeschlossen, alle eher beiläufigen Bemerkungen zur Aufklärung aufzusammeln oder alle Begriffsvarianten, Entwicklungen und Widersprüche bei den einschlägig interessanten Autoren zu dokumentieren. Daher ist es natürlich auch nicht möglich, die verschiedenen modernen Aufklärungskonzepte mit den ihrerseits vielfältigen Aufklärungsbegriffen des 18. Jahrhunderts zu vergleichen. Es dürfte im übrigen geradezu a priori klar sein, daß die Aufklärungskonzepte des 20. Jahrhunderts, trotz ihrer häufigen formelhaften Wiederholung der Kantischen Definition, mit der Aufklärung der Epoche dieses Namens inhaltlich meist nur noch wenig gemein haben.

## II.

Während die Aufklärung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts meist nur marginal und dann vor allem negativ thematisiert wurde, wurde sie in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu einem vielfach diskutierten Problem. Unverkennbar war es die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges und der daraus resultierende Zusammenbruch des tradierten, tendenziell romantischen nationalen Selbstverständnisses in Deutschland, die hier zu einer Rückbesinnung auch auf die Aufklärung (als historische Epoche wie als gezielte geistige Aktion) führten. Andererseits schien durch die Unmenschlichkeiten des 20. Jahrhunderts gerade die Aufklärung mit ihrer Hoffnung auf eine Besserung des Menschen endgültig widerlegt zu sein. Die neue Grundsatzdiskussion setzte allerdings auch nach

ist zwar zunächst nur an Kant als Erkenntniskritiker interessiert, versteht ihn dann aber auch als Vorkämpfer für eine offene Gesellschaft (Immanuel Kant. *Der Philosoph der Aufklärung*, 1954, in: ders.: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* [Tübingen 1992] Bd.1). In diesem erkenntnis- und politikkritischen Sinn scheint sich auch Popper als Fortsetzer der Aufklärung zu verstehen. Die Identifikation des Kritischen Rationalismus mit dem Aufklärungsdenken wird mit Nachdruck jedoch erst von seinen deutschen Nachfolgern vollzogen (Hans Albert, Hans Lenk). Michel Foucault, der immer wieder die Abhängigkeit des Denkens von der Macht analysiert und dabei vor allem die Aufklärung kritisiert hat, bemüht sich in seinem Aufsatz *Was ist Aufklärung?* (dt. in: Eva Erdmann [Hg.]: *Ethos der Moderne* [Frankfurt a.M. u. a. 1990]) im Anschluß an Kant um einen positiven Begriff von Aufklärung. Zwar ist diese für ihn, dem französischen Sprachgebrauch gemäß, zunächst ein Ereignis oder ein Prozeß. Darüber hinaus aber ist sie »die ständige Reaktivierung einer Haltung – das heißt eines philosophischen Ethos, das als permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden könnte« (45). In Kants Auffassung der Aufklärung erkennt Foucault den Anfang der Moderne, die für ihn wesentlich darin besteht, eine permanente und autonome Selbstschöpfung »mittels einer historischen Ontologie unserer selbst« zustande zu bringen (vgl. 47 ff.). Offensichtlich wird hier versucht, eine existentialistische Vorstellung vom Menschen um eine zugleich konkrete historische und universale kritische Dimension zu erweitern.

1945 mit einer gewissen Verspätung ein. Die politisch restaurativen Tendenzen der Nachkriegszeit und die damit zum Teil verbundenen personellen Kontinuitäten aus der Kriegs- und Vorkriegszeit begünstigten immer noch eine gewisse oberflächliche Aufklärungskritik, wie sie zum Teil auch heute noch verbreitet ist. Der Dezisionismus Carl Schmitts und die Institutionenlehre Arnold Gehlens waren nicht zuletzt gegen das angeblich uferlose Rasonnement der Aufklärung gerichtet. Auch biologistische Deutungen der menschlichen Existenz wie in der Verhaltenslehre von Konrad Lorenz unterlaufen de facto das aufklärerische Postulat einer freien Vernunftorientierung. Hinzu kamen die antiaufklärerischen Tendenzen der Seinsspekulation, durch die Martin Heidegger, wenn auch keineswegs als einziger, einer gewissen Rehabilitierung des Mythos vorarbeitete (während sich Karl Jaspers' Existenzphilosophie schon seit 1930 zur Vernunft und zu einer »wahren Aufklärung« bekannte).

Die neue Grundsatzdiskussion über die Aufklärung begann gewissermaßen mit einem Paukenschlag, nämlich mit der *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Das Werk war gegen Ende des Zweiten Weltkrieges im Exil geschrieben worden – vor allem angesichts des nationalsozialistischen Terrors, aber wohl auch aus Enttäuschung über den ursprünglich favorisierten Marxismus, der zum Stalinismus pervertieren konnte, und zugleich mit angstvollem Blick auf den amerikanischen Industrialismus und Kapitalismus. Das Buch, eine Zeitdiagnose als Geschichtsphilosophie, erschien 1947 in den Niederlanden, blieb jedoch zunächst unbeachtet, bis es in Raubdrucken zu kursieren begann. Daraufhin veröffentlichten die Autoren, nicht ohne selbstkritisches Zögern, 1969 eine Neuauflage, durch die nun die alte Frage nach der Notwendigkeit wie den Grenzen, den Schwächen wie den Kosten der Aufklärung regelrecht angeheizt wurde.

Die *Dialektik der Aufklärung* versteht »Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens« als Selbstbehauptung mit dem Ziel der »Entzauberung der Welt«.<sup>5</sup> Die Aufklärung will dem Menschen seine Furcht nehmen und ihn zum Herrn über die Welt einsetzen und ist daher mehr oder weniger identisch mit technikorientierter Wissenschaft. »Aufklärung ist die radikal gewordene, mythische Angst«.<sup>6</sup> Aufklärung ist Rationalität aus Angst, und ihr primäres Ziel ist die Beherrschung der Natur. Daher wird auch als Beispiel für die so verstandene Aufklärung als erster Francis Bacon genannt, für den Wissen bekanntlich Macht bedeutete und der vor allem an technischem Fortschritt interessiert war.<sup>7</sup> Aus der Zeit der Aufklärung in der engeren Bedeutung des Wortes werden dann nur noch Kant als einerseits unerbittlicher, andererseits bornierter Aufklärer und der Marquis de Sade als folgerichtig pervertierter Aufklärer behandelt – beide nicht gerade typische Aufklärer. Mit anderen Worten,

<sup>5</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Die Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt 1969) 9.

<sup>6</sup> Ebd. 22.

<sup>7</sup> Vgl. ebd. 10f.

die Aufklärung als Epoche, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, kommt in der *Dialektik der Aufklärung* so gut wie gar nicht zu Wort. Dies führt unter anderem dazu, daß der Begriff der Aufklärung, obwohl sehr allgemein genommen, inhaltlich einseitig bestimmt wird; die praktischen Postulate bzw. Errungenschaften der Aufklärung im engeren Sinne (Toleranz und Denkfreiheit, Rechtsgleichheit und Emanzipation usw.), von denen nicht zuletzt auch die Autoren der *Dialektik* profitierten, werden faktisch ignoriert. Zudem wird die Aufklärung im weiten Sinne des Wortes, die Aufklärung als allgemeine Verhaltensweise, indem sie mit wissenschaftlicher Erkenntnis bzw. Wissenschaftsgläubigkeit identifiziert wird, von vornherein als naiv und positivistisch dargestellt. Die forschende Erkenntnis, im Grunde die Basis jeder nicht-archaischen Existenz, wird so gut wie ausschließlich negativ gesehen. Sie zerstört »die glückliche Ehe von Mensch und Natur«,<sup>8</sup> sie ist der Sündenfall, der zum Verlust des Paradieses geführt hat. In diesem Sinne ist Aufklärung eine der gesamten Weltgeschichte immanente negative Tendenz, die Weltgeschichte ist wesentlich Verfallsgeschichte, eigentlich eine einzige Katastrophe.

Das Gegenteil von Aufklärung im weitesten Sinne des Wortes ist für Horkheimer und Adorno der Mythos, und zwar ebenfalls im weitesten Sinne des Wortes. Die Aufklärung als Entzauberung der Welt richtet sich gegen die magische Auffassung der Wirklichkeit im Mythos, gegen dessen narratives und mimetisches Verhältnis zur Natur. Allerdings ist der Gegensatz von Aufklärung und Mythos weder eindeutig noch fest. Einerseits war der Mythos selbst schon ein Erkenntnisversuch, nämlich ein Versuch, mit der Wirklichkeit bzw. der Angst vor der Wirklichkeit irgendwie fertig zu werden, insofern also Aufklärung. Andererseits kann oder muß die Aufklärung, als Wissenschaft bzw. Ideologie der Wissenschaft, selbst wieder zu einer Art Mythos werden: »Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück«,<sup>9</sup> und zwar anscheinend unvermeidlich. Es geht daher nach Horkheimer und Adorno wesentlich darum, zu erkennen, »daß die Ursache des Rückfalls von Aufklärung in Mythologie [...] bei der in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung selbst zu suchen ist«,<sup>10</sup> Aufklärung endet in »Selbsterstörung der Aufklärung«,<sup>11</sup> Das alles verdinglichende und identifizierende Denken richtet sich am Ende sogar gegen sich selbst.

Aufklärung wird von Horkheimer und Adorno als zerstörerischer und selbstzerstörerischer Rationalismus gesehen, der sich seine eigenen Pseudomythen und damit sich selbst als Pseudomythos schafft; sie hat sich letztlich sogar als »totalitär« erwiesen.<sup>12</sup> In diesem Sinn ist die Aufklärung der Grund aller Übel

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 9f.

<sup>9</sup> Ebd. 6.

<sup>10</sup> Ebd. 3f.

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 1, 3 u. ö.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 12.

der modernen Welt. Ihr Wissenschaftsprogramm, das sich inzwischen überall in Technik und Industrie realisiert, nähert sich heute, geradezu apokalyptisch oder eschatologisch, einem absoluten Höhepunkt. »Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils«. <sup>13</sup> Vor allem der Irrsinn der nationalsozialistischen Politik ist als Irrationalismus nur die Folge oder Kehrseite des mit der Zerstörung des Mythos beginnenden Rationalismus. Eine zur Selbstkritik unfähige Aufklärung muß im Positivismus einerseits und im Faschismus andererseits enden. Aufklärung wird letztlich sogar zum Massenbetrug. Nur die Kunst scheint den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* gelegentlich noch ein gewisses Refugium für die wahre Substanz der Wirklichkeit und damit eine Erinnerung an eine allerdings unvorstellbare Erlösung zu bieten; die auf Kritik als bestimmte Negation reduzierte Philosophie hingegen findet heute nichts mehr, woran sie sich, wenn auch nur vorläufig, festmachen könnte. Nur ganz vage verbleibt im Hintergrund dieser Weltsicht eine Hoffnung auf das Absolute und eine Art Erlösung, die Philosophie soll heute vom – antizipierten – »Standpunkt der Erlösung« her denken. Und eher verhehlt wird angedeutet, daß sich Reste ursprünglicher Wahrheit noch bei Juden und Frauen finden könnten. Aber natürlich setzen Horkheimer und Adorno auch die eigene Vernunft als eine wesentlich unbeschädigte und daher zur Kritik und Selbstkritik fähige Vernunft voraus und lassen daher auch so die Ahnung von einer besseren Aufklärung anklingen, ohne diese Vorstellung allerdings irgendwie zu konkretisieren.

Die *Dialektik der Aufklärung* als ein sozusagen romantischer Rationalismus denkt im Grunde nach dem biblischen Schema von Sündenfall und Erlösung, ohne jedoch diese Grenzpunkte des Geschichtsprozesses klarmachen zu können. Feststeht für sie nur die Negativität von allem und jedem und ihre eigene Heilsbedürftigkeit (bis hin zur religiösen Hoffnung auf eine Resurrektion der Natur). Auch deshalb verharrt die *Dialektik der Aufklärung*, trotz vieler scharfsinniger Analysen und geistreicher Anspielungen, bei einem einseitigen und historisch fragwürdigen Begriff von Aufklärung, der sich aus einer pessimistischen, zum Teil auch romantischen (linken) Rationalismus- und Kulturkritik speist. Außerdem bleibt die *Dialektik der Aufklärung*, trotz ihrer vielen pointierten Formulierungen, letztlich im Ungefähren. Sie versteht Aufklärung nicht nur wechselnd als Programm wie als Epoche, als eine Geisteshaltung und universale Verfallsgeschichte bzw. deren innere Struktur – auch ihre Verdammung der Aufklärung ist nicht eindeutig. Obwohl die Autoren im wesentlichen von der Ambivalenz oder Zwiespältigkeit der Aufklärung, nämlich aller bisherigen, offenkundig falschen Aufklärung, handeln, halten sie am Ende doch an der Notwendigkeit von Aufklärung in einem positiven Sinne des Wortes fest. Selbstbesinnung soll die weitere Selbstzerstörung der Aufklärung aufhalten, »die Aufklärung muß sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sol-

<sup>13</sup> Ebd. 9.

len«.<sup>14</sup> Mit diesem Postulat erweist sich die *Dialektik der Aufklärung*, wenn auch anscheinend ohne Kenntnis dieser Tradition, als ein Beitrag zur alten und immer wieder neuen Diskussion über die wahre Aufklärung. Die Kritik der fehlgegangenen Aufklärung, also die eigene Aufklärung über Aufklärung, soll den Weg für eine neue und bessere Aufklärung vorbereiten, wie immer es möglich sein soll, den diagnostizierten universalen Verblendungszusammenhang zu durchbrechen. Der Erfolg des Buches basierte allerdings weniger auf dieser positiven Intention als vielmehr auf der (theologisch eingefärbten) marxistischen Kritik der kapitalistischen Industrie und Kultur. Dabei wurde auch übersehen, daß Horkheimer und Adorno vor wie nach dieser Abrechnung mit der Aufklärung einen sehr viel positiveren Begriff von Aufklärung favorisierten.

In der sogenannten zweiten Generation der Frankfurter Schule kam es auch in der Auffassung der Aufklärung zu einer (durch neomarxistische Gemeinsamkeiten zunächst noch verdeckten) Wende, nämlich zu einer positiveren Sicht sowohl der Errungenschaften der bisherigen als auch der Möglichkeiten der zukünftigen Aufklärung. Offensichtlich war Aufklärung über Aufklärung, die als totale Kritik zugleich versucht, ihre Kriterien dahingestellt sein zu lassen, und sich mit unbestimmten religiösen Ahnungen begnügt, auf die Dauer nicht durchzuhalten. Vor allem aber entwickelte sich seit dem Beginn der sechziger Jahre eine verstärkte Kritik an den restaurativen Tendenzen der Nachkriegszeit, die zu unterschiedlichen Optionen führte, die nun vor allem einen Weg von der Aufklärung bzw. Aufklärungskritik zur Praxis suchten. So kam es auch außerhalb des Neomarxismus zu einer Konjunktur des Begriffs ›Aufklärung‹, wie z. B. bei R. Dahrendorf und G. Szczesny.<sup>15</sup>

Im Rahmen der Frankfurter Schule findet sich vor allem bei Jürgen Habermas von Anfang an ein ins Positive gewendetes Modell von Aufklärung. Allerdings spielt der Terminus Aufklärung, obwohl Habermas zeitweise Assistent Adornos war, bei ihm keine signifikante Rolle. Zwar handelt seine Habilitationsschrift *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) auf weite Strecken über die Rolle der Öffentlichkeit im Denken des 18. Jahrhunderts, dennoch wird der Ausdruck ›Aufklärung‹ nur eher beiläufig und unspezifisch, vor allem historisch, gebraucht. Erst in den unter dem Titel *Theorie und Praxis* veröffentlichten Abhandlungen, vor allem in dem Kapitel *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung – Zu Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichten Zivilisation*, wird Habermas' eigene Auffassung von Aufklärung als einer wünschenswerten zielgerichteten pro-

<sup>14</sup> Ebd. 5.

<sup>15</sup> Ralf Dahrendorf (Die angewandte Aufklärung [München 1954]), der schon 1954 das Frankfurter Institut für Sozialforschung verließ und sich parteipolitisch neoliberal orientierte, sah die als praktischen Rationalismus verstandene Aufklärung, trotz aller Kritik, wesentlich positiv und fand ihre vorläufige Vollendung in Amerika. Gerhard Szczesny versuchte mit seinem *Club Voltaire. Jahrbuch für kritische Aufklärung* [München 1953 ff.] einer Vielfalt von Aufklärungskonzeptionen eine Plattform zu bieten. Er selbst verstand Aufklärung wesentlich als Vorurteilkritik.

grammatischen Aktion deutlicher. Aufgrund seines neomarxistischen Ansatzes versteht er Aufklärung vor allem als Ideologiekritik (ein Ausdruck, den er später lieber vermeiden möchte) und in diesem Sinne als Kritik des Dogmatismus und der Irrtümer bzw. Vorurteile. Es ist das »falsche Bewußtsein«, das aus »den Institutionen einer falschen Gesellschaft« resultiert, wogegen die Ideologiekritik kämpfen muß; dagegen hat sich die Aufklärung z. B. bei Marx gerichtet, und dagegen muß sie sich weiterhin richten.<sup>16</sup> Aufklärung ist Ideologiekritik als Gesellschaftskritik.

Auch nach seiner Distanzierung von der sogenannten Studentenrevolte hielt Habermas zumindest zunächst an diesem Aufklärungsbegriff fest und verlangte als Voraussetzung einer umfassenden Änderung aller Verhältnisse eine Ideologiekritik im neomarxistischen Sinn. Die Errichtung einer Gesellschaft, die »politische Freiheit im materialistischen Sinne zu ihrem Inhalt hat«, bedarf einer »langfristigen Strategie der massenhaften Aufklärung«.<sup>17</sup> Diese aber wird, wie es nun, vor allem in der Schrift *Erkenntnis und Interesse*, weniger marxistisch, nämlich eher anthropologisch als geschichtsphilosophisch, heißt, von einem emanzipatorischen Interesse bestimmt. Es gibt, wie Habermas schon länger vermutet hatte, ein a priori einsehbares Interesse des Menschen an Mündigkeit.<sup>18</sup> Aufklärung ist ein Bedürfnis der Vernunft und nach Vernunft, nämlich der vollen, nicht der sogenannten positivistisch halbierten Vernunft. Und dieses basiert auf einem ursprünglichen Freiheitsbedürfnis, resultiert nicht nur aus der Angst vor mythischen Mächten.

Mit seiner Hoffnung auf den Erfolg einer neuen, nämlich seiner eigenen Aufklärungsarbeit hatte sich Habermas weit von Adornos und Horkheimers pessimistischer Aufklärungskritik entfernt und bringt dies nun auch in einer Kritik der Aufklärungskritik seiner Lehrer zum Ausdruck. Der Totalisierung der radikalen Ideologiekritik, die sich seit Nietzsche auch noch gegen sich selbst wendet, glaubt er nun – mehr und mehr im Vertrauen auf den Wahrheitswillen des Sprechens und die kommunikative Struktur der Vernunft – durch das Postulat eines idealen herrschaftsfreien Diskurses entgegen zu können. Das emanzipatorische Interesse wird schon im Sprechen sichtbar. Im Unterschied zu Adorno, der sich aller Affirmation verweigerte und daher die seine Kritik der Aufklärung legitimierenden Prinzipien nicht angeben konnte, und im Unterschied zu Horkheimer, der sich mehr und mehr wieder der biblischen Gottesidee zuwandte, glaubt Habermas, durch eine (andere) notwendige Antizipation, im »Vorbild der idealisierten, in herrschaftsfreier Kommunikation erzielten Übereinstimmung« die Idee eines wahren Lebens und damit eine angemessene Idee von Wahrheit wie

<sup>16</sup> J. Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuwied am Rhein, Berlin 1963) 234, vgl. 231 ff., 239.

<sup>17</sup> Ders.: *Die Scheinrevolution und ihre Kinder*. In: *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* (Frankfurt a.M. 1968) vgl. 5, 11 f., 14.

<sup>18</sup> Vgl. ders.: *Theorie und Praxis*, a.a.O. [Anm. 16] 231, 239; *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a.M. 1968).



auch von Mündigkeit erreichen zu können.<sup>19</sup> Indem er, nach eigenem Selbstverständnis, eine Wendung von der Subjektphilosophie zur Kommunikationstheorie oder von der Bewußtseinsphilosophie zur Sprachphilosophie vollzieht, entwickelt er das postmarxistische Ideal einer durch freie Kommunikation aufgeklärten und mündigen Gesellschaft.

Damit ändert sich auch das Profil der zunächst wesentlich als Aufklärung, d.h. als Ideologiekritik verstandenen Philosophie. Nach dem Ende der großen Systeme und dem Verschwinden großer Philosophen und angesichts der Tendenzen zu einer depersonalisierten arbeitsteiligen Forschung stellt sich für Habermas die Frage nach den Möglichkeiten einer Philosophie, die sich zuletzt hauptsächlich noch als Kritik verstanden hat. In seinem Aufsatz *Wozu noch Philosophie?* heißt es: Philosophie als bloße Kritik (»Kritisch schließlich gegen das elitäre Selbstverständnis der philosophischen Tradition, besteht sie auf universeller Aufklärung – auch über sich selber«) sei letztlich das parasitäre »leere Exerzitium der Selbstreflexion«.<sup>20</sup> Aber es gibt nach Habermas' Überzeugung noch eine andere Möglichkeit, nämlich die einer Wissenschaftskritik, die zugleich praktische Philosophie oder Gesellschaftstheorie wäre; sie wäre eine nicht-szientistische Wissenschaftsphilosophie mit politischem Verantwortungsbewußtsein.<sup>21</sup> Die Philosophen, die sich einmal exemplarisch als Aufklärer verstanden haben, sind allerdings keine privilegierten Lehrer der Menschheit mehr. Eine sich in diesem Sinne selbst beschränkende Philosophie ist nun für Habermas nur noch die »Platzhalterin der Vernunft« und nur in diesem Sinne noch kritische Aufklärung.

Offensichtlich hat sich gegen Ende der sechziger Jahre, nach den Enttäuschungen über die spektakulären politischen Protestbewegungen der Zeit, auch bei Habermas eine gewisse Ernüchterung bzw. Enttäuschung breitgemacht. Es kommt daher auch bei ihm zu einer deutlichen Interessenverlagerung, vor allem hin zu den Problemen von Sprache und Moral. Damit verliert auch der Begriff ›Aufklärung‹ an Bedeutung. Das Problem der Aufklärung wird von ihm und in der Folge von vielen anderen nun allgemeiner als Problem der Moderne gefaßt. Und ähnlich wie Hegel und andere schon zu ihrer Zeit von einer »unbefriedigten Aufklärung« ausgingen, so konstatiert auch Habermas nun das unvollendete Projekt der Moderne, »das im 18. Jahrhundert von den Philosophen der Aufklärung formuliert worden ist« und das insofern immer noch ein »Projekt der Aufklärung« ist. Offensichtlich rechnet Habermas sich zu den Geistern, die »an den Intentionen der Aufklärung, wie gebrochen auch immer, festhalten«.<sup>22</sup> Im

<sup>19</sup> Vgl. ders.: Theodor W. Adorno. Ein philosophierender Intellektueller [1963] in: ders.: Philosophisch-politische Profile (Frankfurt a.M. 1971, 1973) 194 ff.

<sup>20</sup> Ders.: in: Philosophisch-politische Profile, ebd. 29 f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 34.

<sup>22</sup> J. Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt [1980]. In: ders.: Kleine Politische Schriften, Bd. 4 (Frankfurt a.M. 1981) 452 f.

Vertrauen auf das Rationalitätspotential der Sprache bzw. des Sprechens, hält er einen Fortschritt der Geschichte in Richtung auf Vernunft und Freiheit für möglich, teilweise sogar für schon gegeben. Indem er für die Fortführung dieses sogenannten Projekts der Moderne plädiert, engagiert er sich auch weiterhin für eine weitere, reflektiertere Aufklärung.<sup>23</sup>

### III.

Etwa gleichzeitig mit dem Beginn des Bekanntwerdens der *Dialektik der Aufklärung* und dem Auftreten von Habermas setzt eine Diskussion über die Aufklärung ein, die sich weitgehend aus ganz anderen Quellen als die linke Ideologiekritik speist und die sich zunächst nur am Rande auch gegen die Frankfurter Schule wendet. Es sind verschiedene Autoren, die politisch am ehesten einer sozial-liberalen Richtung zuzuordnen, aus der Sicht der Marxisten allerdings eher Neokonservative sind. Auch sie sind vor allem der Gesellschafts- und der Wissenschaftstheorie verpflichtet, und zwar zunächst aus der Sicht der Soziologie und der Politikwissenschaft. Sie alle halten ausdrücklich an einem positiven Begriff von Aufklärung fest, auch wenn sie die bisherige Aufklärung, manchmal fast stereotyp, als unreflektiert und unzureichend kritisieren. Und sie tendieren einerseits dazu, Aufklärung als Kritik in einem weiten, inhaltlich noch nicht fixierten Sinne des Wortes zu definieren, andererseits dazu, Aufklärung vor allem als (nicht-marxistische) Ideologiekritik zu verstehen. So können szientistische wie politische, vor allem aber betont moralische Aufklärungsbegriffe entwickelt werden.<sup>24</sup>

In seinem Aufsatz *Soziologische Aufklärung* (1967)<sup>25</sup> versucht Niklas Luhmann, »Soziologie als Aufklärung« zu etablieren, und zwar auf dem Hintergrund einer sogenannten »Abklärung der Aufklärung«, nämlich einer Abrechnung mit

<sup>23</sup> Ders.: Der philosophische Diskurs der Moderne (Frankfurt a.M. 1985, 21985) 155 ff.

<sup>24</sup> So versteht Hans-Joachim Lieber in seiner Festrede *Ideologie und Aufklärung* von 1965 (in: Feier der Rektoratsübergabe der Freien Universität Berlin am 27. November 1965 [Berlin 1966]) Aufklärung ausdrücklich als Ideologiekritik und unterscheidet dabei zwischen einer erkenntniskritischen und einer sozialkritischen »aufklärerischen Ideologiekritik« sowie einer gegenaufklärerischen, »irrationalistischen Ideologiekritik«. Allerdings, wenn die zunächst aufklärerische Ideologiekritik dogmatisch an eine als Wahrheit behauptete Ideologie gebunden wird, muß die Aufklärung am Ende selbst ideologisch werden und der Ideologiekritik verfallen. Dann entsteht eine konservative »Ideologietheorie«, die von der Behauptung eines Gegensatzes »von aufgeklärter Führung und unaufgeklärter Masse« lebt. Damit stellt sich die Frage, wie eine gesellschaftliche Aufklärung als Kritik durchgehalten und als Instanz gesichert werden könne (30 f., vgl. 22 ff.). Lieber glaubt, auch wenn er sich für die sogenannte erkenntnistheoretische Aufklärung im Grunde nicht interessiert, mit Bezug auf Kant, daß es nur mit Hilfe einer kritisch reflektierten Utopie als regulative Idee möglich sei, eine »aufgeklärte Gesellschaft« zu entwickeln (33).

<sup>25</sup> In: ders.: *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme* (Köln, Opladen 1970) 66–91.

der aus seiner Sicht gescheiterten Aufklärung des 18. Jahrhunderts, als »Programm der Soziologie«.<sup>26</sup> Aus der Sicht dieser soziologischen Aufklärung über Aufklärung wird die Epoche der Aufklärung, die sogenannte Vernunftaufklärung, einigermaßen klischeehaft als optimistisch und vernunftgläubig bezeichnet. Unter Aufklärung als bisherige Verhaltensweise versteht Luhmann dann »das Streben, die menschlichen Verhältnisse frei von allen Bindungen an Tradition und Vorurteil aus der Vernunft neu zu konstruieren«.<sup>27</sup> Demgegenüber legt die Soziologie für ihn eine neue »Deutung des Aufklärungsgedankens« nahe: Aufklärung muß als »Erweiterung des menschlichen Vermögens, die Komplexität der Welt zu erfassen und zu reduzieren«, verstanden werden.<sup>28</sup> Für eine solche wissenschaftliche, sinnvolle oder »verantwortbare« Aufklärung brauchen wir nicht »eine immer mehr entlarvende Aufklärung«, sondern einen »Durchblick« auf die von der »Aufklärungsutopie« ignorierten »Grenzen der Aufklärung«; wir brauchen einen »neuartigen Stil von Aufklärung«, nämlich eine praktikable Systemtheorie. »Die Frage, wie übermäßig komplexe Informationsbestände verarbeitet werden können, bezeichnet das noch verborgene Problem der Aufklärung«.<sup>29</sup> Allerdings ist die wissenschaftliche Erfassung und Reduktion von Komplexität, also auch die Soziologie als »Teil einer weltaufklärenden Wirklichkeitswissenschaft«,<sup>30</sup> nur ein Sonderfall des allgemeinen Problems, wie der Mensch mit seiner Welt zurechtzukommen versucht. Daher kann Luhmann auch sehr allgemein sagen: »Aufklärung ist der geschichtliche Prozeß, der sich bemüht, die Möglichkeiten der Welt dem Leben und Handeln als Sinn zugänglich zu machen«.<sup>31</sup> So kann sich Aufklärung – durch oder als Soziologie – zugleich als Wissenschaft und als zielorientierte geschichtliche Bewegung verstehen. Aufklärung ist, wenn auch mit anderer Wendung als bei Adorno, nicht nur eine Epoche und die primär in dieser Epoche entwickelte Geisteshaltung bzw. Programmatik, sondern sogar die innere Struktur der Geschichte als Prozeß.

Soziologische Aufklärung kann nicht mehr als »Vorstellung richtiger oder Herstellung zweckmäßiger Sachverhalte nach Maßgabe gemeinenschlicher Vernunft begriffen werden«.<sup>32</sup> In der als Systemtheorie verstandenen Soziologie tritt an die Stelle der Handlungsrationalität die Systemrationalität, und diese ist systemrelativ oder geschichtlich. Wenn aber in den Systemen die unbestimmte Komplexität der Welt verarbeitet und strukturiert wird, dann bestimmt die jeweilige Eigenkomplexität des Systems auch das Niveau der Aufklärung, nämlich ihre Weltverarbeitungsqualität. Aufklärung besteht offenbar in der

<sup>26</sup> Ebd. 66 ff.

<sup>27</sup> Ebd. 66.

<sup>28</sup> Ebd. 67.

<sup>29</sup> Ebd. 72, vgl. 68 ff.

<sup>30</sup> Ebd. 73.

<sup>31</sup> Ebd. 74.

<sup>32</sup> Ebd. 78.

Entwicklung immer besserer Systeme, Systeme sind geradezu das »Medium der Aufklärung«. <sup>33</sup> »Wirksame Aufklärung kann durch Systembildung geleistet [...] werden«. <sup>34</sup> Daher kann Luhmann auch mit Wendung gegen Kant (und unausdrücklich wohl auch schon gegen Habermas) dem frei diskutierenden Publikum die wahre Aufklärungskompetenz absprechen. »Nicht schon die Befreiung der Vernunft zu zwangloser Kommunikation klärt auf, sondern nur eine effektive Steigerung des menschlichen Potentials zur Erfassung und Reduktion von Komplexität«. <sup>35</sup> Wenn aber die Soziologie mit Hilfe der Systemtheorie Systeme erforscht, »darunter sich selbst«, stellt sie auch sich selbst unter das Postulat der Aufklärung und wird so kritisch reflexiv. »Letztlich läuft die Abklärung der Aufklärung mithin auf ein Reflexivwerden des Aufklärens hinaus. In der Soziologie kann die Aufklärung sich selbst aufklären und sich dann als Arbeit organisieren«. Erst so lassen sich »Bedingungen und Chancen einer wirklichen Aufklärung« erkennen. <sup>36</sup> In diesem Sinne hält auch Luhmann an der Idee einer wahren Aufklärung fest. Allerdings reduziert sie sich bei ihm auf – der Absicht nach – strenge, durch seine Systemtheorie geleitete wissenschaftliche Arbeit, die sich ihrerseits als das progressive Moment eines Sinn suchenden, geistigen Geschichtsprozesses versteht.

Luhmann verstand sich, trotz aller seiner meta-soziologischen Spekulationen, als wissenschaftlicher Soziologe. <sup>37</sup> Offensichtlich bleibt jedoch die Diskussion

<sup>33</sup> Ebd. 76.

<sup>34</sup> Ebd. 80.

<sup>35</sup> Ebd. 77.

<sup>36</sup> Ebd. 86.

<sup>37</sup> Auch in anderen Richtungen der Soziologie, vor allem in denen, die sich der Ideologiekritik widmeten, wie z. B. in dem von Popper ausgehenden Kritischen Rationalismus, spielt die Idee der Aufklärung eine gewisse Rolle. Hans Albert (Traktat über Kritische Vernunft [Tübingen 1968, <sup>5</sup>1991]), der sich »der Tradition der Aufklärung und des kritischen Denkens« verpflichtet weiß (150), setzt die kritische Rationalität, die in der Aufklärung vorherrscht, mehr oder weniger mit einem für die moralischen und gesellschaftlichen Probleme offenen Kritischen Rationalismus gleich. Aufklärung als Ideologiekritik im Sinne des Kritischen Rationalismus soll helfen, »die Irrationalität des sozialen Lebens« zu vermindern, vor allem durch die »Korrektur bestimmter Vorurteile« (106), insbesondere die des hermeneutischen Denkens. Hans Lenk setzt sich in seinem Vortrag von 1969, der eine *Kleine »nichtaufklärerische« Aufklärung über Aufklärung* (in: ders.: Philosophie im technologischen Zeitalter [Stuttgart 1971]) versucht, bereits deutlich von Horkheimer und Adorno ab, denen er vor allem eine Vermischung von Elementen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts mit der heute mehr denn je unabdingbaren Aufklärung als Aktion vorwirft. Aber auch Kants Vorstellungen über die Existenz einer reinen Vernunft und über einen zur Aufklärung notwendigen Vernunftgebrauch werden als utopisch bzw. zaghaft verworfen. Den Grundfehler der »traditionellen« Aufklärung sieht Lenk in ihrem Willen zum System sowie in ihren Optimismus. Heute ist der dogmatische Fundamentalismus und damit auch die naive Fortschrittsgläubigkeit durch die Wissenschaftstheorie obsolet geworden. Die Selbstbesinnung und Selbstanwendung der Aufklärung, also Aufklärung über Aufklärung, läßt Aufklärung heute nur noch als Methode und als Appell zu. Und dies geschieht im sogenannten Kritischen Rationalismus oder, wie Lenk sich ausdrückt, in der »Richtung des begründungsfreien rationalen Kritizismus« (65). Ideologiekritik hingegen ist nur ein Aspekt der Aufklärung,

über Aufklärung auch in den siebziger Jahren vor allem ein Problem der Philosophie, wenn auch vor allem der Gesellschaftsphilosophie.<sup>38</sup> Hermann Lübbe, der sich mehrfach um eine Diagnose der geistigen Situation der Zeit »nach der Aufklärung« bemüht und sich dabei immer wieder mit der sogenannten Neuen Linken auseinandergesetzt hat, kritisiert in seinem Vortrag »Aufklärung und Gegenaufklärung« vor allem die Frankfurter Schule.<sup>39</sup> Diese versucht, so Lübbe, die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, aus der die Grundsätze, »auf denen Menschenrechte und Bürgerfreiheiten beruhen«, stammen, als ihr politisches und moralisches Erbe zu reklamieren und alle Andersdenkenden als Gegenaufklärer oder »Aufklärungsrenegaten« zu diffamieren. Ihr »definitorisches Ausschließungsverfahren« bedeute einen Angriff »auf die politische Kultur der liberalen Aufklärungstradition« und beruhe auf dem Versuch, »die liberalen Traditionen der politischen Aufklärung, die unsere zweite deutsche Demokratie bis heute überwiegend bestimmen, radikaldemokratisch oder neomarxistisch zu transformieren.«<sup>40</sup> Lübbe wertet solche »ideologiepolitischen Abqualifikationen«, denen er nicht zuletzt sich selbst ausgesetzt sieht, als einen »Akt anmaßender moralisch-politischer Selbstprivilegierung«, als eine »dreiste und vergiftende moralisch-politische Zweiteilung unserer Intelligenz«. Sie ist letztlich Gegenaufklärung. »Wir haben es auch mit Erscheinungen einer Gegenaufklärung zu tun, die aus Selbstzerstörungstendenzen der politischen Aufklärung hervorgeht. Ihre Grundfigur ist regelmäßig diese: Destruktion der Liberalität aufgeklärter

deren Begriff weiter und wissenschaftlicher gefaßt werden muß. »Der konsequente rationale Kritizismus ist die Methode zu einem Programm moderner Aufklärung« (68), und diese anzuwenden ist ein »programmatischer Appell« (71). Der kritische Rationalismus ist daher als regulative Idee »zunächst nur Mittel zur Verwirklichung eines emanzipatorischen Appells« (71). So verbindet sich bei Lenk der betonte Rationalismus mit einem unbestimmten Moralismus, die permanente Kritik wird ethisch motiviert.

<sup>38</sup> Wieschon in seinem Beitrag: Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses (in: Kirche im Prozeß der Aufklärung [München, Mainz 1970]) versucht Willi Oelmüller in *Was ist heute Aufklärung?* (Düsseldorf 1972), die »Philosophie als Aufklärung« in ihre Rechte einzusetzen; denn für ihn gibt es »keine ernsthafte Alternative zur Fortsetzung der Aufklärung in allen Systemen und auf allen Ebenen« (7). Dazu bedarf es jedoch einer »Revision der Aufklärung« (12). Unter Aufklärung versteht Oelmüller die »theoretisch-kognitiven und praktischen Prozesse [...], die auch heute Beiträge zur Weiterführung der Geschichte der unvollendeten Freiheiten leisten können« (7). So wird die Geschichte selbst zu einem Prozeß der unvollendeten (»unbefriedigten«) Aufklärung. Da es Oelmüller jedoch vor allem um die Frage der Handlungsorientierung geht und er das »alte« Naturrecht, das nach seiner Ansicht der Aufklärung widerspricht, als nicht mehr brauchbar verwirft, bestimmt er Aufklärung näherhin als ein rationales oder »als ein auch in komplexen Gesellschaften plausibles und effizientes Begründungsverfahren von Handlungszielen und Entscheidungskriterien« (66, vgl. 17 f., 31 u. ö.), und zwar in enger Verbindung mit den modernen Wissenschafts- und Gesellschaftstheorien, ohne allerdings diese Prozesse und Verfahren und deren mögliche Ergebnisse inhaltlich näher zu bestimmen (vgl. 8, 15).

<sup>39</sup> H. Lübbe: Aufklärung und Gegenaufklärung. In: Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit, hg. von Michael Zöllner (Zürich 1980) 11–27.

<sup>40</sup> Ebd. 11 ff.

Öffentlichkeit durch allerlei Formen der Selbstzuschreibung eines Monopols auf die politisch privilegierende Aufklärerrolle.«<sup>41</sup> Aufklärung als Ausgang aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit »verkehrt sich in ihr Gegenteil, nämlich in ein System ideologisch befestigter politischer Vormundschaft«, wenn sich eine Gruppe öffentlich ein exklusives Aufklärungsmonopol zuschreibt, sich z. B. nach dem unangebrachten Vorbild der Psychoanalyse als »Nationaltherapeut« aufspielt und sich dabei auch noch als das fortgeschrittenste Subjekt der Weltgeschichte versteht.<sup>42</sup> Offensichtlich versucht Lübke, die durch die Aufklärung errungene Liberalität und damit die Möglichkeit weiterer Aufklärung vor Mißbrauch zu bewahren, indem er die aufklärerische Kritik an Dogmatisierung mit Nachdruck auf sich selbst verabsolutierende Aufklärer zurückwendet. Dabei muß er die Grenzen der Erkenntnis- und Politikkritik allerdings überschreiten und moralisch argumentieren.

Die Selbstzerstörung aufgeklärter Öffentlichkeit durch exklusiven Selbstvorbehalt der Aufklärerrolle, durch Selbstprivilegierung und Ausschließung, läuft, wie Lübke zeigen kann, letztlich auf eine »terroristische Selbstermächtigung zur Gewalt« hinaus, und diese ideologische und moralische »Selbstlegitimation« ist die nahezu unvermeidliche Folge der »Selbstzuschreibung des prinzipiell höheren politischen Standpunktes«, des Anspruches auf »ein politisches Erkenntnisquellenbesitzmonopol«. Im Grunde ist es gerade der Marxismus, der den herrschaftsfreien Diskurs zerstört. »Die marxistische Theorie zerstört die Argumentationssymmetrie.«<sup>43</sup> Lübke versucht deshalb, diese und andere Tendenzen der »Transformation aufgeklärter politischer Öffentlichkeit in die Illiberalität« durch die Analyse der ihnen zugrundeliegenden Denkfiguren, z. B. der »Entgrenzung der Emanzipationszumutung«, zu bekämpfen; es sind »Figuren der Autotransformation von Aufklärung in Gegenaufklärung.«<sup>44</sup> Insofern gibt er den Vorwurf der Gegenaufklärung, im Namen der Liberalität einer zugleich traditionsbewußten und ergebnisoffenen Aufklärung, an Habermas, den er trotz dessen Theorie eines herrschaftsfreien Diskurses als totalitär einstuft, zurück. Mit anderen Worten, auch er versteht sich unvermeidlich als Vertreter einer wahren Aufklärung, die die neuen »Verdunkelungen« alter Wahrheiten durch den »Neomarxismus« bekämpft.<sup>45</sup> Dabei konzentriert sich sein Aufklärungs-begriff faktisch auf die politisch-moralische Aufklärung, auf eine Aufklärung, die wesentlich Ideologiekritik ist, nämlich Kritik einer Ideologiekritik, die selbst auf einer dogmatischen Ideologie beruht.

In den sechziger Jahren und zu Beginn der siebziger Jahre waren Aufklärung und die damit verknüpften Begriffe (»Kritik«, »Emanzipation«, »Mündig-

<sup>41</sup> Ebd. 16, vgl. 15 f.

<sup>42</sup> Ebd. 17, 21.

<sup>43</sup> Ebd. 21, vgl. 16 ff.

<sup>44</sup> Ebd. 22 ff.

<sup>45</sup> Ebd. 27, vgl. 23 ff.

keit« usw.) ein zentrales Thema der philosophischen, vor allem aber auch der pädagogischen und politischen Diskussion. Ende der siebziger Jahre begann die zeitweise aufgeheizte Aufklärungsdiskussion in Deutschland jedoch schon wieder zu ermatten. Ursache war einerseits die übliche Reflexionserschöpfung; die großen geistigen Schlachten waren geschlagen, das Thema war anscheinend ausdiskutiert. Ursache war aber auch die Veränderung der politischen bzw. gesellschaftlichen Verhältnisse; die Unruhen von 1968 und die dann weitergehende Präention einer militanten Aufklärung seitens extremistischer Gruppen waren gescheitert, und die allgemeine Wirtschaftskrise begünstigte einen neuen, egoistisch-antiutopistischen Privatismus. Die verschiedenen Kämpfer für eine so oder so verstandene, zudem stark gegenwartsbezogene Aufklärung konzentrierten sich mehr und mehr auf andere Themen von eher überzeitlichem Interesse. Das Modewort ›Kritik‹ verflüchtigte sich aus der philosophischen bzw. wissenschaftlichen Diskussion. Dennoch ist ›Aufklärung‹ auch heute noch im alltäglichen, vor allem im politischen und feuilletonistischen Diskurs ein anscheinend unverzichtbares Schlagwort – sei es als Parole in allen möglichen Reformprogrammen, die zu der immer nötigen Verbesserung der Welt beitragen sollen, sei es als Identifikation einer Illusion, von der man sich wie von einem Popanz absetzen möchte.

#### IV.

Neben der allgemeinen, an einem Allgemeinbegriff von Aufklärung interessierten und mehr oder weniger philosophischen Diskussion über Aufklärung existiert seit über einem halben Jahrhundert auch in Deutschland eine umfassende, zum Teil sehr konkrete Aufklärungsforschung, die sich der Erforschung des 18. Jahrhunderts in Europa, und zwar zunehmend auch der Aufklärung in Deutschland, widmet. Sie begann schon vor der Jahrhundertmitte, also zunächst völlig unabhängig von der Frankfurter Schule, die seit dem Ende der sechziger Jahre das akademische wie das politische und publizistische Interesse auf sich zu ziehen begann. Hier waren es nicht zufällig remigrierte Romanisten (Fritz Schalk, Werner Krauss, Herbert Dieckmann), die der Aufklärungsforschung, vor allem im Hinblick auf die außerdeutsche Aufklärung, wichtige Anstöße gaben. Doch hatte sich auch, schon während des Krieges, Max Wundt, der ursprünglich sogar dem Nationalsozialismus nahestand, der Philosophie der deutschen Aufklärung zugewandt.<sup>46</sup> Ein verbreitetes Interesse an der Erforschung der Aufklärung als historische Epoche entwickelt sich dann seit den fünfziger Jahren, vor allem natürlich in den Literaturwissenschaften (Romanistik, Anglistik, Germanistik), aber auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft und Soziologie sowie in der Philosophie.

<sup>46</sup> M. Wundt: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung (Tübingen 1945).