

hte

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft XV/3 Herbst 2021

H wie Habermas

Herausgegeben von
Jens Hacke & Stephan Schlak

Begründet von Ulrich Raulff, Helwig Schmidt-Glintzer
und Hellmut Seemann

Herausgeberinnen und Herausgeber:

Sandra Richter

(Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Ulrike Lorenz

(Klassik Stiftung Weimar)

Peter Burschel

(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Barbara Stollberg-Rilinger

(Wissenschaftskolleg zu Berlin)

Hermann Parzinger

(Stiftung Preußischer Kulturbesitz)

Gerhard Wolf

(Kunsthistorisches Institut in Florenz)

Beirat: Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton

(Princeton), Dieter Henrich (München),

Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/Pisa),

Krzysztof Pomian (Paris), Jan Philipp Reemtsma

(Hamburg), Quentin Skinner (London),

Barbara M. Stafford (Chicago)

Geschäftsführende Redaktion:

Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

Redaktion «Konzept & Kritik»: Daniel Schönplflug

Mitglieder der Redaktion: Hannah Baader, Warren
Breckman, Ulrich von Bülow, Jan Bürger, Eva Cancik-Kirschbaum,
Carsten Dutt, Petra Gehring, Luca Giuliani, Ulrike Gleixner,
Hana Gründler, Jens Hacke, Helmut Heit, Christian
Heitzmann, Markus Hilgert, Martin Hollender, Alexandra
Kemmerer, Ingolf Kern, Jost Philipp Klenner, Reinhard Laube,
Michael Matthiesen, Florian Meinel, Martin Mulsow, Robert E.
Norton, Wolfert von Rahden, Stefan Rebenich, Hedwig Richter,
Hole Rößler, Astrit Schmidt-Burkhardt, Andreas Urs Sommer,
Carlos Spoerhase, Martial Staub, Anita Traninger, Jörg Völlnagel

Redaktionsadresse:

Zeitschrift für Ideengeschichte

Wissenschaftskolleg zu Berlin

Wallotstraße 19

14193 Berlin

Umschlagabbildung: Jürgen Habermas 1956. Foto: Privatarchiv
von Jürgen Habermas, © Suhrkamp Verlag, Berlin

Der Redaktion ist es trotz intensiver Bemühungen nicht in allen
Fällen gelungen, die Rechteinhaber zu erreichen. Bei etwaigen
Ansprüchen wenden Sie sich bitte an die Redaktion.

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich und
ist auch im Abonnement erhältlich.

Bezugspreis:

Einzelheft: € 16,00 [D]; sFr 22,90; € 16,50 [A];

zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,55 (Inland); Porto (Ausland)

als E-Book: € 9,99

Jährlich: € 54,00

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 25,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 43,00

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 25,00 (Ausland)

Der Sonderpreis gilt für Mitglieder der mit den Herausgeber-Institutionen
und ihren Museen, Archiven, Bibliotheken und Instituten verbundenen
Vereine gemäß der Liste auf www.z-i-g.de, für Mitglieder des Verbands
der Historiker und Historikerinnen Deutschlands e.V. und des Verbands der
Geschichtslehrer Deutschlands e.V. sowie für Abonnenten der Marbacher
Magazine.

Abo-Service:

Telefon (089) 3 81 89-750 • Fax (089) 3 81 89-402

E-Mail: Kundenservice@beck.de

Gestaltung:

vsp-komm.de

Layout und Herstellung:

Simone Decker

Druck und Bindung:

Eberl & Koesel GmbH & Co. KG, Altusried Krugzell

ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142

ISBN gedruckte Ausgabe 978-3-406-76613-8

ISBN e-book Ausgabe 978-3-406-76617-6

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H.Beck.

Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheber-

rechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2021

Verlag C.H.Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München



klimaneutral produziert

www.chbeck.de/nachhaltig

Besuchen Sie auch unsere Website
www.z-i-g.de !

Abonnenten haben kostenlosen Zugriff auf
die Beiträge aller bisher erschienenen Hefte.
Registrierte Nutzer können alle Beiträge, die
älter sind als zwei Jahre, kostenlos lesen.

ZUM THEMA	Jens Hacke, Stephan Schlak: Zum Thema	4
H WIE HABERMAS	Praxis des kommunikativen Handelns. Fundstücke aus dem Habermas-Archiv	5
	Sandra Richter: Das diskursethische Sündenregister. Jürgen Habermas und Hans-Georg Gadamer im Gespräch	74
	Christoph Möllers: Ach, Ästhetik!	81
	Alexander Cammann: Augenblicke der Liebe. Der Philosoph und die Literaten	86
	Heinz Bude: Starnberg	92
DENKBILD	Niklas Maak: Die absolute Form und die Geschichte. Betrachtungen zum Haus Habermas	101
ESSAY	Jan Assmann: Hiobs Botschaft. Religion jenseits des Glaubens	115
KONZEPT & KRITIK	Karin Kukkonen: Zukunft als Vergangenheit. Über Zangenbewegungen im zeitgenössischen Erzählen	131
	Wolfert von Rahden: Kritik der Kritik. Zur Entleerung des Begriffs	137
	Andreas Bernard: Überwachen und Surfen. Die neueste Unübersichtlichkeit	142
	Die Autorinnen und Autoren	143

Im nächsten Heft: Falschmünzer. Mit Beiträgen von Marietta Auer, Juliane Vogel, Melanie Möller, Barbara Stollberg-Rilinger, Julia Voss und vielen Weiteren.

Zum Thema

Schon lange ist Jürgen Habermas nicht mehr nur ein Eintrag im Buch der Philosophiegeschichte, sondern selbst ein enzyklopädisches Großunternehmen. Zu seinem 90. Geburtstag vor zwei Jahren wurde dem Jubilar ein über 800 Seiten starkes *The Cambridge Habermas Lexicon* zuteil. Von A wie *Aesthetics* bis W wie *World Disclosure* gibt es da kaum einen Begriff im philosophischen Kosmos, auch kaum einen Denker – von Adorno bis Wittgenstein – der nicht zu Habermas in Relation gesetzt wurde. Welterschließung (*World Disclosure*) – mit diesem phänomenologischen Universalbegriff ist auch die globale Rezeptionskarriere von Habermas gut umschrieben. Wenn Deutschland in den letzten Jahrzehnten eine intellektuelle Exportnation war, dann lag es nicht zuletzt am unermüdlichen Ausstoß von Habermas-Büchern und Einsprüchen, die auf allen Kontinenten übersetzt und diskutiert wurden.

Um diesen unaufhaltsamen Aufstieg eines journalistischen *Freelancers* der Fünfziger Jahre zu einer philosophischen Weltmacht und intellektuellen Autorität zu verstehen, muss man das *mâitre mot* seiner Theorie ganz praktisch ernst nehmen – Kommunikation. Und dabei nur kurz die Blickachse vom Sender zum Empfänger, vom Absender zum Adressaten drehen: Habermas war nie nur Systematiker oder engagierter politischer Intellektueller, sondern immer auch Teil des Gesprächs, ein kommunikativer Baustein der Bundesrepublik, ein Stichwort in den geistigen Situationen der Nachkriegszeit. Im Rückblick ist faszinierend zu sehen, wie Habermas auf die lese- und theoriehungrige akademische Jugend ausstrahlte, wie schulbildend er für die kritisch-theoretische Gemeinde wurde. Frühzeitig konnte er im linksliberalen Milieu der Republik auf eine Anhängerschaft zählen – gleichzeitig blieb er stets auch für das gegenstrebige Lager Orientierungspunkt. Zu seinen aufmerksamen Lesern gehörten um 1970 gefallene Kronjuristen des «Dritten Reiches» oder die neuen «jungen Wilden» der Philosophie, die erst später aufmuckten und

sich von ihm emanzipierten. An Habermas kam kaum jemand vorbei. Zur Ruhmesgeschichte, auch zur intellektuellen Größe dieses Denkers der Kritik gehört, dass die Pfeile, die er seit der Studentenrevolte aus allen Richtungen auf sich zog, seinen Nimbus nur stabilisierten.

Imposant ist die unvermutete Parallelpräsenz diverser Geister, die im Denkraum dieses einzigartigen Durchkreuzungsphänomens aufeinandertreffen. Hier findet zusammen, was sonst eigentlich in getrennten Sphären und Umlaufbahnen aneinander vorbeifliegt: Holzwege und Systeme, Ekstase und Diplomatie, Liebe und Ironie, Heidegger und Luhmann, Bataille und Genscher, Walser und Rorty...

Diese aus dem Archiv komponierte Ausgabe will nicht noch einmal einen philosophischen Weg nachzeichnen, sondern entlang überraschender Funde Konstellationen, auch Seitenfiguren und Episoden am Wegesrand nachspüren, auf die bisher wenig Licht gefallen ist: Unverhoffte Begegnungen, seltsame Nachbarschaften, abgebrochene Gespräche. Wie der VW-Bulli mit den runden Kulleraugen oder die schon ikonische Aldi-Tüte mit den blauweißen Diagonalen von Günter Fruhtrunk, der mit einem konstruktivistischen Bild in Starnberg beim Philosophen über der Couchhecke hängt, gehört das Gespräch über Habermas seit nun schon sieben Jahrzehnten zur Inneneinrichtung der Republik.

In der Nachfolge der Personenhefte über Isaiah Berlin, Humboldt, Rousseau, Spinoza, Burckhardt und das Quartett der Kritik (Hegel, Marx, Lukács, Adorno) widmet die ZIG zum ersten Mal eine Ausgabe einem philosophischen Zeitgenossen. Es sind *snap shots* aus einer bis heute andauernden intellektuellen Regentschaft. Auf der Buchstabiertafel der Republik ist der Philosoph längst die letzte, selbst-erklärende stabile Institution: H wie Habermas.

Jens Hacke
Stephan Schlak

H wie Habermas

Praxis des kommunikativen Handelns

Fundstücke aus dem Habermas-Archiv

«Na 60» – ist die Chiffre für ein Zentralkapitel bundesrepublikanischer Ideengeschichte. Unter dieser Signatur findet sich die gesammelte Korrespondenz von Jürgen Habermas, die der Philosoph 2010 als Vorlass an die Universitätsbibliothek J.C. Senckenberg in Frankfurt am Main gegeben hat. Wer sich im kleinen Lesesaal des nüchternen Zweckbaus die Mappen vornimmt und auf Fischzug geht, taucht ein in einen scheinbar nicht enden wollenden Strom an Briefen, die fast die gesamte Lebensdauer der Bundesrepublik umfassen. Habermas ist hier als Mann des schriftlich geführten Gesprächs, als kommunikativer Praktiker zu entdecken. Auch als Netzwerker in eigener Sache, als Virtuose der Freundschaft – der aber auch seine Gegnerschaften mit Hingabe pflegt. In seinem brieflichen Vorlass begegnet Habermas uns zwangsläufig in erster Linie als Adressat, als eine feste intellektuelle Adresse der Nachkriegsjahrzehnte. Nahezu alle Archivalien, die wir hier zeigen, sind (bis auf zwei Ausnahmen) Briefe an Habermas. Flankiert werden die Briefe aus Frankfurt in unserer Serie von Fundstücken aus dem Deutschen Literaturarchiv und anderen Nachlässen.

So zwingend für uns heute die Liberalisierungsgeschichte der Bundesrepublik mit der Person Habermas unmittelbar verbunden ist, so unwahrscheinlich, aufregend und rätselhaft wird dieser atemberaubende Lebenslauf gleich wieder, wenn wir auf den *Twentysomething*, den jungen aufstrebenden Doktor der Philosophie, mit den Augen und der offenen Situation der Fünfziger Jahre schauen. Und so zoomen wir uns in das Jahr 1951, entdecken an entlegener Stelle eine erste kleine politische Schrift und sehen einen «angehenden Journalisten» in Aktion.

Till van Rahden

Die Gummersbacher Schule

Hans Ulrich Wehler
inszeniert eine Debatte

In der zweiten Nummer der Schülerzeitung *Schwarz auf Weiß* erschien 1951 unter dem Titel «Ist unsere Generation modern?» eine «Anregung zu einem Gespräch» aus «dem Kreis der jüngsten Ehemaligen». Der zweiseitige Artikel stammte von einem «angehenden Journalisten», wie der junge Chefredakteur Hans Ulrich Wehler anmerkte.

Mit Neunzehn ließ Wehler, dessen Vater, ein Kaufmann, 1939 eingezogen wurde und in amerikanischer Kriegsgefangenschaft verstorben war, schon eine Vorliebe für kontroverse Debatten erahnen. Den Streit um die Moderne inszenierte der vaterlose Wehler im Februar 1951 als Familienroman im Hause Habermas. In der Schülerzeitschrift forderte Dr. Ernst Habermas, «die verschiedenen Generationen» sollten einander «nicht fremd und verständnislos gegenüberstehen». Stattdessen müssten «die Jungen Vertrauen zu uns Alten gewinnen». «Wer Soldat war,» betonte der ehemalige Major der Wehrmacht, der die Zivilverwaltung im U-Boot-Stützpunkt Brest geleitet hatte, «weiß, dass die Alten sich als wertvolle Kameraden der Jungen in Stunden der Not und Gefahr erwiesen haben.»¹

Auf den Syndikus der Bergischen Industrie- und Handelskammer ließ Wehler im kleinen Debattenfeuilleton seiner Schülerzeitung dessen Sohn Jürgen Habermas, einem Alumnus des Gummersbacher Gymnasiums, antworten. Die beiden kannten sich «seit der Volksschulzeit» in Gummersbach, da die Elternhäuser «nur unweit voneinander entfernt waren».² In «der geistigen, politischen, sozialen Entwicklung von Völkern» erklärte der 21-jährige Bonner Student, gibt es «Einschnitte», «die sich bis in die Hal-

tung des einzelnen auswirken, so daß man von da an eine neue Generation datieren kann». Das gelte besonders für jene, die den Ersten Weltkrieg erlebt hätten. Für sie sei «ein Bruch endgültig geworden, wie er nur wenige Male quer durch die Jahrtausende läuft, nur dann, wenn eine Gesellschaft umgepflügt wird wie ein brüchiger Acker». Angesichts der Zäsur der beiden Weltkriege sei zwischen «drei Generationen» zu unterscheiden: «die ‹Alten›, die in der wilhelminischen Zeit aufwuchsen und erzogen wurden, ferner jene Kriegsgeneration, die vornehmlich den zwanziger Jahren ihr Profil gab, und schließlich die vielzitierte Jugend, die wir in den Tagen des letzten Krieges und Nachkrieges die sogenannte ‹Zukunft› waren». Zwar hätten sein Vater und er beide einen Krieg überlebt. Doch unterscheide sich die «produktive Verarbeitung dieser Erlebnisse» durch die Nachkriegsjugend von der ihrer Eltern.³

Das «moderne Denken» sei zu Beginn der Weimarer Republik entstanden, als sich die Generation seines Vaters die Welt von «Nietzsche, Marx, Kierkegaard, Freud» aneignete, betonte der junge Student. Damals gab es «eine Jugend», die «nicht nur modern dachte, sondern in Leidenschaften modern war». Den Überlebenden des Ersten Weltkrieges «war eine Welt zerschlagen worden (gegenüber der unsere ‹tausendjährige› Welt eine Pappschachtel war). [...] Aber sie haben im Leerraum ihrer Bindungslosigkeit ausgehalten und vor allem: sie haben dies ihr Entwurzeltsein bejaht. Sie haben den Bauplatz von Trümmern gereinigt. Und sie wurden nass dabei. Denn sie hatten kein Dach.» Nun stehe die Nachkriegsjugend vor der Frage, was sie auf «diesem Bauplatz» errichten wolle. Leider versuchten selbst die besten Köpfe seiner Generation, «den Anschluß an die früheren zu gewinnen». «Da werden nun Heidegger, Bann, Kästner diskutiert (und schon daß man sie in einem Atemzug nennen kann, ist charakteristisch), da werden Kafka [sic!] und Kaiser gespielt, da werden Marc und Klee imitiert», so Habermas weiter. Wer auf dieses Erbe zurückgreife, begeben sich jedoch auf einen Holzweg. Denn selbst mit «der einzigen literarischen Bewe-

Erscheint vierteljährlich Preis: 50 Pfennig

Schweigen auf weiß

The title 'Schweigen auf weiß' is rendered in a bold, black, stylized font. The word 'Schweigen' is arched over 'auf weiß'. To the right of the text is a black silhouette of a person's head in profile, facing right, with a pipe in their mouth. The pipe is positioned as if it were the letter 'i' in the word 'weiß'.

Schülerzeitung des Städtischen Gymnasiums in Gummersbach

1. Jahrgang

1. Februar 1951

Nummer 2

gung, die nach 45 einen Schritt «vorwärts» getan hat», dem «französischen Existenzialismus», notierte Habermas, «verbinden wir bestenfalls die Vorstellung von Kringelsöckchen und Sambapuschen».⁴

Statt zu imitieren, gelte es, «die Negativität unserer eigenen Erlebnisse produktiv» zu nutzen. Zwar könne seine Generation von den «Alten» manches lernen, doch zeige sich gerade bei der Frage der Moderne, wie sehr man sich unterscheide. Den «Gegensatz» zwischen der Generation der Väter und der Nachkriegsjugend könne man «an dem roten Faden von realistisch-idealistisch [...] aufhängen: die Generation der 20er war kritisch bis zum Mißtrauen, entlarvend bis zur Zynik, realistisch. Unter den ganz Jungen von uns bahnt sich eine rückläufige Bewegung an: sie neigen zu Vertrauen und gutgläubiger Hin-

nahme, sie haben Ziele, die wieder etwas weiter in die Zukunft hinausgreifen; ein leiser Ausschlag zur idealistischen Haltung. – Damit haben wir eine ernste Antwort auf unsere Frage: Wir sind unsere Heimatlosigkeit satt und wollen uns auf dem Bauplatz, den jene anderen für uns enttrümmerten, ein neues Haus bauen, aus den Streichholzschachteln überlieferter Illusionen.»

An dieser Sendung hielten die ungleichen Freunde ihr Leben lang fest und bauten nicht nur Häuser, sondern Hochhaussiedlungen der Modernität. Der eine schrieb «Moderne deutsche Sozialgeschichte» und lobte die Synthese aus Historie und Modernisierungstheorie, der andere pries den philosophischen Diskurs der Moderne. Abwegig wäre den beiden Hans Magnus Enzensbergers Vorschlag aus dem Jahre 1960 er-

schiene, die Moderne sei am ehesten in einem Museum aufgehoben, da der «Begriff des Modernen» ermüde, sich seine «Energie» verbraucht habe.⁵

Bei Habermas hieß das früh: Er schrieb und schrieb; bei Wehler zunächst: Er lief und lief. Im April 1952 feierte *Schwarz auf Weiß* die «sportliche Leistungsfähigkeit unserer Jugend nach dem letzten Kriege». Die Bestzeit über 800 (1:56,8), 1000 (2:34,2) und 1500 Meter (4:20,8) lief Wehler, und er zählte ebenso zu der siegreichen 4 x 100 Meter Staffel wie der erfolgreichen «Schwedenstaffel». «Immer der erste zu sein und vorzuleuchten den anderen», dieses Motto, das «schon den jungen Griechen» «beseelte», «ist auch heute noch ein wesentlicher Impuls unserer ganzen Arbeit!», schloss diese Ausgabe Schülerzeitung, für dessen Inhalt «Hans-Ullrich Wehler» [sic!] verantwortlich war und die Habermas noch 2014 «mit großem Interesse» las.⁶

So beseelt und mit einer reformatorischen Inbrunst, die dem Oberbergischen eigen ist, stürzten sich die ungleichen Freunde in die intellektuellen

Kämpfe, in denen die unbeholfenen Nachkriegsdemokraten sich ihre liberale Republik zu eigen machten. Beide lebten im Schatten des Nationalsozialismus, der ihre Kindheit geprägt hatte. Mit ihrem Glauben an die befreiende Kraft von Aufklärung, Kritik und Vernunft hielten sie sich die Gespenster der Vergangenheit vom Leib. Oft spielten sie sich die Bälle zu, hielten den anderen auf dienstlichem Briefpapier und vor allem telefonisch über große und kleinere Geschehnisse auf dem Laufenden. Ihr vom jeweiligen Werk beglaubigtes unheimliches Arbeitspensum lässt einen, je nach Lebensart, bewundernd oder fassungslos zurück. «Leistungsfähigkeit» ist das Zauberwort, dem beide bis ins hohe Alter dank strenger Disziplin und Askese gerecht zu werden suchten. Anfang und Ende ihres Werkes und öffentlichen Engagements bildete die Frage der Moderne, die jedoch für Wehler wie für Habermas keine Frage, sondern ein Versprechen und Auftrag, wissenschaftliches Programm und Schlachtruf zugleich war. Die Mission der beiden begann im Februar 1951 in Gummersbach.



Aus dem Kreis der jüngsten Ehemaligen erreicht uns von einem angehenden Journalisten diese „ANREGUNG ZU EINEM GESPRÄCH“

Ist unsere Generation modern?

Auf dem gedrängten Raum kann ich nur ein paar Stichwörter bringen. Das Ganze bleibt in Andeutungen hängen, wirkt schroff und ist angreifbar. Aber eine Handvoll mehr oder minder extremer Thesen findet eher Resonanz als ein rundes Referat.

Ich teile nach zwei Seiten Liebe aus. Es wäre interessant zu hören, ob ich getroffen habe oder ob es — ein Schlag ins Wasser war. Sowas gibt's ja.

„Generation“ ist ein sachlich ungenauer und in seiner Verwendung relativer Begriff, wenn man ihn aus seinem Ursprungsfeld, der Familiengeschichte, herauslöst und auf größere Gruppen überträgt, um diese zeitlich gegeneinander abzuheben. Genaugenommen meinen alle, die nicht gleichzeitig sind, etwas anderes, wenn sie sagen: meine Generation. Aber es gibt Einschnitte in der geistigen, politischen, sozialen Entwicklung von Völkern oder Völkerguppen, die sich bis in die Haltung des Einzelnen auswirken, so daß man von da an eine neue Generation datieren kann. Kriege haben häufig eine in diesem Sinne einschneidende Wirkung. So auch der I. Weltkrieg. Die jungen Menschen, die bei Ausbruch des Krieges noch ungeschult und plastisch waren und in den dann folgenden Jahren die entscheidenden Eindrücke für die Ausbildung ihrer Persönlichkeit gewannen: sie waren eine neue Generation im ausgezeichneten Sinne des Wortes. Mit dieser Generation — das ist unsere These — war ein Bruch endgültig geworden, wie er nur wenige Male quer durch die Jahrtausende läuft, nur dann, wenn eine Gesellschaft umgepflegt wird wie ein brüchiger Acker. Ich sehe hier eine von den wenigen deutlichen Nahtstellen in der Geschichte, an denen die Historiker die Epochen abräubeln. Auch wir wollen uns hier orientieren: wir vereinbaren, zu unserm Zwecke drei Generationen zu unterscheiden, und zwar die „Alten“, die in der wilhelminischen Zeit aufwachsen und erzogen wurden, ferner jene Kriegsgeneration, die vornehmlich den zwanziger Jahren ihr Profil gab, und schließlich die vielzitierte Jugend, die wir in den Tagen des letzten Krieges

und Nachkrieges die sogenannte „Zukunft“ waren. Worauf ich hinaus will, ist dies: so parallel die Ereignisse waren, mit denen sich die beiden jüngeren Generationen, beides Kriegsgenerationen, auseinandersetzen mußten, so verschieden sind sie in der produktiven Verarbeitung dieser Erlebnisse.

Ich frage nun, ist unsere Generation modern? Das moderne Denken, das von den großen Außenseitern des vergangenen Jahrhunderts, den Nietzsches, Marx, Kierkegaard, Freud gesagt war, wurde in den Jahren der beginnenden Weimarer Republik geboren. Gewiß, „große“ Männer gab es wenige, aber eine Jugend gab es, die nicht nur modern dachte, sondern in Leidenschaft modern war. Nicht nur in den romanhaften Literatencafés, den Ateliers und Kabarets, auch in den Hörsälen, auf den Schulhöfen, den Buden

und in den Kneipen wurde die brutale Entlarvung der tradierten Güter und Maßstäbe aus einem esoterischen Anliegen Einzelner zum gemeinsamen Abenteuer einer geistigen Revolution. Dort wurde das in die hitzige Bewegung jugendlichen Denkens aufgenommen, was man dann als Expressionismus, Sozialismus, Existentialismus oder was es auch war abgestempelt hat und damit „unbedeutend“ zu haben meinte. Das sind viel klingende Worte, machen wir es kurz: jener Generation war eine Welt erschlagen worden (gegenüber der unsere „tausendjährige“ Welt eine Pappschachtel war). Demals waren sie heimatlos geworden. Aber sie haben im Leerraum ihrer Bindungslosigkeit ausgehalten, und vor allem: sie haben dies ihr Entwurzeltsein bejaht. Sie haben den Bauplatz von Trümmern gereinigt. Und sie wurden noch dabei. Denn sie hatten kein Dach.

UND WIR?

Unsere Frage können wir nun so wiederholen: Was haben wir aus diesem Bauplatz gemacht? Wenige von uns versuchen, den Anschluß an die Früheren zu gewinnen. Da werden nun Heidegger, Benn, Kästner diskutiert (und schon daß man sie in einem Atemzug nennen kann, ist charakteristisch), da werden Kafka und Kaiser gespielt, da werden Marx und Klee mitliert, aber wo ist es mehr als ein Anklammern, wo wird die Negativität unserer eigenen Erlebnisse produktiv, d.h. in neuem Anlauf erschlossen? Ein Wolfgang Borchert ist zwei Jahre nach seiner Rückkehr gestorben. Ich nehme an: aus Einsamkeit. Dann wäre es symptomatisch. Bei Brecht, ein Alteres, hat nach diesem Kriege seinen Ansatz in neuer Richtung wiederholt. Die „Richtung“ dreht der gepiesenen westlichen Welt den Rücken und endet in Moskau. Mit dem französischen Existentialismus, der einzigen literarischen Bewegung, die nach 45 einen Schritt „vorwärts“ getan hat, verbinden wir bestenfalls die Vorstellung von Kringschöckchen und Sambapuschen. Die, die überhaupt

noch modern denken können und wollen, haben Mühe genug, an jene mittlere Generation anzuknüpfen, aber es sind zu wenige, um die Aufgabe der Platzherrschaft gewachsen zu sein, ganz zu schweigen von weiterem Vordringen.

Soweit also die Wenigen. Und die Anderen? Ob das Köpplingfamilie oder CVJM, ob das Korporation oder FJK heißt, es ist im Prinzip dasselbe: Flucht vor dem Anspruch einer Zeit ohne Stil, ohne Norm, ohne Bindung. Wir haben keine „Gesellschaft“ mehr, also suchen wir Sicherheit in den tradierten Gemeinschaftsformen, die genormt, geschlossen und geplant sind.

Da wären wir nun bei den „Alten“. Es gibt gewiß manche Differenzen. Gedenken wir Bettebiges heraus. Das Bild in unserer Aula: man kann Langemack für Heidentum oder Irrtum halten. Man kann den Vorsitz des Präsidenten Truman, als Bettebiges an die Koradromi zu gehen, als vorbildliche Einsatzbereitschaft proklamieren oder für einen Spölen erklären. Man kann die Franzosen für degeneriert halten und den Amerikanern schließlich die Fähigkeit abprechen, einen tragischen Stoff wie Jeanne d'Arc zu verfilmen. Man kann „Europa“ für eine Chance halten und doch vom Primat des „deutschen Menschen“ träumen. Das sind banale Beispiele. Wichtig ist nur, daß ich sie als Symptome nehme, andere sie für beklügelte Entgleisungen halte. Wir wissen, daß wir viel von dem „Alten“ lernen können. Wir alle sind auf eine Pénne gegangen, die bis zur letzten Zehe konservativ war. Wir haben mehr übernommen als den bloßen Lehrstoff. Aber es scheint, als ob wir neuerdings ein bißchen unkritisch geworden sind und zuviel übernehmen: die Ideen, Wertungen, Meinungen und Einstellungen bis hin zu äußeren Formen. Ich hörte kürzlich von einem Alteren: Die Jahrgänge, die jetzt zur Universität kommen, sind wieder merkwürdig vollgepumpt mit romantischen Vorstellungen. Man kann den Gegensatz an dem roten Faden von realitäts-idealistisch (im populären Sinne)

Filmwagen »Brücke«

Wir freuen uns, daß der Kölner Filmwagen der „Brücke“ uns jetzt allmonatlich besucht. Als Überblick und Anreiz für die nächsten Vorführungen, eine Liste der Filme, die bereits 1950 gezeichnet wurden.

I. Oktober:

Geschichte der englischen Sprache
Das goldene Vlies
Die Palme
Gold der Prärie
Ich bin Kriminalinspektor von Scotland Yard
Instrumente des Orchesters
Unsere Augen
700 Jahre Kölner Dom
Bergleute von morgen

Zweimal mit entsprechender sprachl. Interpretation gespielt:

Power Lines.

II. Dezember:

Ein Tag in Achinota
Cambridge
Steingut und Porzellan
Dort oben im Nordost
Zypern
Jungland Kanada
Südnische Tanakunst
Stahl (Technikolor)

Zweimal, mit sprachlichen Erläuterungen zwischen der ersten und zweiten Vorführung gespielt:

Criminal Justice

Wehlers letzter Brief an Habermas schloss mit den Zeilen, er schreibe gerade etwas über die «deutsche Europapolitik», «vor allem über das Verhältnis zu den Südländern, denen man ja unglaublich viel an Sparsamkeit zumutet, ohne ihnen bei der rasanten Massenarbeitslosigkeit vor allem der jungen Leute zu helfen. Nun gut, mach's gut für heute». Am Tag darauf brach Wehler bei einem Gang in die Stadt zusammen und starb wenige Stunden später in einem Bielefelder Krankenhaus. «Stimme seiner Generation» betitelt Habermas seinen Nachruf in der *Frankfurter Allgemeinen*. Im Rückblick auf ein sieben Jahrzehnte lang andauerndes Gespräch schloss Habermas, er verliere «einen inspirierenden und überaus wachen, einen loyalen, einen unvergesslichen Freund».⁷

- 1 Ernst Habermas: Stimme der Ehemaligen: Die Schule und ihre Ehemaligen in: Schwarz auf Weiß. Schülerzeitung des Städtischen Gymnasiums, 1. Jg. (1951), Nr. 2, 1. Februar 1951, S. 10.
- 2 Dass der zwei Jahre jüngere Wehler gegen Ende des «Tausendjährigen Reiches» an einem Erste-Hilfe-Kurs der Hitlerjugend teilnahm, den Habermas als Sanitäter leitete, wurde zum Aufhänger einer apokryphen Anekdote. Nachlass Hans-Ulrich Wehler, Brief an Joachim Fest, 18. April 2006.

- 3 Jürgen Habermas: Ist unsere Generation modern? In: Schwarz auf Weiß. Schülerzeitung des Städtischen Gymnasiums, 1. Jg. (1951), Nr. 2, 1. Februar 1951, S. 7f. Wie der entwendete Brief von Edgar Allan Poe liegt dieser frühe Text, der in den gängigen Habermas-Bibliographien bisher nicht verzeichnet ist, auf der Homepage des Städtischen Lindengymnasiums in Gummersbach offen zutage: https://lindengymnasium.de/media/schwarz_auf_weiss/1951a.pdf
- 4 Ein Bild, das Jürgen Habermas vermutlich aus der Rede vertraut war, die der Abgeordnete der rechtsextremen Deutschen Reichspartei, Adolf von Thadden, am 8. November 1950 im Laufe einer Bundestagsdebatte über die Wiederbewaffnung gehalten hatte. Dort heißt es im Redeprotokoll, Journalisten, die glaubten, eine neue Armee ohne «ehemalige Nazis» aufbauen zu können, würden demnächst mit «Ringelsöckchen und Sambapuschen» in die Kasernen einziehen; Adolf von Thadden, 98. Sitzung des Deutschen Bundestages, 8. November 1950, S. 3589.
- 5 Hans Magnus Enzensberger: Museum der modernen Poesie, Frankfurt/M. 1960, S. 765.
- 6 Vom Spiel, Sport und Turnen an unserer Schule, in: Schwarz auf Weiß. Schülerzeitung des Städtischen Gymnasiums, 2. Jg., 1952, Nr. 1, April 1952, S. 6f.; siehe auch Speich OI: Ohne Fleiß -- kein Preis. Einige Worte zum Mittel- und Langstreckenlauf, in: ebd., 1952, Nr. 2, Juli 1952, S. 7f.; GLÜCKWUNSCH! Immer noch Interesse an der Heimatstadt, in: Oberbergische Volkszeitung, 17. Juni 2014.
- 7 Jürgen Habermas: Stimme einer Generation. Zum Tod meines Freundes, in: FAZ, 8. Juli 2014, S. 9.

KAMMRATSEL



1. Heilmittel
2. männlicher Vorname,
3. Metall,
4. Hausgerät,
5. Nagetier.

Die Buchstaben sind so einzureihen,
daß die obenstehende Reihe einen Jahresmonat ergeben.

a - a - b - b - e - e - e - e - e - e - e
e - e - e - e - i - l - m - n - n - p
r - r - s - s - s - t - t - t - t

Aus den Buchstaben des Wortes
„ARNHEIM“
bilde zwei Wörter, welche ergeben, wo
die Stadt liegt.

Herausgeber: Städt. Gymnasium Gummersbach. Verantwortlich für den Inhalt: Hans-Ulrich Wehler.
Druck: Friedrich Luyken G. m. b. H. Gummersbach — Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung der Schriftleitung gestattet.

Lorenz Jäger

Heimsuchung von Heidegger

Im Sommersemester 1935 las Heidegger in Freiburg unter dem Titel *Einführung in die Metaphysik*. 1953 ließ er die Vorlesung erstmals veröffentlichen, in dem sicheren Empfinden, dass sie Lesern willkommen sein würde, die *Sein und Zeit* von 1927 und den *Brief über den ›Humanismus›* von 1947 kannten und dazwischen kaum etwas. Man findet darin eine Passage zur Kritik der sogenannten Wertphilosophien. Eine von Heidegger mit Sarkasmus angeführte Bibliographie hatte 1928 die Zahl von 661 einschlägigen Schriften genannt: «Vermutlich sind es inzwischen tausend geworden.»¹ Dann wird der Ton schärfer: «Was heute vollends als Philosophie des Nationalsozialismus herumgeboten wird, aber mit der inneren Wahrheit und Größe dieser Bewegung (nämlich mit der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen) nicht das Geringste zu tun hat, das macht seine Fischzüge in diesen trüben Gewässern der ›Werte‹ und der ›Ganzheiten‹.»² Als die Vorlesung erschien, betrat Jürgen Habermas zum ersten Mal als philosophischer Polemiker die Bühne und rezensierte das Buch in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* am 25. Juli 1953 unter dem Titel «Mit Heidegger gegen Heidegger denken». Die Kritik war scharf und konzis: Heidegger weiche einer Besinnung auf die «verantwortlichen Taten» ebenso aus wie einer Reflexion seines politischen Irrtums, er versage angesichts der Aufgabe, die Untaten «zu klären und das Wissen darum wachzuhalten».³ Nachdem auch eine Besprechung in der *ZEIT* den fraglichen Satz aufgegriffen hatte, schrieb Heidegger an deren Redakteur Lewalter: «Es wäre ein Leichtes gewesen, den herausgegriffenen Satz [...] für das Druckmanuskript zu streichen. Ich habe das nicht getan und werde es auch künftig so halten.» Die Sätze gehörten «geschichtlich zur Vorlesung».⁴ Er widersprach damit der

Vermutung von Habermas, dass sie «unverändert Heideggers heutige Auffassung wiedergeben.»⁵

Aber die fraglichen Seiten der Handschrift fehlen im Nachlass, wie Petra Jaeger feststellte, die Herausgeberin der Vorlesung. Alles deutet darauf hin, dass der eingeklammerte Satzteil von Heideggers Assistenten als Plausibilisierungsversuch der NS-Sympathie hinzugefügt wurde, denn in der ersten Korrektur stand er nicht.⁶ Wie dem auch sei: Die Passage war das letzte ausdrückliche Bekenntnis Heideggers zum Nationalsozialismus. Es gibt in späteren Schriften und Aufzeichnungen nichts Vergleichbares mehr. Karl Korn (1908 bis 1991), für das Feuilleton verantwortlicher Herausgeber der *F.A.Z.*, legte dem aufstrebenden Kritiker in dem Brief vom 16. Juli 1953 sprachliche Mäßigung nahe: Heidegger habe den Massenmord «weder ›verübt‹ noch ›geholfen‹, er hat auch nicht ›legitimiert‹».⁷ Das führte in der gedruckten Version zu einer vorsichtigeren Formulierung: «So ist heute von Huld, von Liebe, von Vernehmen, von Ergeben die Rede immer dort, wo 1935 die Gewalttat gefordert wurde.»⁸ Unbestreitbar traf Habermas einen heiklen Punkt, wenn er Heidegger vorhielt, der planmäßige Mord an Millionen lasse sich nicht als «schicksalhafte Irre seinsgeschichtlich verständlich machen».⁹ In einer Besprechung aus dem Jahr 1910 hatte der 21-jährige, noch ganz katholische Student Heidegger das Lob des Menschen angestimmt, der «den Fuß nie auf Irrwege setzte»,¹⁰ aber mit der mutwillig-sündstolzen und für sein Leben am Ende bestimmend gewordenen Formel geschlossen: «Doch ›grandes pas-sus extra viam‹.» Große Fahrten gehen vom Wege ab, gemeint ist: vom rechten, üblichen, vorgeschriebenen, man muss etwas riskieren. Eigentümlich früh wird der Lebensentwurf deutlich. Größe bedeutet großes Irren: damit möchte er sein Leben verstehen. Wie denn auch in Heideggers Korrespondenz mit seiner Frau Elfride andere Liebesgeschichten unter dem gleichen Titel eingestanden werden; im August 1952 sind sie benannt als «alles Irrige und Gefehlte»,¹¹ am 28. Mai 1953 dankt er ihr für Verständnis «nach aller Irre».¹²

Frankfurter Allgemeine

ZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND

Herrn
Jürgen Habermas

Bonn-Vilich
Schultheisstr. 13

Frankfurt, 16.7.53 Dr.K/J

Sehr geehrter Herr Habermas!

Und ob mich Ihr Aufsatz interessiert hat! Bei dieser Gelegenheit muss ich Sie, zumal Sie nicht mit vollem Namen unterzeichnen wollen, und sich einen "jungen Mann" nennen, endlich einmal fragen, wer Sie sind. Sie werden diese Frage bitte nicht missverstehen, denn wenn der Artikel über Heidegger bei uns erschiene, würde es wohl einen gewaltigen Wirbel geben und ich würde vor den Fragen, die ich Ihnen hier brieflich stelle, stehen. Dass wir ohne Ansehung der Person tüchtige und mit Argumenten belegte Meinungen drucken, wissen Sie aus Ihrer eigenen Praxis mit uns. Zu Ihrem Aufsatz meine ich, er sei im wesentlichen treffend. Nur mit den Konklusionen am Schluss kann ich nicht übereinstimmen. Sie werden vielleicht einwenden, dass also auch wir einem mutigen Aufsatz nur halb oder zu 90% zur Publizität verhelfen wollen. So ist es nicht. Ich glaube, es bestehen nicht taktische, sondern sehr schwerwiegende sachliche Gründe, den zweitletzten Absatz und auch den Schluss des drittletzten, worin Sie gegen Mörder plädieren, wegzulassen oder zu ändern. Heidegger hat weder verübt noch geholfen, er hat auch nicht legitimiert. Er hat den technifizierten Massenmord nicht postuliert und nicht vorgesehen. Was Sie da formulieren geht zu weit.

Küßern Sie sich bitte, ob Sie die Tilgung dieser Passagen gestatten. Auch möchte ich die Überschrift "Das faschistische Credo" nicht beibehalten. Der Grund ist, dass die Bezeichnung "Faschist" in den hinter uns liegenden Jahren von Leuten und Gruppen denunziatorisch und mit bösen taktischen Absichten missbraucht worden ist. Wir müssten eine andere Überschrift finden.

Wenn Sie sich die Dinge recht überlegen, dann ist das, was nach dieser Redaktion stehen bleibt, noch immer die ganze Sache, die Sie sagen wollten und ungeheuer hart. Aber ein Mann, der für Härte plädiert hat, darf sich wohl nicht wundern, wenn er eines Tages auf Härte stößt. Ich warte auf Ihre Antwort.

Mit freundlichem Gruss

Karl Kory

Frankfurt/Main, Bismarckstr. 2 - Fernruf 22134/22135 - Fernschreiber 64114 - Deutsches Postamt: EFAKET Frankfurt/Main
Bankverbindungen: Deutsche Effekten- und Wechselbank, Frankfurt/M. P 512 - Commerz- und Credit-Bank, Frankfurt/M. 9325
Rhein-Main Bank, Frankfurt/M. 10998 - Postsparkasse: Frankfurt/M. 013 93

• *Küßern Sie mich bitte Sie das doch kein!*

Wo Habermas feindliche Denkmotive ahnt, scheut er die Metapher der Krankheit nicht. 1968 merkte er an: «Nietzsche hat nichts Ansteckendes mehr»,¹³ von einem «Herd der Ansteckung»¹⁴ hatte die Heidegger-Rezension gesprochen. Solche Dinge pflegen wiederzukehren. Harold Blooms Literaturtheorie handelte vom «strong poet», der sich gegen seine Vorläufer durch Einverleibung durchzusetzen habe. Habermas wird man einen «strong philosopher» nennen müssen, indem er die Stationen der Philosophiegeschichte wie selbstverständlich am Leitfaden ihres jeweiligen Abstands zu seiner eigenen Theorie des kommunikativen Handelns schildert. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, erschienen 1985, kennt gar keine andere argumentative Strukturierung mehr. So hatten es sonst nur Schelling und Hegel in ihren Philosophie-Geschichten gehalten. Nun aber geschieht etwas Merkwürdiges: Die Darstellung wird heimgesucht, wie man wohl sagen muss, von den beiden Namen, die man hier am wenigsten hätte erwarten dürfen: Nietzsche und Heidegger. Sie ernten ausweislich des Registers die meisten Verweise ein, mehr als Kant, Hegel, Marx und Adorno, die «eentlichen» Vorläufer. Distanzierungserklärungen sind oft seltsam.

- 1 Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe Band 40. Hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt/M. 1983, S. 208.
- 2 Ebd., S. 208.
- 3 Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M. 1981, S. 72.
- 4 Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 252.
- 5 Habermas: Philosophisch-politische Profile, S. 66.
- 6 Heidegger: Einführung in die Metaphysik, S. 233.
- 7 Karl Korn an Jürgen Habermas, 16.7.1953, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.
- 8 Habermas: Philosophisch-politische Profile, S. 70.
- 9 Ebd., S. 72.
- 10 Martin Heidegger: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976. Gesamtausgabe Band 16. Hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt/M. 2000, S. 8.

11 Martin Heidegger: Mein liebes Seelchen! Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970. Hrsg. von Gertrud Heidegger, München 2005, S. 274 f.

12 Ebd., S. 285.

13 Jürgen Habermas: Nachwort, in: Friedrich Nietzsche: Erkenntnistheoretische Schriften, Frankfurt/M. 1968, S. 237.

14 Habermas: Philosophisch-politische Profile, S. 69.

Roman Yos

Die häusliche Einberufung

Von der Zwiespältigkeit in Rothackers Gutachten

Die Arbeit sei «ganz überdurchschnittlich», ihren Verfasser könne man «ohne Bedenken [...] zum Dozentennachwuchs rechnen», so lautete Erich Rothackers Fazit über die Doktorarbeit «Das Absolute und die Geschichte». Er wüsste kein gerechteres Prädikat als «egregia» (hervorragend). Wie der Bonner Ordinarius betonte, komme es nur selten vor, dass er unter seinen Schülern «ausgesprochen historischen Talenten begegne». Und noch seltener habe er es mit Schülern zu tun, die «an ihrem historischen Stoff zugleich ein aktuelles systematisches Interesse nehmen.» Der Verfasser aber vereine beide Talente «in einem selten gewordenen Maße».

Rothackers Gutachten über Jürgen Habermas' Dissertation datiert auf den 11. Januar 1954.¹ Es vermerkt Beziehungen zu Heideggers «Zeit-Philosophie» sowie zu Oskar Beckers «Paraontologie». Ein eigener Einfluss wird dagegen nur dezent, über Entdeckungen eines verstorbenen Schülers, angedeutet. Im Überschwang des Lobes scheint es beinahe, als sei Rothacker am Ende gar nicht so wichtig, dass der Verfasser «die Probleme menschlicher Freiheit» mit Schellings «spekulativer Idee des Absoluten» gar

nicht aufzulösen vermochte. Man habe es eben mit einer nicht begreifbaren «*contradictio in adjecto*» zu tun, so der begriffshistorisch geschulte Doktorvater, was der Verfasser hätte vielleicht «ganz nüchtern aussprechen können». (Der Untertitel «Von der Zweispältigkeit in Schellings Denken» wurde erst der späteren Druckfassung hinzugefügt.)

Bemerkenswert ist auch die raumgreifende Deklaration des Lehrer-Schüler-Verhältnisses. Was man als beiläufige Selbstbespiegelung des Lehrers auffassen könnte, bekommt eine etwas andere Note, sobald man jene Auskunft hinzuzieht, die Jürgen Habermas Jahrzehnte später im Gespräch mit seinem Biographen Rolf Wiggershaus mitgeteilt hat. Demnach habe Rothacker ihn zu Beginn des Wintersemesters 1953/54 in sein Haus gebeten, ohne allerdings in irgendeiner Form auf die Schelling-Dissertation einzugehen. Wahrscheinlich habe er nach den Sommerferien «bei erstbestener Gelegenheit» sehen wollen, «ob er vielleicht als nächster dran wäre», so meinten der Herbeizitierte und seine spätere Frau Ute Wesselhoeft.² Hintergrund des Ganzen war natürlich Habermas' Heidegger-Kritik im Sommer 1953 aus der *FAZ*, die für einiges Aufsehen gesorgt und den wiederverbeamteten Bonner Professor offenbar ins Grübeln gebracht hatte. Schließlich war auch er – ähnlich wie Heidegger – ein Philosoph, der die Idee des geistigen Führertums bei der nationalsozialistischen Umkämpfung der Universitäts- und Forschungslandschaft tatenfroh verkörpert hatte. Dass ihm die Idee kam, er sei möglicherweise «als nächster dran», war demnach gar nicht so abwegig, erstrecht nachdem der *ZEIT*-Feuilletonchef Christian E. Lewalter infolge des Heidegger-Artikels zum Gegenangriff geblasen hatte. Dieser mutmaßte, Habermas sei so etwas wie das neo-marxistische Sprachrohr Adornos.

Schon tags darauf hatte Karl Korn dem Kollegen Lewalter in der Zeitung geantwortet und stellte öffentlich klar: «H. ist Student der Philosophie in Bonn bei Erich Rothacker und 24 Jahre alt.»³ Was diese akademische Herkunft im damaligen philosophisch-politischen Koordinatensystem zu bedeuten hatte, be-

durfte offenbar keiner näheren Erklärung. Als sich der Bonner Student schließlich erneut mittels eingeflochtener Formel «mein hochverehrter Lehrer, Professor Rothacker» zu Wort meldete, um Lewalters Unterstellung zu entkräften, durfte man dies als Bestätigung bereits bekannter Schulverhältnisse lesen.⁴

Vermutlich konnte sich Rothacker auch infolge der häuslichen Einberufung keinen Reim auf die Absichten seines journalistisch umtriebigen Schülers machen. Um Weihnachten herum – sehr wahrscheinlich lag Habermas' Doktorarbeit gerade auf seinem Schreibtisch – nutzte Rothacker die Gelegenheit, um eine chiffrierte Botschaft auszusenden. So schrieb er anlässlich der Weihnachtsumfrage der *FAZ* («Worauf können wir hoffen?»): «Ich hoffe also bescheiden, wünsche aber kräftig. Ich bin 65 Jahre alt und wünsche mir in einem Lande unter Umständen zu leben, welche mir ermöglichen, meine Forschungen ungekränkt und ungestört zu einem gewissen Ende zu führen.»⁵ Ein solch offenerherziges Gesuch war offenbar nötig, um das akademische Haltesignal trotz unausgeräumter Befürchtungen auf Durchfahrt zu stellen.

- 1 Durchschlag des Dissertationsgutachtens im Nachlass Erich Rothacker, Abteilung Handschriften und Rara in der Universitäts- und Landesbibliothek Bonn, in: NL Rothacker XVII : 14 : 4, ULB Bonn, Abt. Hss. Rara.
- 2 Vgl. Rolf Wiggershaus: Jürgen Habermas, Reinbek bei Hamburg 2004, S. 32.
- 3 Karl Korn: Warum schweigt Heidegger?, *FAZ* vom 14.8.1953.
- 4 Jürgen Habermas: Freiheit, Anruf und Gewissen, *FAZ* vom 29.8.53.
- 5 Erich Rothacker: «Ich hoffe bescheiden, wünsche kräftig», *FAZ* Weihnachtsausgabe 1953.

Hier. Habermas I

Zu meinem Schmerz begegne ich unter meinen sonst sehr erfreulichen Schülern selten ausgesprochen historischen Talenten und gar solchen, welche an ihrem historischen Stoff zugleich ein aktuelles systematisches Interesse nehmen. Der Verf. dieser Arbeit vereint beide Talente in einem selten gewordenen Maße. Er kennt Schelling bzw. die ganze Systemfolge von Kant bis Hegel und zu der sehr eingehend be/achteten Hegelkritik mit philologisch-historischer Genauigkeit. Zudem die einst von meinem verstorbenen Schüler Robert Schneider entdeckte Systemwurzel in der schwäbischen Theosophie (besonders Oetinger) und in Böhme. Andererseits verfolgt er mit innigster Anteilnahme und großem Scharfsein die Frage, wie weit es Schelling gelang bzw. misslang, die Probleme der menschlichen Freiheit bzw. Geschichtlichkeit mit seiner spekulativen Idee des Absoluten zu verknüpfen. Sie ist mir klarer geworden, wie recht Nietzsche hat, die ganze Gruppe der spekulativen Philosophen als "verkappte Theologen" zu bezeichnen. Vielleicht hätte der Verf. es ganz nichtern aussprechen können, daß ein "geschichtliches Absolutes" eben eine *contradictio in adjecto* sei und deshalb nicht begreifbar. Stattdessen geht er - philosophiegeschichtlich sehr fruchtbar - jedem einzelnen Schritt und jeder Variante eines systematischen Einfallens nach, mit denen Schelling - unruhig und ideenreich wie er war - versuchte, diese Quadratur des Kreises aufzulösen. Dabei beeindruckt vor allem die ausgezeichnete Analyse der Sch.'schen Spätphilosophie (seit 1827), die nie mit dieser Akribie durchgeführte Analyse der zahlreichen in Sch.'s genialer Freiheitsschrift verschlungenen Motive und schließlich die von nun ab nicht mehr zu überschende philologisch-historische Korrektur der bisherigen Ausgaben der Weltalterentwürfe und Fragmente. Der Verf. beginnt mit der junghegelischen Kritik und Sch.'schen Spätphilosophie als der entscheidenden Phase des Scheiterns der deutschen Spekulation und geht dann erst der Vorgeschichte seit 1795 d.h. der einerseits an Fichte, andererseits an Oetinger enknüpfenden Spekulationen nach, der ~~der~~ Naturphilosophie dann Identitätsphilosophie, einer Entwicklung, die zunächst in der Freiheitsschrift und ihrer bedeutenden Anthropologie gipfelt bzw. überwunden wird. Er verfolgt dann die Weiterentwicklung in den verschiedenen Vorlesungen u. Fragmenten bis zur schließlichen "Er schlaffung". Das Denken des Verf. ist problemgeschichtlich, problemkritisch und aporetisch (obwohl zu Nicolai Hartmann weitg. Beziehungen bestehen, weit eher zu Hei-

Carlos Spoerhase

Der akademische Nachwuchs stellt sich vor

Die Rede vom wissenschaftlichen «Nachwuchs» wird heute nicht mehr gerne gehört: Sie impliziert das alt-europäische Haus mit dem Ordinarius als akademischem *pater familias* und eine Infantilisierung aller ihn umgebenden Jüngeren. Als Jürgen Habermas 1955 nach Hamburg auf einen Soziologiekongress fährt, sieht die akademische Welt noch anders aus: Der Soziologe Helmut Schelsky hatte dort «den Soziologennachwuchs Norddeutschlands für zwei Tage sozusagen zu einem erweiterten Oberseminar um sich versammelt».¹ Habermas' Artikel «Der Soziologen-Nachwuchs stellt sich vor», der im Juni 1955 die Leserschaft der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* von diesem Kongress unterrichtet, evoziert wohl nur für die heutigen Betrachtenden die Vorstellung eines Debütantenballs der gesellschaftswissenschaftlichen Großfamilie.

Habermas arbeitet zu diesem Zeitpunkt bereits ein gutes Jahr als freier Journalist. Nach seiner 1954 erfolgten Bonner Promotion bei Erich Rothacker ermöglicht ihm der Kontakt zum Musil-Herausgeber und Zeitungsredakteur Adolf Frisé, regelmäßig Artikel für das *Handelsblatt* zu schreiben.² Daneben verfasst Habermas Beiträge für Publikationen wie die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* und die *Süddeutsche Zeitung* oder für Kulturzeitschriften wie den *Merkur*. Er verliert in dieser Phase aber nicht das Interesse an einer Rückkehr in die Wissenschaft, die ihn dann typischerweise auf eine Assistenzstelle führen würde. Mit großer Aufmerksamkeit verfolgt er auf dem Soziologiekongress deshalb die Vorträge, die der aktuellen Lage der «Assistentenschicht» gelten.³

In Hamburg berichten Assistenten «über die Lage des akademischen Nachwuchses. Genauer: über die «lower middle class» der deutschen Universität, die

sich während der letzten Jahrzehnte unverhältnismäßig verbreitert hat.» Während sich die Anzahl der Professuren kaum erhöht habe, vervielfachten sich die Stellen auf den Ebenen darunter drastisch: «die arbeitsteilige Organisation des Lehr- und Forschungsbetriebs braucht eine breite Unter- und Mittelschicht, die sich immer stärker institutionalisiert. Damit verlieren ihre Stationen immer mehr die Funktion eines durchlässigen Filters für den aufstrebenden akademischen Nachwuchs.» Der «Nachwuchs» arbeite zunehmend in einem sich verfestigenden bürokratischen Betrieb, der seiner individuellen intellektuellen Entfaltung abträglich sei.

Dieser Betrieb beschäftige mittlerweile auch mehr Personen «als später regulär aufsteigen können», binde diese Personen aber so lange, «bis ihre Berufschancen außerhalb der Universität zusammengeschrumpft» seien; es wird in Hamburg auch debattiert, ob die Ordinarien sich «zu spät für oder gegen den Nachwuchsmann entscheiden». Als Lösung für das Problem einer unglücklichen Kombination von administrativen Aufgaben und wissenschaftlichem Aufstreben bleibe nur «eine Art Gabelung der Laufbahnen»: Schon früh zu trennen sei der «rein wissenschaftliche[] Nachwuchs» von den «Verwaltungsassistenten und Lehrbeauftragten, die für den Aufstieg zu den Ordinariaten ohnehin nicht in Frage kommen [...]. Die Universitätsverfassung müßte ihnen nach dem Vorbild der Kustoden, Observatoren oder lecturers eine anerkannte Berufsstellung einräumen.»

Die Bürokratisierung des Betriebs habe zudem den Effekt, dass «Außenseiter, früher das Herzstück der Universität, [...] heute schwerlich «hereinkommen» würden. Ob der Publizist Habermas im Juni 1955 dabei auch an sich gedacht haben mag? Habermas sucht damals jedenfalls nach akademischem Anschluss in den empirisch ausgerichteten Sozialwissenschaften.⁴ Als Frisé Ende 1955 fragt, ob er Adorno auf ihn aufmerksam machen solle, hört er von Habermas «[e]in halbes Ja, ein halbes Meinewegen.»⁵ Adorno

Herrn
Dr. Jurgen Habermas

Bonn
Weberstr. 29

Sehr geehrter Herr Doktor,

schönsten Dank für Ihren Brief. Längst vor der Intervention von Herrn Dr. Frisé hatte ich die Absicht, mit Ihnen Kontakt aufzunehmen und habe darüber mich auch mit Herrn Horkheimer unterhalten - Sie waren mir durch einen Aufsatz im "Merkur" aufgefallen und ich hatte dessen Redaktion damals ebenfalls sogleich von meinem positiven Eindruck verständigt.

Sehr gern würde ich Sie bald sehen. Vorschlagen würde ich, daß Sie Freitag, den 6. Januar, um 3 Uhr nachmittags zu mir hier ins Institut kommen. Falls die Finanzierung Ihrer Reise Schwierigkeiten bereitet, würde das Institut gern die Kosten übernehmen.

Auch mir wäre sehr daran gelegen, wenn Sie zu unserem Institut in einen Arbeitszusammenhang träten. Eine "Stelle" ist im Augenblick nicht offen. Aber Sie möchten ja auch selbst sich erst in empirischer Sozialforschung ausbilden. Dazu sind bei uns wohl ideale Vorbedingungen gegeben. Vielleicht könnte man eine Zwischenlösung finden, in der Sie zunächst einmal als Volontär diese Ausbildung durchmachen, mit der Aussicht, daß man dann doch zu einer festen Vereinbarung kommt. Auf jeden Fall hatte ich gern, daß Sie sich bei dieser Gelegenheit auch mit unserem Herrn Dr. v. Friedeburg unterhielten.

Noch möchte ich Ihnen sagen, daß die Dinge, die Sie über den gegenwärtigen ~~Zwang~~ und Scheinkonsum geschrieben haben, mir besonders gut gefielen. Kennen Sie eigentlich das Kapitel "Kulturindustrie" aus der "Dialektik der Aufklärung" von Horkheimer und mir? Wir haben da ganz ähnliche Motive angeschlagen.

Mit den freundlichsten Empfehlungen
Ihr ergebener

T. W. Adorno

war, wie er Habermas Mitte Dezember 1955 schreibt, aber schon zuvor auf den jungen Bonner aufmerksam geworden: «Längst vor der Intervention von Herrn Dr. Frisé hatte ich die Absicht, mit Ihnen Kontakt aufzunehmen [...] – Sie waren mir durch einen Aufsatz im ›Merkur‹ aufgefallen und ich hatte dessen Redaktion damals ebenfalls sogleich von meinem positiven Eindruck verständigt.»⁶

Tatsächlich hatte Adorno bereits im Februar 1955 in einem Schreiben an die *Merkur*-Redaktion Habermas' ersten *Merkur*-Beitrag über die «Dialektik der Rationalisierung» gelobt: «Brennend interessiert hat mich [...] der Aufsatz über die Dialektik der Rationalisierung, dem ich in den Grundpositionen nicht zustimme, in dem aber einiges außerordentlich originell und produktiv gesehen ist».⁷ Adorno hatte der Redaktion sogleich empfohlen, dem Autor des gelobten Beitrags die Rezension gerade erschienener Publikationen des Frankfurter Instituts für Sozialforschung anzutragen.⁸

Im Dezember 1955 bietet Adorno Habermas an, am Institut für Sozialforschung zu arbeiten, kann ihm aber keine Anstellung offerieren: «[M]ir wäre sehr daran gelegen, wenn Sie zu unserem Institut in einen Arbeitszusammenhang träten. Eine ›Stelle‹ ist im Augenblick nicht offen.» Adorno denkt an eine «Zwischenlösung»: Habermas könne sich «zunächst einmal als Volontär» mit der empirischen Sozialforschung vertraut machen; dies sei «mit der Aussicht» verbunden, später doch noch «zu einer festen Vereinbarung» zu kommen.⁹ Habermas nimmt Adornos Angebot an und arbeitet ab Februar 1956 unentgeltlich am Institut für Sozialforschung, ab August 1956 erhält er sein erstes Gehalt.¹⁰ Obwohl Habermas in den ersten sechs Monaten kein Gehalt bezog, war er «vom ersten Tag an von den Aufgaben des Instituts in Anspruch genommen – offenbar so sehr, dass er schon nach kurzer Zeit [...] seinen Weggang erwog».¹¹

Die Konstellation, die auf dem Hamburger Soziologiekongress diskutiert worden war, begegnete ihm also wenig später am Institut für Sozialforschung wie-

der: Er wurde von den betrieblichen Abläufen so umfassend in Besitz genommen, dass die individuelle Entfaltung des «aufstrebenden akademischen Nachwuchses» gehemmt wurde. Erfahrungen wie diese mögen Habermas dazu bewogen haben, mit seinen Assistenten einen anderen Umgang zu pflegen. Einer der ersten war Oskar Negt: «Die Existenz eines Universitätsassistenten Anfang der 1960er Jahre war in der Regel in ein strenges Herr-Knecht-Verhältnis eingebunden. So hatte ich es [...] auch am Institut für Sozialforschung und am Philosophischen Seminar der Frankfurter Universität wahrgenommen. Umso nachhaltiger war für mich die Erfahrung [...], dass Habermas selten irgendwelche Dienstleistungen von mir forderte, sondern respektierte, was ich selbst machen wollte.»¹²

1 Jürgen Habermas: Der Soziologen-Nachwuchs stellt sich vor. Zu einem Treffen in Hamburg unter der Leitung von Professor Schelsky, in: FAZ 13.6.1955, S. 10.

2 Vgl. Adolf Frisé: Wir leben immer mehrere Leben. Erinnerungen, Reinbek bei Hamburg 2004, S. 237.

3 Habermas: Der Soziologen-Nachwuchs stellt sich vor.

4 Vgl. Stefan Müller-Dohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Frankfurt/M. 2014, S. 103–104.

5 Frisé: Wir leben immer mehrere Leben, S. 238.

6 Adorno an Habermas, 14.12.1955, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.

7 Adorno an Moras, 22.2.1955, in: Redaktionsarchiv Merkur, DLA Marbach. Auch Schelsky erkundigt sich bei der Merkur-Redaktion nach dem Autor des Beitrags zur «Dialektik der Rationalisierung»; vgl. Roman Yos: Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962, Frankfurt/M. 2019, S. 160–161.

8 Adorno an Moras, 22.2.1955.

9 Adorno an Habermas, 14.12.1955.

10 Vgl. Müller-Dohm: Jürgen Habermas, S. 103.

11 Yos: Der junge Habermas, S. 263.

12 Oskar Negt: Erfahrungsspuren. Eine autobiographische Denkreise, Göttingen 2019, S. 99.

Markus Krajewski

Störgröße

Eine Vokabelstunde vom Verein
Deutscher Elektrotechniker

Wer glaubt, die Digitale Transformation sei ein Problem der Gegenwart, könnte sich vom Verein Deutschsprachiger Medienhistoriker:innen – so es ihn denn gäbe – leicht und ungefragt eines Besseren belehren lassen. Denn Fragen nach der vollständigen Automatisierung ganzer Produktionsreihen in der Industrie, nach dem Verlust von menschlichen Arbeitsplätzen und dem verknüpften Problem übergroßer Freizeit nach der bevorstehenden Machtübernahme durch «Maschinen mit Elektronengehirnen» sind keineswegs so rezent wie es scheint. Die berühmten Macy-Konferenzen, auf denen sieben Jahre lang die Kybernetik als neue interdisziplinäre Weltbeschreibungsformel mit Regelkreisen und *feedback loops* entwickelt wurde, fanden gerade ihren Abschluss, als 1952 der amerikanische Ökonom, pionierhafte Unternehmensberater und frühe Computervisionär John Diebold ein Buch namens *Automation. The Advent of the Automatic Factory* publizierte. Darin skizzierte er nicht nur mit scharfen Blick für das industrielle, fertigungstechnische, infrastrukturelle und logistische Potential der neuen Rechentechnologien den bevorstehenden Wandel in Produktion und Büroadministration, sondern mit ebenso klarem zeitdiagnostischem Gespür die kulturellen und sozialen Verwerfungen, die mit dem Einzug in das verheißungsvolle Neuland Digitalien einhergehen. Zwei Jahre später erschien das Buch auf Deutsch und wurde von der Redaktion der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* an einen frisch promovierten Bonner Philosophen weitergereicht, der im Jahr zuvor in dieser Zeitung durch eine Heidegger-Rezension bereits für einiges Aufsehen gesorgt hatte. Die Besprechung erschien am 8. Januar 1955 und erregte erneut heftige Aufmerksamkeit, zumindest partiell, und zwar durch

seinen unsachgemäßen Sprachgebrauch, den der Vorsitzende des VDI-VDE-Fachausschusses Regelungstechnik im Verein Deutscher Elektrotechniker unerbittlich diagnostizierte. Mit paternalem Gestus dekretierte Dr.-Ing. Grebe in seiner Richtigstellung an Redaktion und Rezensent: «so kann es doch nicht schaden, wenn ihm bekannt ist, daß in Deutschland diese Dinge auf den zuständigen Fachgebieten wesentlich weiter vorwärtsgetrieben sind, als es die nichtfachmännischen Berichte meistens darstellen.»¹ Auch wenn die Metapher vom Ding-Vortrieb – ungeachtet ihres psychoanalytisch reizvollen Subtexts – zielgenau der Bergbautechnik entlehnt ist, so verfehlte der Vorwurf des dilettantischen Tunnelblicks sein Ziel um Längen. Antwortete der junge Rezensent doch postwendend mit Weisheit: «Journalisten sind so etwas wie Relikte, verhältnismässig unspezialisierte Leute in einer hochspezialisierten Gesellschaft. Würden andererseits Buchbesprechungen, wie es ja möglich ist, ausschliesslich den jeweiligen Spezialisten übertragen, dann müsste die Zeitung ihre Aufgabe: zu integrieren, die divergierenden Bewegungen von Geist und Gesellschaft für einen vorläufigen Überblick zu präparieren, vernachlässigen.»² (Antwortschreiben vom 15.1.1955)

Mit diesem Manöver vollzieht Habermas gleichsam das, was im beigelegten DIN-Blatt 19226 und seiner unvergleichlichen Poesie aus «Losefehlern» und «Überschwingweiten» als «Abweichung der Störgröße von ihrem Bezugspunkt» gekennzeichnet ist, indem er sich nicht etwa in den Regelkreis aus Eingriff und Anpassung fügt und als gelehriger Schüler («Regelgröße») der Korrektur des Vorsitzenden («Führungsgröße») beugt. Vielmehr entzieht er sich als Kritiker («Störgröße») dem Kreis der Maßregelung, indem er eine externe, übergeordnete Perspektive beansprucht. Und diese erlaubte schon 1955 einen weitsichtigen Blick auf jenen Vorgang namens «Automation», der rund 50 Jahre später unter dem trennschwachen Breitbandbegriff «Digitalisierung» erneut als Triebkraft für beliebige Transformationen verant-

DER VORSITZENDE

An die
Schriftleitung der
Frankfurter Allgemeinen Zeitung

Frankfurt/Main

Börsenstraße 2

DfW
Grebe
Olpe i. Westf., 12. Jan. 1955
Searlandweg 2
Dr. Gr./Bl.

Betr.: Artikel "Die letzte Phase der Mechanisierung"
von Jürgen Habermas
aus Nr. 6 vom 8.1.1955 - Literaturblatt -

Damit Ihr Mitarbeiter *H a b e r m a s* bei ähnlichen Buchbesprechungen aus dem Gebiet der Kybernetik - auf deutsch Regelungstechnik - auch weiß, daß es in Deutschland bereits klare Benennungen und Begriffe für dieses neue Gebiet gibt, übersenden wir Ihnen in der Anlage das DIN-Blatt 19226. Wenn wir auch wissen, daß er in diesem Artikel, der das Buch "Die automatische Fabrik" von John Diebold behandelt, die Ausdrücke des Buchverfassers wiedergibt, so kann es doch nichts schaden, wenn ihm bekannt ist, daß in Deutschland diese Dinge auf den zuständigen Fachgebieten wesentlich weiter vorwärtgetrieben sind, als es die nichtfachmännischen Berichte meistens darstellen.

Der von Habermas eingangs des 2. Abschnittes angeführte "geschlossene Arbeitskreis" ist z.B. der Regelkreis im DIN-Blatt 19226. Die weiteren Ausführungen dieses 2. Abschnittes lassen sich nach den Benennungen und Begriffen dieses DIN-Blattes wesentlich präziser und kürzer fassen.

Zu Ihrer Unterrichtung sei ferner mitgeteilt, daß die Vorarbeiten zu diesem DIN-Blatt über 15 Jahre gedauert haben. Dadurch ist bewiesen, daß man sich nicht erst in Amerika, sondern auch in Deutschland schon seit 20 Jahren mit diesem modernen Gebiet der automatischen Technik eingehend befaßt hat. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auch auf das Sonderheft der Zeitschrift des Vereins Deutscher Ingenieure Nr. 5 vom 11. Februar 1954 (Deutscher Ingenieur-Verlag GmbH., Düsseldorf, Prinz-Georg-Straße 77/79), insbesondere auf den Aufsatz von Prof. H. S c h m i d t (s.S. 118-122), ferner auf das Fachtagebuch "Regelungstechnik", das die Vorträge des VDI/VDE-Lehrgangs für Regelungstechnik in Bonn 1953 und Essen 1954 umfaßt (Deutscher-Ingenieur-Verlag GmbH., Düsseldorf, und VDE-Verlag GmbH., Wuppertal und Berlin).

Hochachtungsvoll

Grebe
(Dr.-Ing. Grebe)

Anlage
1 DIN-Blatt 19226

wortlich gemacht werden würde. Dem Rezensenten blieben schließlich schon damals erhebliche Zweifel an der Diagnose seiner Zeitgenossen, «daß sich die Automation ja gar nicht so weit ausbreiten werde und zudem die Aenderung nur langsam eintrete.»

1 Dr.-Ing. Grebe an die Schriftleitung der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 12.1.1955, Vorlass von Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.

2 Jürgen Habermas an Dr. Ing. Grebe, 15.1.1955, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M, Na 60.

Detlev Schöttker

Keine gefährliche Begegnung mit Ernst Jünger

In einem Brief vom 11. Januar 1955 machte Hans Paeschke, einer der beiden Herausgeber des *Merkur*, Jürgen Habermas Vorschläge für weitere Beiträge in der Zeitschrift. Einige Monate zuvor war hier dessen erster Aufsatz *Die Dialektik der Rationalisierung* erschienen, in dem er auf der Basis industriesoziologischer Studien den Wandel der Entfremdung durch neue Formen der Produktion und Konsumtion im fortgeschrittenen Kapitalismus diskutiert. Am Ende des Briefes schreibt Paeschke: «Ich überlege, ob wir Sie nicht anlässlich des 60. Geburtstags von Ernst Jünger am 29. 3. zu einer Äußerung bewegen sollten, bewusst vom Standpunkt Ihrer Generation aus gesagt: was erhofften wir uns von ihm, was geben seine Traktate nach dem Krieg, wie und wo stehen diese im Vergleich zu seinem früheren Werk und was haben sie den Jüngeren heute zu sagen?» Ergänzend heißt es: «Wir fragen auch bei Margret Bovari an und können uns deshalb erst nach Rückäußerung von Ihnen beiden schlüssig werden.»

Offenbar setzte Paeschke bei dem damals 25-jährigen Habermas eine vergleichbare Kenntnis von Jüngers Werk voraus wie bei der deutlich älteren Berliner Journalistin Bovari, die seit 1946 mit Jünger korrespondiert und im *Merkur* sowie der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* Besprechungen zu seinen Büchern veröffentlicht hatte, darunter zum *Gordischen Knoten*, einem Buchessay über den Ost-West-Gegensatz, den Habermas kannte, wie sein Antwortbrief an Paeschke zeigt. Allerdings umfasste Jüngers Werk neben den zeitdiagnostischen auch viele autobiographische und literarische Schriften, die im Buchhandel zum Teil gar nicht zugänglich waren. In seinem *Merkur*-Aufsatz nannte Habermas zwar Verfasser philosophischer Schriften zur Technik, mit denen Jünger in Kontakt stand, darunter dessen Bruder Friedrich Ge-

org sowie Martin Heidegger und Arnold Gehlen, erwähnte aber dessen Buch *Der Arbeiter* (1932) nicht, in dem dieser eine gestaltpsychologische Deutung des neuen, vom Kapitalismus geprägten Menschentypus geliefert hat, die nicht in der Tradition des Marxismus stand. An ihr aber orientierte sich Habermas.

Auch in seinem Antwortbrief an Paeschke winkt Habermas ab: «Zu Jünger möchte ich bemerken, dass er sich zu einer sehr nötigen Diskussion der Generationen, insbesondere meiner mit der der Konservativen Revolution, natürlich vorzüglich eignet. Denn hier sind noch Spannungen wach, meine ich, die fruchtbar gemacht werden sollten. Sie sehen also, wie mir die Sache am Herzen liegt. Und trotzdem muss ich für heute Ihre, zumal termingebundene, Anregung ablehnen. Der Aufsatz würde mich engagieren und daher von meiner, ohnehin bedrängten 'Linie' ganz abtreiben. Zudem ist Frau Bovari in Sachen Jünger ja kompetent. (Den Gordischen Knoten hätte ich freilich nicht wie Sie gefeiert).»

Bemerkenswert ist hier, dass Habermas von einer «nötigen Diskussion» seiner Generation mit der «Konservativen Revolution» wegen der immer noch wachen und fruchtbaren «Spannungen» spricht. Er bezieht sich offensichtlich auf Armin Mohlers Buch über die nationalistischen Strömungen der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre, das 1950 unter diesem Titel erschienen war. Jünger selbst hatte den Begriff nicht verwendet und sich seit Anfang der dreißiger Jahre von seiner Vergangenheit gelöst, sodass er sich 1953 mit seinem langjährigen Sekretär Mohler zerstritt, weil dieser nicht akzeptieren wollte, dass sein Vorbild in Überarbeitungen älterer Schriften von seinen früheren Überzeugungen deutlich abrückte.

Habermas machte von seiner Jünger-Abstinenz nur eine Ausnahme in dem Aufsatz *Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*, der 1961 in einem Sammelband erschien (nachgedruckt 1981 in dem Band *Philosophisch-politische Profile*). Er bezieht sich hier auf zwei, scheinbar antisemitische Formulierungen Jüngers, die er auf den ersten zwei Seiten markant zitiert, nennt aber die Quelle nicht. Es handelt

sich um Jüngers Essay *Über Nationalismus und Judenfrage*, der 1930 in den *Süddeutschen Monatsheften* erschienen ist, aber erst 2001 in der Sammlung *Politische Publizistik* nachgedruckt wurde, sodass die Zitate kaum überprüfbar waren. In der Tat rekurriert der Essay auf antisemitische Stereotypen, bestätigt sie aber nicht, sodass Habermas von einem Angriff auf den Verfasser absieht.

Auch von anderer Seite gab es seit den fünfziger Jahren keine linke Steilvorlage für eine Kritik an Jünger. Hans Magnus Enzensberger, wie Habermas 1929 geboren und zeitweise Autor des *Merkur*, hielt sich ebenfalls auffällig zurück, obwohl ihm eine wirkungsvolle Intervention am ehesten zuzutrauen gewesen wäre. Anders als Habermas aber begründete er die

Abstinenz in seinem 2019 erschienenen Buch *Überlebenskünstler*. Er schreibt zu Jünger: «Was mich betrifft, so habe ich seinen Weg immer nur aus den Augenwinkeln verfolgt; denn sympathisch war er mir nicht.» Was hier noch nach Vorbehalt klingt, schlägt gleich darauf ins Positive um: «Es war mir lieber, Jünger aus der Ferne zu bewundern.» In der Tat steht dort «bewundern», nicht beobachten. Von den prominenten Schriftstellern der Bundesrepublik hatte nur Enzensbergers Mentor Alfred Andersch seine Bewunderung für Jünger offen zum Ausdruck gebracht – nicht zufällig 1975 im *Merkur* in einem Beitrag aus Anlass des 80. Geburtstags. Die Dunkelziffer der linksintellektuellen Anhängerschaft aber dürfte deutlich höher liegen.

Zum Schluss: ich überlegte, ob wir Sie nicht anlässlich des 60. Geburtstages von Ernst Jünger am 29.3. zu einer Äußerung bewegen sollten, bewusst vom Standpunkt Ihrer Generation aus gesagt: was erhofften wir von ihm, was geben seine Traktate nach dem Krieg, wie und wo stehen diese im Vergleich zu seinem früheren Werk und was haben sie den Jüngeren heute zu sagen?

Bitte, rasch eine Antwort, falls diese Aufgabe Sie reizen könnte. Ein derartiges Manuskript müsste allerdings bis Ende Januar in unseren Händen sein. Wir fragten auch bei Margret Soveri an und können uns deshalb erst nach Rückäußerung von Ihnen beiden schlüssig werden.

Herzliche Grüße von Dr. Moras und

Ihrem

Hans Paeschy

Carsten Dutt

Auszug aus der urbanisierten Provinz

Die auf den 18. Januar 1956 datierte Einladung an den promovierten Philosophen, freiberuflichen Journalisten und DFG-Stipendiaten Jürgen Habermas, sich in einer Sammelrezension für Hans-Georg Gadamer's *Philosophische Rundschau* mit Fragen der Marx- und Marxismusrezeption zu befassen, markiert den Beginn einer Arbeitsbeziehung, die sich für beide Seiten als Glücksfall erweisen und ein beachtliches, inzwischen selbstverständlich längst historisiertes Stück Nachkriegsphilosophiegeschichte zeitigen sollte. Sonderlich naheliegend war die Anfrage an Habermas für Gadamer seinerzeit freilich nicht. Sie erfolgte in wohlbestimmter Hinsicht trotzdem.

Zur Erinnerung: In den 1950er Jahren war Gadamer (1900–2002) noch nicht der weltberühmte weise Greis, als den ihn unsere Feuilletons mit Vorliebe porträtieren, sondern ein auf elegante Weise geschäftiger, weit über seinen Heidelberger Lehrstuhl hinaus einflussreicher Philosoph und Wissenschaftsorganisator, der neben allerlei anderen Projekten mit Energie und Geschick die akademische Rehabilitierung seines NS-kontaminierten Lehrers Martin Heidegger betrieb – unter völliger Absehung von den Vorfällen, Reden und Texten der Jahre 1933/34. Habermas wiederum hatte im Sommer 1953, noch während seiner Zeit als Doktorand des ebenfalls durch betont linientreue Aktivitäten im Dienst des Hitler-Regimes belasteten Bonner Philosophen Erich Rothacker, in einem aufsehenerregenden Artikel für die FAZ die politisch-moralische Fragwürdigkeit des Rehabilitierungsfalls Heidegger angeprangert und sich so zum ersten Mal mit Mut und Beeindruckungsehrgeiz in die Rolle des öffentlichen Mahners und Moralisten vorgewagt. Ein intensives Interesse, sich der Förderung Habermas' anzunehmen, konnte Gadamer vor diesem Hintergrund kaum haben. Anders als in späteren Jahren

Habermas selbst vermochte Gadamer Fragen der philosophischen und erst recht der politischen Lagerzugehörigkeit jedoch aus lagerüberlegen liberalen Sinn für Qualität hintanzustellen. Wie sich dem hier abgebildeten (übrigens nicht von ihm selbst, sondern von seiner Frau Käte, die die Redaktionsgeschäfte der *Rundschau* versah, unterzeichneten) Brief entnehmen lässt, war Gadamer bereits an der Bewilligung des Habermas'schen DFG-Stipendiums für ein Forschungsprojekt zur Geschichte des Ideologiebegriffs beteiligt gewesen, und nun folgte das prestigeträchtige, also karrierewichtige Angebot eines Literaturberichts für das damals führende Organ philosophischer Kritik im deutschsprachigen Raum.

Habermas sagte zu und erfüllte seinen Auftrag Ende 1957, inzwischen vom Frankfurter Institut für Sozialforschung aus, wo ihn Adorno zum Assistenten gemacht hatte, mit einem Rezensionsessay von Traktatlänge, der ihm Gadamer's gesteigerte Anerkennung eintrug. Eine Fußnote in *Wahrheit und Methode*, Gadamer's 1960 erschienenem und seither zum Klassiker der philosophischen Hermeneutik avancierten Hauptwerk, lobt zumal die «energische Herausarbeitung», die Habermas' Text dem marxistischen Axiom der Aufhebung von Philosophie in gesellschaftsverändernde Praxis habe angedeihen lassen. Dass just dieser Zug der Rezension Max Horkheimer's theoriepolitischen Zorn provoziert und Habermas' Situation am Institut für Sozialforschung prekär gemacht hatte, steht auf einem anderen Blatt, gehört aber insofern in unseren Zusammenhang, als es dann wiederum Gadamer war, der Habermas 1959 zu einem Habilitationsstipendium der DFG verhalf und ihn nach seiner nicht in Frankfurt, sondern bei dem Politologen Wolfgang Abendroth in Marburg erfolgten Habilitation 1961 sogleich auf ein Extraordinariat für Philosophie in Heidelberg berief.

Dass Gadamer Habermas' Karriere «gemacht» hätte, ließe sich nicht ohne Übertreibung sagen. Dass er Habermas in entscheidenden Momenten geholfen, seinen Weg durch die akademischen Institutionen einfacher und glanzvoller gemacht hat, bleibt wahr

PHILOSOPHISCHE HUNDSCHAU

EINE VIERTELJAHRESSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE KRITIK

HERAUSGEBER:

H.-G. GADAMER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
HELMUT KUHN UNIVERSITÄT MÜNCHEN

REDAKTION:

HEIDELBERG UFERSTRASSE 40

18.1.56.

Sehr geehrter Herr Dr. Habermas,

wir moechten uns heute mit einer Frage an Sie wenden. Fuer uns stellt seit langem der Marxismus bzw. die Literatur zu ihm ein ausserordentlich schwieriges Problem dar, das wir aber ebenso gerne gut geloest saehen. Als ich Ihrem letzten Arbeitsbericht an die Forschungsgemeinschaft entnahm, dass Sie sich mit diesem Fragenkreis beschaeftigen, kam mir das sehr erwuenscht, und ich habe Sie nur deshalb nicht frueher gefragt, ob Sie sich bei uns mit dieser Literatur einmal auseinandersetzen moegen, weil ich eine Redaktionskonferenz mit Prof. Kuhn abwarten wollte, um im Einverstaendnis mit ihm zu sein. Nun hat diese durch verschiedene unglueckliche Umstaende erst kaerzlich stattfinden koennen, Prof. Kuhn stimmte meinem Vorschlag zu, aber wenige Tage darauf fiel mir das letzte Merkur-Heft in die Hand, in dem Sie genau dasselbe dort getan haben. Also lautet jetzt die Frage an Sie, ob es Ihnen reizvoll erscheint, sich noch einmal vor einem anderen Leserkreis zu diesen "ingen zu aeussern. Naetuerlich auch an Hand von anderen Buechern, jedenfalls in der Hauptsache.

Etlliches an Buechern haben wir hier, ausserdem noch einige Titelvorschlaege. Sie koennten nach Ihrem Wunsch auswahlen oder auch ergaenzen. Diese Eroerterung verschieben wir aber zweckmassigerweise bis Sie sich ueber das Grundsatzliche geaussert haben.

Mit besten Empfehlungen

A. P. G. u.

und gilt auch noch für spätere Gunsterweise, zum Beispiel für die Entscheidung, den Hegel-Preis des Jahres 1973 nicht an Joachim Ritter, den seinerzeit unter mancherlei Gesichtspunkten preiswürdigsten Kandidaten, zu vergeben, sondern eben an Jürgen Habermas.

Habermas seinerseits hat sich nach seinem Weggang aus Heidelberg 1964 bekanntlich vor allem als Kritiker Gadamers betätigt. In dieser Rolle – die bei Suhrkamp publizierten Debatten um *Hermeneutik und Ideologiekritik* (1971) sind das wichtigste Dokument – hat er aber zweifellos mehr für die Kanonisierung von Gadamers Hermeneutik des Gesprächs und der gesprächsweisen Aneignung von Überlieferungswahrheiten getan als alle, die sie bloß affirmativ paraphrasierten oder als Restitution wissenschaftsinkompatibler Traditionsromantik verwarfen. Mit der prägnanten und entsprechend oft zitierten Metapher von der «Urbanisierung der Heideggerschen Provinz» hat Habermas die philosophische Lebensleistung Gadamers schließlich bündig und nicht ohne Sympathie charakterisiert. Ein ebenso zitables Wort zur philosophiehistorischen Einordnung Habermas' hat Gadamer sich nicht einfallen lassen, öffentlich jedenfalls nicht. Vielmehr beließ er es bei Kennzeichnungen, die, je nach Lesung, nüchtern und konnotationssteril oder hauchfein ironisch das Offensichtliche feststellten – «Fortbildner der «Kritischen Theorie»», «Meister der Kommunikation» – im Übrigen aber bei der Bekundung von Skepsis gegenüber hochgradig idealisierungsgesättigten Elementen der Habermas'schen Diskursethik und Demokratietheorie wie etwa dem Lehrstück von der herrschaftsfreien Diskussion. Anlasshalber konnte Gadamer dann auch marxismuskritische Spitzen setzen: «Marx, Mao und Marcuse – die man heute an manchen Mauerinschriften vereinigt finden kann – haben ihre Popularität gewiß nicht dem «rationalen zwangsfreien Gespräch» zu verdanken ...»

Reinhard Mehring

Die gleiche Linie

Ernst-Wolfgang Böckenförde und die
Tugend-Staats-Theoretiker

Der 34-jährige Jürgen Habermas lehrt seit 1961 mit Unterstützung Gadamers als Professor in Heidelberg und wird bald nach Frankfurt wechseln, wo Horkheimer ihm einst die Habilitation verwehrte. Der 33-jährige Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019) hat gerade seine Habilitationsschrift in Münster eingereicht, wird in wenigen Wochen sein Verfahren abschließen, und ein Lehrstuhl wartet bereits auf ihn in Heidelberg, den er im Sommersemester 1964 antritt. Publizistisch ist er seit seinen bahnbrechenden Aufsätzen im *Hochland*, für das Ethos der Demokratie und gegen das opportunistischen Verhalten der Kirche im Jahre 1933, in katholischen Kreisen bereits sehr bekannt. Als praktizierender Katholik wirbt er für Glaubensfreiheit, Liberalität und Demokratie. Seit 10 Jahren steht er im engen Kontakt mit Carl Schmitt; mit Roman Schnur zusammen hat er die Zeitschrift *Der Staat* begründet, die als Projekt der «Schmitt-Schule» und Konkurrenzorgan zum AöR der «Smend-Schule» gilt. Schnur ist gerade im Streit mit Wilhelm Hennis als Mitherausgeber der Reihe «Politica» zurückgetreten, die dem neuen Fach der Politikwissenschaft einige jüngste «Klassiker» und exzellente Qualifikationsschriften zuführte. Schnur ging, weil Hennis nach dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* auch noch *Theorie und Praxis* bringen wollte.

Böckenförde erhält *Theorie und Praxis* offenbar ohne persönliches Anschreiben durch den Verlag; im Dankesbrief schweigt er von Schnur und Schmitt und Katholizismus und spricht nur von Münster, Joachim Ritter und der «gleichen Linie» und gemeinsam bestandenem Schlacht gegen die «Tugend-Staats-Theoretiker» der «Smend-Schule», die Hennis als direkter Smend-Schüler auf dem politikwissenschaftlichen Flügel vertrat. Im Habilitationsstress hat er damals

5. Januar 1964

Herrn
 Professor Dr. Jürgen HABERMAS
69 Heidelberg
 Universität; Philosoph. Seminar

Sehr geehrter Herr Professor Habermas!

Haben Sie sehr herzlichen Dank für die Übersendung Ihres neuen Buches 'Theorie und Praxis', das der Verlag mir in Ihrem Auftrag schickte. Ich komme erst heute dazu, mich dafür zu bedanken, denn die Sendung kam seinerzeit gerade in das Abschlußstadium meiner Habilitationsschrift hinein und daran schloß sich der übliche vorweihnachtliche Zeitdruck.

Sie können sich denken, wie sehr mich die einzelnen Abhandlungen des Bandes interessieren; ganz besonders freue ich mich auf die eingehende Lektüre der ersten drei und der letzten des Hauptteils. 'Naturrecht und Revolution' erinnert mich an den Münsteraner Philosophenkongreß Herbst 1962 und die dortige etwas harte Diskussion, wo wir ja gegenüber den Tugend-Staats-Theoretikern in der gleichen Linie fochten. Vor einigen Tagen hielt ich Hennis' Band aus der Politica-Reihe in der Hand; ich fürchte, er hat immer noch nicht begriffen, daß die Monopolisierung der politischen Entscheidung beim Staat, das Gegenüberstehen von Staat und Gesellschaft und der in gewisser Weise 'formale' Charakter des staatlichen Rechts notwendige Bedingungen bürgerlicher und politischer Freiheit sind, wie die Dinge liegen. Beim Durchblättern Ihres ersten Beitrages kommt mir der Gedanke, ob darin vielleicht eine vorweggenommene Widerlegung oder zumindest kritische Ergänzung der Hennis'schen Studie liegt. Nun, ich werde ja sehen...

Als kleine Gegengabe kann ich Ihnen ^{heute} leider nur meinen Beitrag zur Otto-Brunner-Festschrift beilegen; doch glaube ich, daß er Sie vielleicht interessieren wird. Indirekt ist auch die Münsteraner Diskussion darin wirksam geworden.

Mit freundlichen Grüßen und allen guten Wünschen für das eben begonnene Jahr (stimmt es, daß Sie nach Berlin gehen? -)

bin ich Ihr ergebener

Ernst-Wolfgang Böckenförde

weder Hennis noch Habermas schon ernstlich lesen können, bemerkt aber bereits Übereinstimmungen und Distanz. In der Korrespondenz mit Schmitt hatte er Hennis' initialen Aufsatz «Zum Problem der deutschen Staatsanschauung» negativ beurteilt; im Brief spielt er auf die dortige Max Weber-Kritik an, wenn er befürchtet oder vermutet, dass Hennis die «Monopolisierung der politischen Entscheidung» und die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft nicht als «notwendige Bedingungen bürgerlicher und politischer Freiheit» begreift. Erwartet er hier von Habermas Zustimmung?

Habermas hatte im Herbst 1962 auf dem 7. Deutschen Kongress für Philosophie, der dem Verhältnis von Philosophie und Fortschritt gewidmet war, über «Naturrecht und Revolution» vorgetragen. Dort bejahte er die Grundrechte des Grundgesetzes als Erbe des modernen Naturrechts. Das tut Böckenförde zwar auch, kämpft in der Kirche aber gegen den dogmatischen Vorrang eines abstrakten Naturrechts und Neutralitätsgebotes, das keine besondere Präferenz für die liberale Demokratie hat. Beim ersten «Durchblättern» ahnt er bereits, dass Habermas die von Hennis revozierte «klassische Lehre von der Politik» historisierend beerdigt, weil sie prämodern unter Niveau bleibe. Böckenförde signalisiert Interesse an der letzten Studie des Hauptteils, die eine eigene Antwort und Verhältnisbestimmung von «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung» bringt. Dort heißt es volltönend: «Heute muß die Konvergenz von Vernunft und Entscheidung, die die große Philosophie noch unmittelbar dachte, auf der Stufe der positiven Wissenschaften und das heißt: durch die auf der Ebene technologischer Rationalität notwendig und zurecht gezogene Trennung, durch die Diremption von Vernunft und Entscheidung hindurch wiedergewonnen und reflektiert behauptet werden.»

Beim Begriff der Entscheidung wird ein Schüler Schmitts hellhörig. In seiner Studie grenzte sich Habermas auch explizit vom «weltanschaulichen Dezisionismus» Schmitts ab, der den dogmatischen Positivismus mit irrationaler «Remythisierung» gekontert

habe. Das sieht Böckenförde anders. In seiner juristischen Dissertation, die Schmitt im Vorwort «entscheidende Anregungen» dankt, hat Böckenförde bereits die Dekomposition der liberalen Verhältnisbestimmung durch den staatsrechtlichen Positivismus kritisiert; seine gerade in Münster eingereichte, mit Schmitt intensiv diskutierte Habilitation über die *Organisationsgewalt im Bereich der Regierung* wird mit liberaler Logik eine stärkere Verrechtlichung der exekutiven «Organisationsgewalt» einfordern, die der gerade abgetretene Adenauer sehr lässig, formlos und selbstverständlich für sich beansprucht und praktiziert hatte. Als «kleine Gegengabe» fügt Böckenförde eine Studie zu Lorenz von Stein aus der «Otto-Brunner-Festschrift» bei. Die ganze Schmitt-Schule propagierte den liberalkonservativen Verwaltungslehrer als Alternative zu Marx. Auch mit dem Verweis auf den Rechtshistoriker Otto Brunner signalisiert Böckenförde, dass er, anders als Habermas, keinen Bruch mit der Tradition und keine – von Leo Strauss antimodernistisch profilierte – geschichtsphilosophisch überspitzte und dogmatische Trennung von antikem und neuzeitlichem Naturrecht vertreten wird. Habermas und Böckenförde sind Hauptvertreter der «intellektuellen Gründung» der Bundesrepublik. Während Habermas Böckenförde in *Faktizität und Geltung* (1992) eingehend rezipiert, wird Böckenförde Habermas bei persönlichem Respekt und losen Kontakten kaum je zitieren.

Harald Bluhm

Ein politischer Denkkzettel aus Chicago

Leo Strauss liest die Leviten

Ein politischer Einspruch erreichte Jürgen Habermas in den frühen Sechziger Jahren aus Chicago. Am 27. April 1964 bedankte sich Leo Strauss bei Habermas für die Zusendung seiner sozialphilosophischen Aufsatzsammlung *Theorie und Praxis*.¹ Strauss war eigentlich weniger ein Denker der Praxis – als der Theorien und Ideen; wie nur wenige politische Philosophen der Nachkriegszeit dachte er allen modernen *turns* zum Trotz selbstbewußt aus dem Geist der alteuropäischen Überlieferung. Es war jene alte Welt des Naturrechts und der klassischen Lehre der Politik, gegen die Habermas seine moderne Sozialphilosophie als neue zeitgemäße Wissenschaft konturierte. Aber auf dieser Höhenebene der Ideen antwortet Strauss dem jungen Kollegen nicht. Zwar erkennt er in Habermas eine intellektuelle Potenz – die dem noch ganz in der deutschen Philosophie der Zwischenkriegszeit geschulten Strauss, der 1936 über England in die USA emigrierte, die Debattenlange in Westdeutschland wieder näher bringt. Auch stimmt er in die Kritik des Positivismus ein – aber damit ist der kleine gemeinsame Nenner, der in der Nachkriegszeit Platoniker und Aristoteliker sogar mit einem marxistisch inspirierten, kritischen Theoretiker verband, schon markiert. Nach diesem kleinen Austausch freundlicher Präliminarien wird Strauss schnell deutlicher. «On the other hand I cannot deny that I cannot share your own views». Dass es ihm schwerfällt, die Argumente nachzuvollziehen und er überdies eine kritische Auseinandersetzung mit Kojève vermisst,² ist dabei nur der Auftakt einer kritischen Kaskade. Es ist die Abstraktion, mit der Habermas in seiner Aufsatzsammlung Karl Löwiths «stoischen Rückzug vom historischen Bewußtsein» theoretisch gefasst hat, die Strauss nun auf

Habermas politisch ummünzt. «I also wonder whether one cannot turn your able critique of Löwith, namely regarding his abstractness [...] against you». Nicht auf einen Streit zwischen alter und neuer Theorie ist Strauss aus, sondern er zielt robust und ganz handfest auf die praktische Politik: «one must not abstract from the power of the enemies of that democracy, i.e. of Russia and China and the burning practical implications of the conflict (e.g. the division of Germany.).»

«I(d). e(st).», «e(xempli). g(ratia).» – nur die initialen Zeichen kommen in diesem kleinen weltpolitischen Curriculum aus Chicago für Habermas aus der alteuropäischen lateinischen Welt; die konkreten «Beispiele» aus dem Kalten Krieg und der Blockkonfrontation. Es sind die Folgekosten theoretischer Wunschvorstellungen, die «practical implications», die der Platoniker als realpolitischer Machtanalytiker dem sozialphilosophischen Neuerer Habermas vorrechnet – «only by abstracting from these things can one regard disarmament as a practical proposal.»

Strauss, der genaue Leser, der in seinen philosophischen Texten esoterische Tiefenschichten zwischen den Zeilen freilegt, ist hier in seiner exoterischen Antwort einmal äußerst explizit. Nur einen kurzen Ausflug in das ideenhistorische Gelände um 1800 gönnt er dem jungen Kollegen, aber auch den bricht er wirkungsvoll ab. «The «impossibility» of war existed already in Hegel's time, and yet... » Es ist dieses «and yet...», der Einspruch der Praxis, der Strauss in seinem politischen Dankzettel an Habermas die Sätze in die Maschine hauen lässt. Der bekennende Platoniker fordert politischen Wirklichkeitssinn und warnt vor der Selbstbezogenheit eines demokratischen Universalismus, seine Feinde wie Russland und China aus dem Auge zu verlieren und die Teilung Europas unberücksichtigt zu lassen.

Nachdem Strauss dem jungen, aufstrebenden Intellektuellen ganz praktisch die Leviten gelesen hat, kündigt er *The City and Man* (1964) an – das Buch, das noch am ehesten ein politisches Programm formuliert. In seiner fulminanten «Introduction» skizziert Strauss die Krise eines Westens, der seine Ziele

47

THE UNIVERSITY OF CHICAGO

CHICAGO 37 • ILLINOIS

DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE

1126 EAST 59TH STREET

Strauss

April 27, 1964

Dear Mr. Habermas,

You have obliged me very much by sending me your book on theory and practice. Apart from the fact that it was very useful to me for giving me a better notion than I had before about the state of discussion in Germany, I was very much pleased to make the acquaintance of a man of such qualities as you. I was especially pleased with your critique of positivism. On the other hand I cannot deny that I cannot share your own views. It is even difficult for me to understand your own position. You make so profound changes in the Marxian doctrine that your own basis does not become clear. I would have been better able to follow you if you had written a criticism of Kojève. I also wonder whether one cannot turn your able critique of Léwith, namely regarding his abstractness, in particular his evading the issue of capital punishment, against you: even granting that the universal social democracy is the only way in which a humane human race can now survive, one must not abstract from the power of the enemies of that democracy, i.e. of Russia and China, and the burning practical implications of the conflict (e.g. the division of Germany): only by abstracting from these things can one regard disarmament as a practical proposal. The "impossibility" of war existed already in Hegel's time, and yet...

I cannot speak here of the theoretical issues. I asked my publisher to send you my recent book which I hope may be of interest to you.

Sincerely yours,

L Habermas

aus den Augen verloren habe und die abendländische Überlegenheit selbst untergrabe. (Die normative Selbstvergewisserung des Westens via Menschenrechte wird bei Habermas übrigens erst ab Mitte der 1970er Jahre zum Thema.) Die Strauss'sche Pointe erinnert an ein Bonmot des Habermas-Schülers Claus Offe zur Zeit des Mauerfalls, nachdem es für den Westen nun darauf ankäme – nicht nur besser, sondern gut zu sein. Strauss hat diesen Gedanken schon ein viertel Jahrhundert zuvor pointiert. Systematisch zielt *City and Man* auf die Verbindung einer an Platon angelehnten Politischen Philosophie, die das schlechthin Gute als ideale Ordnung erörtert und mit aristotelisch angereicherter «political science» verbindet. Platonisch schauend und empirisch die Vielzahl der Ordnungen und politischer Entwicklungen überblickend soll nach dem Vorbild von Thukydides die Stadt zudem in der Bewegung und im Krieg untersucht werden.

Prominent erwähnt Habermas Strauss erst 2011 als «einflussreichen Solitär». ³ Im Aufsatz «Die Kulturkritik der Neokonservativen in den USA und in der Bundesrepublik» ⁴ kommen 1982 Strauss und seine wirkmächtige Schule noch gar nicht vor. Allerdings war Strauss für Irving Kristol und andere prominente Neokons sehr wichtig, was dem Vielleser Habermas bekannt gewesen sein dürfte. Merkwürdigerweise hat sich Jürgen Habermas nie besonders kritisch oder gar polemisch (und überhaupt nur cursorisch) mit Leo Strauss auseinandergesetzt ⁵ – wiewohl dieser vielen Politikern als philosophischer Kopf galt, dessen Lehre von Ronald Reagans Neokons bis in die Thinktanks von George W. Bush das Establishment in Washington inspirierte. Die Stille spricht für sensiblen Umgang mit deutschen Exilanten.

1 In den Fußnoten von *Theorie und Praxis* (1963) hat Leo Strauss kleinere Auftritte, S. 26, S. 68, S. 91.

2 Das ist ein indirekter Hinweis auf Strauss' Buch *On tyranny* (1948, dt. 1963 (*Politica*)), der sich erst in der erw. Ausgabe 2013 mit dem Briefwechsel Strauss-Kojève richtig erschließt.

3 Jürgen Habermas: *Jüdische Philosophen und Soziologen als Rückkehrer in die frühe Bundesrepublik. Eine Erinnerung*, in: ders.: *Im Sog der Technokratie*, Berlin 2013, S. 13–26, hier S. 18.

4 Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985, S. 30–56.

5 In *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) kommt Habermas auf Strauss zu sprechen, so teile Strauss die Sorge um die «Verkümmern des Politischen» mit Carl Schmitt (Bd. 1, S. 60) und gebe «scharfsinnige» Analysen zu Hobbes (Bd. 2, S. 97).

Jan Eike Dunkhase

Rückzug vom entzauberten Bewußtsein

Karl Löwith fragt nach der Natur der Dinge

Ein «stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein» war wohl so ziemlich das Letzte, was Jürgen Habermas im Sinn hatte, als ihn im Frühsommer 1964, mitten in seinem ersten Frankfurter Semester als Lehrstuhlnachfolger Max Horkheimers, ein Brief aus dem Tessiner Bergdorf Carona erreichte. Der Verfasser war sein früherer Heidelberger Kollege Karl Löwith. Ihm hatte Habermas ein Jahr zuvor im *Merkur* einen solchen Rückzug zugeschrieben, in einem jener *Philosophisch-politischen Profile*, mit denen er in den fünfziger und sechziger Jahren sein eigenes Profil schärfte.

Habermas würdigt in dem Essay den «Schriftsteller Löwith», zollt dem «überlegenen Geiste» Respekt, nicht zuletzt auch dem Remigranten, der fast zwei

Jahrzehnte im Exil, in Italien, Japan und schließlich Amerika verbracht hatte, bevor er 1952 nach Heidelberg kam. Doch im Wesentlichen geht es hier um philosophische Fundamentalkritik. Habermas dekonstruiert Löwiths Versuch einer «Rekonstruktion der natürlichen Weltansicht» antiker Prägung als «Regression» in die «durch Goethes Naturanschauung und die romantische Naturphilosophie vertraute Dimension», rückt Löwiths ««Überwindung» des historischen Bewußtseins in die größte, und ihm gewiß unbequeme, Nähe zu Heideggers präventiöser «Verwindung» des metaphysischen Denkens». Am Ende steht der Befund, Löwith ignoriere «die auf Technik angelegten Wissenschaften in ihren praktischen Folgen» und weigere sich anzuerkennen, «daß sich Philosophie den praktischen Aufgaben der objektiven Folgen einer gesellschaftlich effektiv gewordenen verwissenschaftlichten Technik stellen oder als Philosophie sich verabschieden muß».¹

In seinem freundlichen Brief vom 20. Juni 1964 nimmt Löwith kurz und gelassen zu dieser Kritik Stellung. Vor allem verweist er auf seine Replik in einem eben im Druck erschienenen Vortrag zu Max Webers 100. Geburtstag. Gewiss, einfach «vorbeigehen» könne man an der Wissenschaft nicht, heißt es da; man könne «aber auch nicht hinter ihrem Fortschritt herlaufen, wenn man noch einen Rest von prinzipieller Fragestellung aufrecht erhält». Die von Weber als das «Schicksal unserer Zeit» begriffene «Entzauberung der Welt durch wissenschaftliche Technik» sei «nach wie vor und mehr denn je der maßgebende Gesichtspunkt für den, der sehen will, was vor sich geht». «Es könnte aber sein», fügt Löwith hinzu, «daß sich die jüngere Generation inzwischen in dieser unserer Zeit schon so gut eingerichtet hat, daß sie nicht mehr begreift, was denn jemals anders gewesen und nun entzaubert sein soll, zumal die wissenschaftliche Technik immer mehr eine eigene Art von Phantastik und Bezauberung hervorbringt».²

Carona s/ Lugano
20.6.64

Lieber Herr Habermas,

Sie werden durch Hirschel in den nächsten Tagen von mir den Sonderdruck des Weber Vortrags erhalten u. ich lege Ihnen hier 2 lange Anmerkungen bei, die im Druck wegfallen mussten. Ferner aus einem Brief von Strauss eine Bemerkung die Sie betrifft.³ Strauss hat übrigens fürs Sommersemester 1965 eine Einladung von Weizsäcker zu Gastvorlesungen in Hamburg angenommen.

Ob Sie nach der Lektüre meines so zustimmenden, kritiklosen Webervortrags noch weiter sagen würden, dass ich die auf Technik angelegten Wissenschaften ignoriere? Ich anerkenne sie so vorbehaltlos als die massgebende Macht der Zeit, dass ich eben darum wieder nach der «Natur» der Dinge frage u. nach der «Welt» vor und nach aller Kultur + Kulturgeschichte. Ob das praktisch eine Abdankung der Philos. bedeutet beunruhigt mich umso weniger als sie ohnedies schon längst abgedankt hat – prinzipiell mit ihrer angeblichen «Verwirklichung» durch Marx.*

Ein neues Buch von L. Strauss «The City and Man» ist erschienen, worin er Platon, Aristoteles + Thukydides analysiert.

Ich hoffe Sie haben einen guten Start in Frankfurt gehabt. Falls Sie der Weg in

PHILOSOPHISCHES SEMINAR

Lieber Herr Habermas,

Sie werden mich vielleicht in dem
 ich Sie schon bei 2 lange Summe
 Brief von Hanser eine Rezension die
 eine Empfehlung von Witzleben 92
 Ob Sie noch die Lektüre meines so ge
 dass ich die 29 Texten angelesen h
 praktisch macht da ich, dass ich
 vor und nach alle Kallus & Kulturen
 bedauert mich diese wenig als
 unpublizierten "Veröffentlichung" durch M
 Sie werden auch von L. Schüssler Th
 analysiert.
 Ich hoffe Sie haben wenig geben
 in unsere Nähe geht zu haben
 Präzision bei allen Angelegenheiten

alle "Lektüren" sind
 29 Texten angelesen

?

die Ferien in unsere Nähe führt würden wir uns freuen wenn sie uns mit Ihrer Frau besuchten. Mit Ausnahme der ersten Augustwoche werden wir meistens hier sein.

Mit besten Grüßen Ihr K. Löwith

* alle «Wissenschaften» sind heute auf Technik angelegt

- 1 Jürgen Habermas: Karl Löwiths stoischer Rückzug vom historischen Bewußtsein, in: Merkur 184, Jg. 17 (1963), S. 376-390.
- 2 Karl Löwith: Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburtstag, in: Merkur 196, Jg. 18 (1964), S. 501-519.
- 3 Vgl. Leo Strauss an Karl Löwith, 3. Juni 1964: «Habermas did send me his recent publications, and I was impressed by his penetration and sagacity. Since, however, he is not simply a Marxist, the basis of his own position remains wholly obscure to me» (in: Leo Strauss: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Briefe, hg. v. Heinrich und Wiebke Meier, 2. Aufl. Stuttgart/Weimar 2008, S. 690).

Jörg Später

Der Verlorene

George Lichtheim findet ein offenes Ohr

Als Jürgen Habermas nach Frankfurt zum Institut für Sozialforschung stieß, hatte der 27-jährige Rothacker-Schüler gewiss soziologische Ambitionen, aber darüber hinaus dürfte es ihm besonders reizvoll erschienen sein, Theodor W. Adorno Tür an Tür bei seinem eigenwilligen Philosophieren zuzuschauen. Habermas wurde im Institutsalltag in die verschüttete Welt der vertriebenen jüdischen Linksintelligenz eingeführt, vor allem von Gretel Adorno, in deren Zimmer Benjamins Klee-Gemälde Angelus Novus hing, welches der verstorbene Freund als Allegorie auf die Katastrophen der Geschichte gedeutet hatte. Sie glaubte, wie Gershom Scholem übrigens auch, eine physiognomische Ähnlichkeit zwischen Benjamin und Habermas feststellen zu können.¹

Das Interesse an den Emigranten war nun geweckt, deren Namen ohnehin im Alltagsgespräch zwischen den Adornos und Horkheimer häufig genannt wurden, manchmal freundlich, manchmal eher weniger – Marcuse, Löwenthal, Fromm, Neumann, Kirchheimer und eben Benjamin und Scholem, auch Kracauer und Bloch, Brecht und Lukács, natürlich Thomas Mann, Arnold Schönberg, Hanns Eisler und Fritz Lang.² Habermas trat intellektuell in ein neues Universum ein.

Auf einem Kongress zu Sigmund Freuds 100. Geburtstag, den das Institut zusammen mit dem Heidelberger Professor für Psychosomatische Medizin Alexander Mitscherlich im Sommersemester 1956 ausrichtete, lernte er Herbert Marcuse kennen und war von ihm besonders beeindruckt. Der Gast aus den USA war für ihn nicht weniger als «eine Offenbarung», da dieser eine ungewöhnliche Synthese aus Heidegger, Marx und Freud anbot, «den ersten originellen Versuch eines phänomenologisch gerichteten Marxismus».³

Schulphilosophie, Wissenschaften und Öffentlichkeit hatten die ausgestoßene jüdische Intelligenz in den 1950ern weitgehend aus dem Gedächtnis verbannt. Wer kannte Walter Benjamin, bevor im Jahr 1955 von den Adornos und dem Suhrkamp-Lektor Hermann Podszus ein erster Band seiner Schriften im Suhrkamp Verlag herausgegeben wurde? Wer war sich darüber bewusst, dass im «großen Jahrzehnt der Philosophie», den Zwanzigern, das Quartett der «Zauberer» (Wittgenstein, Benjamin, Cassirer, Heidegger) aus drei Juden (im Sinne der Nürnberger Gesetze) und einem Antisemiten bestand?⁴ Jürgen Habermas, aufgewachsen in einer nationalsozialistischen Mainstream-Familie, erlebte das Jahr 1945 erst als Schock, nachdem er mit den Bildern aus den Vernichtungslagern konfrontiert worden war, und dann nach und nach als Befreiung, denn nun konnte man alles lernen, was der modernen Welt zu Verfügung stand.

Mit der entsprechenden Rezeptionsbereitschaft traf er in Frankfurt auf den Schatz der «abgestoßenen, unbeachteten Elemente der Geschichte», «die der Rettung bedürfen», damit «kritisches Denken in praktischer Absicht» beflügelt werde – wie er sich später in einem Vorwort zu den *Philosophisch-politischen Profilen* (1971) ausdrückte. Obwohl nur eine Sammlung von Portraits und Rezensionen, die bereits erschienen waren, gehören die *Profile* zweifelsohne zu den erhellendsten Büchern von Habermas, weil darin das Pantheon der Philosophie im 20. Jahrhundert im Hinblick auf die ihn prägenden Figuren ausgeleuchtet wird. Es überwiegt die deutsch-jüdische Philosophie, aber auch die zentralen Auseinandersetzungen mit Heidegger und Gehlen sind darin dokumentiert.

Vermittlungsdienste für Löwenthal und Marcuse

Mit Marcuse trat er nach der Freud-Offenbarung in regelmäßigen Briefkontakt, ebenso mit Leo Löwenthal, den Habermas 1965 in Berkeley besucht hatte und in dessen «Wiedergutmachungsangelegenheiten» er seitdem involviert war. Löwenthal benötigte für eine Universitätspension die Unterstützung Hork-

heimers, lag aber mit dem einstigen Direktor wie auch mit Adorno über Kreuz. Horkheimers Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie war hingegen ein Ansprechpartner, von dem er sich ein offenes Ohr erhoffte.⁵ Habermas kümmerte sich auch um Marcuses Wiedergutmachungsverfahren, inklusive der «Wiedergutmachung der Universität». Marcuse war «heilfroh, dass endlich jemand gewillt ist, mir zu helfen», zumal auch er Konflikte mit Horkheimer befürchtete. Aus der «Wiedergutmachungsprofessur» wurde dann aber nichts, weil der Anspruch darauf zeitlich abgelaufen war. Immerhin ernannte die Frankfurter Universität Marcuse zum «Gastprofessor».⁶ Später vermittelte Habermas dann bei «der gestörten Kommunikation» Marcuses mit «Max und Teddy» im Zuge der Studentenproteste, eine «Trübung», die hinlänglich ausgeleuchtet worden ist.⁷ Während die alten Freunde zum siebzigsten Geburtstag 1968 keine Grüße nach Berkeley schickten, organisierte Habermas eine Festschrift, oder besser eine Anti-Festschrift mit Kritiken der jüngeren Generation, unter anderem von Alfred Schmidt, Wolfgang Fritz Haug, Claus Offe – selbst der von Habermas wenig geschätzte Aktivist aus dem Adorno-Seminar Hans-Jürgen Krahl war eingeladen worden. Was der *Spiegel* als Angriff und Rebellion missverstand, bedeutete tatsächlich eine Ehrerbietung: «Herbert Marcuse wird daran interessiert sein, zu erfahren, wie seine Gedanken unter den Jüngeren kritisch aufgenommen, diskutiert und, sei es noch im Widerspruch, fortgeführt werden.»⁸ Reden, streiten, aktualisieren – was sonst sollte kritische Theorie sein?

Der Kontakt zu Löwenthal und Marcuse blieb über die 1970er Jahre bestehen. Regelmäßig besuchte Marcuse den neuen Direktor des Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt am Starnberger See. Im Sommer 1974 organisierte Habermas dort ein Ästhetik-Kolloquium zu Ehren der beiden aus der Gründergeneration der Kritischen Theorie. Bei seinem letzten Besuch im Sommer 1979 starb Marcuse in Starnberg nach einem Hirnschlag. Löwenthal war Eh-

rengast der von Habermas organisierten Frankfurter Adorno-Konferenz 1983.

Der Fall Lichtheim

Wenig beachtet ist bislang Jürgen Habermas' Kontakt zu einem weiteren jüdischen Exilanten: George Lichtheim, 1912 in Berlin geboren und 1934 nach Palästina eingewandert. Er lebte im legendären Jerusalemer Stadtteil Rechavia und war eng mit Gershom Scholem befreundet, dessen Buch über die jüdische Mystik er ins Englische übertrug. Im Unterschied zu Scholem hielt Lichtheim den Glauben an eine deutsch-jüdische Symbiose trotz des nationalsozialistischen Zerstörungswerk aufrecht.⁹ In den 1960ern schrieb Lichtheim, ab 1946 in London wohnend, regelmäßig für Zeitschriften der linken oder ex-linken Intelligenz wie *Commentary*, *Partisan Review*, *Dissent* und für *Times Literary Supplement* und *The New York Review of Books*. Lichtheim machte die neue Welt mit europäischer Ideengeschichte vertraut – unter anderem auch mit der Frankfurter Sozialphilosophie, mit deren Tradition er sich verbunden fühlte.¹⁰

Habermas nahm im Herbst 1968 mit ihm Verbindung auf, um ihn für ein Nachwort des Sorel-Bandes *Über die Gewalt* in der Theorie-Reihe des Suhrkamp Verlags zu gewinnen, die Habermas mit Blumenberg, Henrich und Taubes herausgab. Lichtheim war sofort bereit, da er den Eindruck hatte, «dass Deutschland so ziemlich der einzige Ort ist, an dem noch Geistesgeschichte getrieben wird».¹¹ Außerdem sollten die «studentischen Krawallmacher» ein wenig über Sorel nachdenken, um zu verstehen, was Habermas mit seiner Warnung vor dem «Linksfaschismus» gemeint hatte.¹²

Lichtheim seinerseits lobte Habermas im *Times Literary Supplement* im Juni 1969 als denjenigen, der die kritische Theorie von ihrem metaphysischen Ballast befreie und sie mit der modernen Wissenschaft synthetisiere. Mit Habermas könne es gegenwärtig niemand aufnehmen: Er ähnele Hegel, was die intellektuellen Höhen, enzyklopädischen Breiten und wissenschaftlichen Tiefen betreffe.¹³ Umgekehrt fand

Habermas, dass unter Lichtheims Händen die Frankfurter Gedanken «immer einen Hauch von welthistorischer Bedeutung» gewönnen.¹⁴ Im Oktober 1969, einen Monat nach Adornos Tod («mit diesem Mann [ist] ja eine ganze Tradition ins Grab gegangen»), besuchte der neue Hegel seinen älteren Bewunderer in London.¹⁵

Der Kontakt intensivierte sich danach, vor allem nach einer Konferenz der Forschungsgruppe Poetik und Hermeneutik im Juni 1970 über «Geschichte – Ereignis und Erzählung» auf der Insel Reichenau, an der beide als Gäste teilgenommen hatten. Lichtheim schrieb nach der Rückkehr: «Fuer den Fall, dass Sie es nicht gemerkt haben sollten: Ihre Beteiligung [...] gab der Sache ein Gewicht, das sie sonst nicht gehabt hätte. Bei aller Hochachtung bei dem Wissen der sonst noch so Beteiligten» – zu denen die federführenden Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel und zahlreiche Vertreter der bundesdeutschen Geisteselite von Hans Robert Jauß über Dieter Henrich, Hermann Lübbe, Odo Marquard, Peter Szondi bis Jacob Taubes gehörten.¹⁶

Was Habermas allerdings auf der Bodensee-Konferenz ebenfalls nicht verborgen bleiben konnte, war Lichtheims «trübe Stimmung». Offensichtlich litt hier jemand unter einer derart massiven Verdunkelung des Gemüts, dass auch ein Suizid nicht auszuschließen war. Solange Lichtheim aber Bücher schrieb, ging es einigermaßen. Und Briefe: Mit Habermas tauschte er sich über Gott und die geistige Welt aus. Natürlich über die Frankfurter Sozialphilosophie: Adorno und Benjamin waren für Lichtheim Genies, die allerdings bloß geistreiche Aphorismen produzierten, bei denen man «am Ende so klug» sei wie zuvor. «Es ist merkwürdig, dass der sonst eher mittelmässige Horkheimer der einzige Mann dieses Kreises war, der es gelegentlich zu einer wirklich logisch durchstrukturierten Arbeit brachte. Aber fuer das Erbe ist ja gesorgt, solange es Sie gibt.»¹⁷ Lichtheim teilte Habermas seine Antipathien gegenüber Ernst Jünger mit und spendete dem Jüngerer Beifall für seine Attacke auf Arnold Gehlen, dessen *Moral und Hypermoral* er im *Merkur*

einer «Art geistigen Hinrichtung» unterzogen hatte. Lichtheim schätzte den «humanen Pessimisten», aber leider «verbitterten Anti-Hegelianer» Schopenhauer und hatte einen *soft spot* für dessen «abtrünnige Schüler» Nietzsche und Freud. Er offenbarte sich als ein trauriger Mensch, der Schopenhauer so liebte, wie er die grauenvolle Natur und Gott hasste.¹⁸

Ende Dezember 1971 fiel Lichtheim in eine schwere Depression und schrieb nach Starnberg, er habe nun ausgeschrieben: «Trauern Sie mir nicht nach – ich habe 60 Jahre ueberstanden, auf ganz komfortable Weise, in einer Zeit, in der 40 Millionen fuer nichts starben (ungerechnet die menschlichen Kosten der russischen Revolution). Ich gruesse Sie fast schon aus dem Jenseits.»¹⁹ Lichtheims Versuch, sich um die Jahreswende 1972/73 das Leben zu nehmen, misslang. Habermas warb daraufhin mit Engelszungen darum, dass er nach Starnberg komme: «Ich kenne niemanden, der auf Ihrem intellektuellen Niveau und mit dem Reichtum Ihrer biographischen Erfahrungen eine politische Theorie anwenden kann, die sich aus zwei ungewöhnlich kombinierten Impulsen speist: Ich meine einerseits den Impuls, der in der aufklärerischen, fundamental demokratischen gesonnenen marxistischen Tradition steckt und den geradezu Max Weberschen Impuls einer schmerzenden Einsicht in die restriktiven Bedingungen menschlicher Veranstaltungen.»²⁰

Im April 1973 besuchte Lichtheim zusammen mit dem Soziologen Alvin Gouldner tatsächlich Starnberg – ein «wahres Wunder», wie ein Londoner Kollege feststellte, denn Lichtheim lehne sonst alles ab, weil er angeblich zu alt sei und nichts mehr zu sagen habe. Das Problem sei der Teufelskreis von Schlafmitteln, Alkohol und Arbeitsunfähigkeit.²¹

Lichtheim sprach dann am MPI zur Erforschung der Lebensbedingungen der technisch-wissenschaftlichen Welt über die «Grenzen des Fortschritts», und zwar mit der Grundidee: «Der Kontroverse zwischen Liberalen und Marxisten, etwa von 1870 bis 1960, lag die stillschweigende Uebereinkunft zugrunde, dass die Entfaltung der Produktivkraefte prinzipiell

grenzenlos steigerungsfähig ist, wobei die Liberalen sich auf die Konkurrenz verliessen, die Marxisten auf den Klassenkampf, beide auf den Fortschritt der Technik.» Diese Epoche sei nun vorbei, da sich die Produktivkräfte nicht mehr grenzenlos entfalten dürften, schon aus ökologischen Gründen.

Im Hause Habermas fühlte sich Lichtheim sehr wohl, wie er einem Pariser Freund mitteilte: «Ich kroch aus meinem Loch [...] 8 herrliche Tage. Umso aegerer wirkt der Londoner Stumpfsinn auf mich.»²² Lichtheim wollte eigentlich noch das Buch über Liberalismus und Marxismus schreiben und es Habermas widmen. Aber er schrieb nur noch langsam und immer langsamer und dann gar nicht mehr. Am 22. April 1973 nahm er sich das Leben. Habermas indes arbeitete weiter auf den Schultern von Marx und Weber an einer materialen Geschichtsauffassung mit kommunikationstheoretischer Wende – Liberalismus und Marxismus zusammendenkend und den politisch-wissenschaftlichen Blick fest nach Westen gerichtet. Die jüdischen Kollegen der älteren Generation waren dabei wie Lichter auf dem weiten Meer, die den Seeleuten den Weg heim weisen.

- 1 Scholem an Habermas, 16.5.1967, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60. (Alle weiteren in diesem Aufsatz zitierten Briefe finden sich im Habermas-Vorlass in der Universitätsbibliothek).
- 2 Vgl. Jürgen Habermas: «Die Zeit hat einen doppelten Boden», in: Adorno-Portraits. Erinnerungen von Zeitgenossen, hg. von Stefan Müller-Doohm, Frankfurt/M. 2007, S.15–23, S. 16.
- 3 So Habermas im Geleitwort zu Antworten auf Herbert Marcuse, hg. von Jürgen Habermas, Frankfurt/M. 1968, S. 11.
- 4 Wolfram Eilenberger: Zeit der Zauberer. Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919–1929, Stuttgart 2018.
- 5 Löwenthal an Habermas, 7.2.1968.
- 6 Marcuse an Habermas, 3.8.1964 und 27.8.1964. Mit den Marcuses plante die Familie Habermas gemeinsame Ferien (1964).

- 7 Habermas an Marcuse, 18.11.1968; Marcuse an Habermas, 24.11.1968 (mit freundlicher Genehmigung von Erwin-Peter Jansen); Habermas an Adorno, 29.11.1968. Vgl. Wolfgang Kraushaar: Frankfurter Schule und Studentenbewegung Bd. 3, passim, die Briefe zwischen Adorno, Horkheimer und Marcuse.
- 8 Der Spiegel, Nr. 31/1968, 89 und Habermas' Geleitwort zu Antworten auf Herbert Marcuse, S. 9.
- 9 Vgl. Thomas Sparr: Grunewald im Orient. Das deutsch-jüdische Jerusalem, Berlin 2018, S. 106–108.
- 10 Zum Beispiel mit einem großen Artikel über Adorno in der TLS am 28. September 1967, aber auch mit einem Artikel über Habermas selbst am 5. Juni 1969, nachgedruckt in dem Essayband From Marx to Hegel, London 1971, S. 125-142 und S. 160-181. Vgl. auch George Lichtheim: Europa im zwanzigsten Jahrhundert. Eine Geistesgeschichte der Gegenwart, München 1973; Original: Europe in the Twentieth Century, 1972.
- 11 Lichtheim an Habermas, 8.10.1968.
- 12 Lichtheim an Habermas, 8.10.1968. Vgl. George Sorel: Über die Gewalt. Mit einem Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt/M. 1969, S. 355-393.
- 13 Lichtheim: Historicism to Marxist Humanism, in: From Marx to Hegel, S. 160-181, insbesondere 174–175.
- 14 Habermas an Lichtheim, 29.6.1971.
- 15 Habermas an Lichtheim mit Briefen vom 7.1., 14.1., 3.3., 30.4., 13.9. 6.10.1969.
- 16 Lichtheim an Habermas, 22.6.1970. Vgl. Geschichte – Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik V, hg. von Reinhart Koselleck und Wolf-Dieter Stempel, München 1973.
- 17 Lichtheim an Habermas, 1.6.1971.
- 18 Lichtheim an Habermas, 28.4. und 22.6.1970.
- 19 Lichtheim an Habermas, 28.12.1971.
- 20 Habermas an Lichtheim, 26.1.1973.
- 21 C. von der School of Slavonic and East European Studies der University of London an Habermas, 14.3.1973.
- 22 So zitiert nach einem Brief von Paul Joachim Friedrich an Habermas, 2.5.1973.

Jens Hacke

Werteskala der politischen Gewichte

Hans-Dietrich Genscher erteilt eine pragmatische Lektion

Hans-Dietrich Genscher, parlamentarischer Geschäftsführer und im Windschatten von Walter Scheel der kommende Mann der FDP, ärgerte sich kurz vor dem Jahreswechsel 1965/66 über einen jungen Professor, der mit wenigen Strichen die Koalitionsverhandlungen des zweiten Kabinetts Erhard karierte. In der letzten *SPIEGEL*-Ausgabe des Jahres hatte Jürgen Habermas die Besprechung von Ralf Dahrendorfs Traktat über *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* zum Anlass genommen, der FDP eine rückwärtsgewandt-nationale Haltung zu attestieren. Während der junge liberale Starintellektuelle seiner künftigen Partei (er sollte erst 1967 eintreten) die soziale Frage ins Stammbuch schrieb, wie Habermas zustimmend referierte, hingen die Freidemokraten noch «gesamtdutschen Imaginationen» nach. Im «Koalitionshandel» opferten sie «ohne Zögern» die Justiz- und Wissenschaftsressorts dem Erhalt von Erich Mendes Wiedervereinigungsministerium, an das sich, so Habermas, lediglich «nationale Sonntagsreden knüpfen lassen».¹

Worauf Habermas denn seine Behauptung gründe, dass es diese Alternative gegeben habe, erkundigt sich der spürbar verstimmt Genscher sofort nach der Lektüre und weist den Vorwurf der Bedenkenlosigkeit scharf zurück. Ihm persönlich (der den Koalitionsvertrag mit ausgehandelt hatte) sei «der Verzicht unserer Partei auf das Wissenschaftsministerium sehr sehr schwer gefallen». Es ist wenig wahrscheinlich, dass Genscher je in *Theorie und Praxis* oder im *Strukturwandel der Öffentlichkeit* geblättert hätte. Aber als Stratege wollte er seinem zwei Jahre jüngeren Generationsgenossen doch noch eine kleine pragmatische



Hans-Dietrich Genscher

Mitglied des Deutschen Bundestages

53 Bonn, den 29. Dezember 1965

Fernruf 206...2778... -k-

Die Wahl dieser Telefonnummer entspricht dem
gewöhnlichen Hausanschluß.

Kannst ein Anschluß nicht zustande, bitte
Nr. 2011 Bundeshaus-Versammlung anrufen.

Herrn
Prof. Dr. Jürgen Habermas

6 F r a n k f u r t / M.
Mertonstraße 17
Johann Wolfgang Goethe-Universität

Sehr geehrter Herr Professor !

Sie haben in der Buchbesprechung im letzten SPIEGEL geschrieben, die Freien Demokraten hätten im Koalitionshandel ohne Zögern Justiz- und Wissenschaftsministerium für ein Ressort geopfert, an das sich gesamtdeutsche Imaginationen und nationale Sonntagseraden knüpfen lassen. Als Mitglied der Verhandlungskommission der FDP wäre ich Ihnen dankbar, wenn Sie mir sagen könnten, worauf Ihre Behauptung sich gründet, es habe die Alternative entweder Justiz- und Wissenschaftsministerium oder gesamtdeutsches Ministerium bei den Verhandlungen gegeben. Auch das Wort "ohne Zögern", was doch wohl soviel heißen soll, wie "ohne Bedenken" bedarf der Begründung. Mir persönlich ist der Verzicht unserer Partei auf das Wissenschaftsministerium sehr sehr schmerzhaft.

Als Liberaler und nicht als "National"-Liberaler, was Sie vielleicht bei allen für die Koalitionsverhandlungen Verantwortlichen unterstellen mögen, bin ich allerdings der Auffassung, daß die Wertekala der politischen Gewichte nicht unabhängig von der jeweiligen politischen Situation ist. Im geteilten Deutschland ist die nationale Sorge in der Tat dominierend, weil letztlich auch der rechtliche und soziale

sche Lektion mit auf den Weg geben: Ein Liberaler sollte wissen, «dass die Werteskala der politischen Gewichte nicht unabhängig von der jeweiligen politischen Situation ist».² Für den 1952 übergesiedelten Hallenser Juristen blieb im geteilten Deutschland unter Bedingungen des Kalten Krieges die nationale Sorge dominierend, weil daran auch der rechtliche Status des Bürgers in Ost und West hing.

Die Verständigung über diese Wertepreferenzen mit dem Frankfurter Philosophen aus dem Rheinland konnte nicht gelingen. Habermas antwortete höflich, blieb jedoch unbeeindruckt. Erfolge könne es in den innerdeutschen Beziehungen nur geben, wenn die Liberalen «alternative außenpolitische Vorstellungen» durchzusetzen in der Lage seien, nämlich «unter heutigen Umständen nur auf der Linie eines vorläufigen Verzichtes auf die Wiedervereinigung und einer indirekten, aber wirksamen Beförderung der inneren Liberalisierung der DDR». Solche Anstrengungen konnte Habermas nicht erkennen. Im Gegenteil, dort waren es immer wieder «im engeren Sinne nationale Motive, die gelegentliche FDP-Abweichungen vom außenpolitischen Kurs der Regierung motivierten».³

Dem künftigen Mitarchitekten des rotgelben Bündnisses dürfte nach diesen Rat- und rhetorischen Handkantenschlägen die Lust am intellektuellen Austausch vergangen sein. Jedenfalls ist keine Fortsetzung des Dialogs zwischen dem gewieftesten politischen Praktiker und dem vielseitigsten Theoretiker der Bundesrepublik überliefert. Während der eine ohne jedes rhetorische Auftrumpfen, aber mit Geduld und Sinn für jede diplomatische Feinheit die dicken Bretter der internationalen Verständigung bohrte, decouverte der andere mit höchster Sensibilität die Gefahren des Rückfalls ins Nationale, um sich philosophisch unermüdlich den idealen Diskursbedingungen zu widmen.

Dem politischen Liberalismus in Deutschland sollte Habermas nie über den Weg trauen. Sogar Freund Dahrendorf, der trotz aller Brillanz vom Duo Scheel/Genscher politisch kühl ausmanövriert wurde, blieb ihm als Popperianer immer verdächtig. 1982 sah er in

Genscher den Dunkelmann der Wende, der das sozialliberale Projekt für die Macht verriet. Der Rekordaußenminister hingegen konnte künftig deutschlandpolitisch auf jeden philosophischen Rat aus Frankfurt verzichten, erst recht während der «nachholenden Revolution». Die Chance für eine zügige Wiedervereinigung nach den Vorgaben des Grundgesetzes hatte der clevere Jurist Genscher schnell erkannt; da war eine neue Verfassung überflüssig. So zeigt sich in dieser scheiternden Kommunikation die bisweilen heilsame liberale Gewaltenteilung von Geist und Macht in der Bundesrepublik.

- 1 Jürgen Habermas, Die verzögerte Moderne, in: Der SPIEGEL, Nr. 53, 28.12.1965, S. 87-88, wieder abgedruckt in: ders., Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M. 1991, 2. Aufl., S. 453-457, hier S. 453f.
- 2 Hans Dietrich Genscher an Jürgen Habermas, 29.12.1965, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.
- 3 Jürgen Habermas an Hans-Dietrich Genscher (Durchschlag), 20.1.1966, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.

Jan Bürger

Grüße vom Zaungast

Max Frisch nähert sich im
Schatten der Revolte

Fernab der großen Städte, aus dem abgelegenen Onsernonetal schreibt Max Frisch Anfang Dezember 1968 einen Brief an Jürgen Habermas. Die Nachrichten von den Studentenunruhen, die viele für revolutionär halten, verfolgt er aufmerksam, aber eher gelassen. Schließlich gilt sogar er selbst reaktionärer Politikern in der Schweiz als verdächtig: Man sagt ihm

nach, ein Kommunistenfreund zu sein, und Marianne Oellers, seine junge Partnerin, die er in den kommenden Wochen heiraten wird, ist mit vielen, die in Berlin oder Frankfurt auf die Barrikaden gehen, befreundet. Selbstverständlich hat der 57-jährige Frisch ein Sensorium für den Unmut der Jüngeren. Zugleich fühlt er sich zu alt und abgeklärt für die neue Rebellion. 1968, das ist für ihn vor allem eine Jugendbewegung, deren Sprache er nicht versteht.

Umgekehrt macht er als Autor immer öfter die Erfahrung, nicht mehr richtig verstanden zu werden: Zum Beispiel sieht das Publikum in seinem Anfang des Jahres am Schauspielhaus Zürich uraufgeführten Stück *Biografie: Ein Spiel* eher einen Rückzug ins Private als einen Aufbruch zu neuen dramatischen Ausdrucksweisen. Dies verunsichert den nach wie vor extrem erfolgreichen Frisch, stellt für ihn aber kein echtes Problem dar. Viel beunruhigender scheint ihm hingegen die herbstliche «Revolte» im Suhrkamp Verlag, dem er seit 1950 eng verbunden ist und als dessen prominentester lebender Autor er spätestens seit dem Tod Hermann Hesses gilt.¹

Für die deutschsprachige Literatur und besonders für den von Siegfried Unseld geleiteten Suhrkamp Verlag ist Max Frisch eine Instanz, eine Marke. Jede seiner Wortmeldungen hat ein enormes Echo. Davon ist Jürgen Habermas noch weit entfernt. An den Universitäten wird über ihn zwar hitzig diskutiert, besonders in Frankfurt, doch die ganz große Karriere und der internationale Durchbruch stehen ihm noch bevor. Erst seit kurzem ist Habermas bei Unseld unter Vertrag: Zusammen mit Hans Blumenberg, Jacob Taubes und Dieter Henrich verantwortet er die noch junge Reihe *Theorie*, in der mit *Erkenntnis und Interesse* 1968 sein erstes maßgebliches Werk bei Suhrkamp erscheint; hinzu kommt *Technik und Wissenschaft als <Ideologie>* als Band 287 der *edition suhrkamp*.

Max Frisch nimmt diese Bücher mit *Interesse* auf, obwohl sie ihm beide aus einer, wie er Habermas gesteht, fremden «Arena der Diskussion» zu stammen scheinen. Gar nicht fremd, sondern sehr sympathisch

ist ihm hingegen der «Herr Professor» selbst, den er im Dezember 1968 noch formvollendet anspricht, allerdings schon bald zu seinen Freunden zählen wird. Ahnt Frisch bereits, dass auch Habermas in den folgenden Jahrzehnten für die vielbeschworene Suhrkamp-Kultur zu einer Schlüsselfigur werden wird?

Zumindest teilt Frisch mit Habermas jetzt schon eine Erfahrung, die sie beide überrascht: Für beide ist es ungewohnt, plötzlich als Teil des Establishments wahrgenommen zu werden, als Vertreter jener «Bewußtseins-Industrie», die besonders im Umfeld ihres Verlagskollegen Hans Magnus Enzensberger harsch in der Kritik steht.² Absichtslos rücken Frisch und Habermas immer mehr in die Mitte des politischen Spektrums. Irritierend und neu ist dabei für sie, nicht mehr nur von rechts attackiert zu werden, sondern jetzt auch von links.

Für Frisch kommt erschwerend hinzu, dass die Rebellion der Jüngeren mit existenziellen Angriffen auf die Rolle des Schriftstellers an sich einhergeht. Dass das Drama *Biografie: Ein Spiel* zurückhaltender aufgenommen wird als seine frühen Erfolgsstücke, ist das eine. Viel schwerer wiegt die Debatte über den sogenannten Tod der Literatur, der Enzensbergers populäre Zeitschrift *Kursbuch* ein ganzes Heft widmet: «Kultur Revolution Literatur» lautet die Headline, unter der auch die Suhrkamp-Mitarbeiter Walter Boehlich und Karl Magnus Michel einen roten Teppich für den Abschied von der Belletristik ausrollen, dekoriert mit Gedichten von Ingeborg Bachmann, F.C.Delius, Heiner Bastian und Mao Tse-tung.³

Im Zeichen des politischen Aufbruchs haben sogar Kitsch und Propaganda wieder Konjunktur, während man Literatur als Medium der Erkenntnis, so wie Frisch sie versteht, nicht mehr sehr ernst nimmt. Neben der «Theorie» mit ihren Orientierungsversprechen scheint für Dichtung kein Platz mehr. Dass ihr der unmittelbare Nutzen, der Zweck fehlt, gilt von einem Tag auf den anderen nicht mehr als Vorzug, sondern als Makel: als Zeichen bourgeoiser Dekadenz, und das sogar innerhalb des Suhrkamp Verlags. Vor diesem Hintergrund ist Frisch jene «Sprache der So-

Sehr verehrter Herr Professor Habermas,

Ihre freundliche Widmung traf ein, als ich gerade ERKENNTNIS UND INTERESSE las. Dabei fehlen mir allerdings viele Voraussetzungen, das ist peinigend; oft bleibe ich mit Staunen auf der Strecke, abgehängt, was ich nie Ihnen als dem Verfasser verarge. So viel sehe ich immerhin: da sind Fragen, die, wenn ich sie "artikulieren" könnte, auch meine wären. Dazwischen habe ich auf den edition-Band gewechselt; der trifft mich genau im Moment, da ich, in einem Vorwort, allzu leichtfertig von "ideologie-freier" Wissenschaft schrieb, allerdings auch schon ein Fragezeichen an den Rand setzte.

Was Hänschen nicht lernt usw., dazu gehört für mich unter viel anderem auch die Sprache der Soziologie, da kann ich nur noch auf der Hut sein, dass ich sie nicht durch flinke gelehrige Annahme für mich zu einem Jargon mache; denn mehr wäre es ja dann, wenn ich sie brauchte, nicht. So verfolge ich denn Ihr Denken mehr wie einer, der über den Zaun lehnt, ohne die Arena der Diskussion betreten zu können, schweigsam, fasziniert und nicht immer ganz im Bild, immerhin in seiner eignen Sprache gründlich verunsichert; irgendetwas muss er also doch verstanden haben. Aber, wie gesagt, nicht genug, um kritisch antreten zu können (was möglich ist, wenn ich etwa Tolstoi lese).

Zur Verlags-Revolt und ihrem, wie mir scheint, eher kläglichen Ausgang möchte ich im Augenblick nichts mehr sagen, nur eben dies: ich bin sehr froh, dass Sie unsern Siegfried Unseld beraten. Ich versuch's in meiner Art, nicht eben erfolgreich; da ich nicht rational-kritisch

ziologie» mit ihrem Duktus vermeintlicher Objektivität, über die er in seinem Brief an Habermas nachdenkt, mehr als suspekt. Denn sie wird nicht nur von dem bewunderten Verlagskollegen glänzend beherrscht, sondern ebenso von den jugendlichen Revolutionären, die an den Toren der Theater und Verlage rütteln.

Was das in der Praxis bedeutet, hat Frisch auf den zurückliegenden Frankfurter Buchmessen erfahren, die ein öffentlichkeitswirksames Nachspiel innerhalb seines Verlags hatten: Zwischen dem konservativen Börsenverein des Deutschen Buchhandels und Protesten des SDS war Siegfried Unseld als bürgerlicher Verleger linker Theoretiker selbst in die Schusslinie geraten. Eine Gruppe von Suhrkamp-Lektoren, darunter Walter Boehlich und Karl Markus Michel, forderte eine «Lektoratsverfassung». Im Raum stand ein radikales Modell betrieblicher Mitbestimmung, durch das der Handlungsspielraum des Verlegers und Eigentümers unzumutbar eingeengt worden wäre.⁴ Für den Suhrkamp Verlag stellte dies eine Zerreißprobe dar. Unseld wählte als Chef den Weg der Diplomatie. Unterstützung gegen die aufmüpfigen Lektoren erhoffte er sich vor allem von Frisch und Habermas. Glaubt man dem Büchner-Preisträger Hans Erich Nossack, der sich genau wie Frisch gern in der Rolle des Zaungastes sah, war es allerdings eher Martin Walser, dem es am Ende gelang, die verhärteten Fronten zu durchbrechen: und zwar als «Freund Unselds und oft gegen Unseld», wie Nossack in seinem Tagebuch festhielt, was sich in diesem Fall als geschickter Schachzug erwiesen habe.⁵

- 1 Zur frühen Zusammenarbeit von Max Frisch und Peter Suhrkamp und deren großen gemeinsamen Erfolgen vgl. Jan Bürger: Max Frisch: Das Tagebuch [Marbacher Magazin 133], Marbach a. N. 2011; Julian Schütt: Max Frisch. Biographie eines Aufstiegs, Berlin 2011.
- 2 Enzensberger verwendet den Begriff schon seit den frühen 60er Jahren; erklärtermaßen findet er ihn durch die Lektüre der «Dialektik der Aufklärung» von Horkheimer und Adorno in der Ausgabe von 1947; vgl. Hans Magnus Enzensberger: «Bewußtseins-Industrie», in ders.: «Einzelheiten», Frankfurt/M. 1962, S. 7–15 sowie S. 69.

- 3 Vgl. Kursbuch 15, November 1968, hg. von Hans Magnus Enzensberger im Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M.
- 4 Vgl. Walter Boehlich, Karlheinz Braun, Klaus Reichert und Urs Widmer: Chronik der Lektoren. Von Suhrkamp zum Verlag der Autoren, Frankfurt/M. 2011.
- 5 Hierzu ausführlich: Siegfried Unseld: Chronik 1970. Mit der Chroniken Buchmesse 1967, Buchmesse 1968 und der Chronik eines Konflikts 1968, hg. von Raimund Fellingner, Berlin 2010, S. 7–96. Das Zitat von Hans Erich Nossack findet sich hier in den Anmerkungen zu S. 26; es folgt der Edition von dessen im DLA Marbach archivierten Tagebüchern, hg. von Gabriele Söhling, Frankfurt/M. 1997, Band 2, S. 952.

Susann Witt-Stahl

Linksfaschismus

Erich Fried versucht einen Bundesgenossen
gegen sich selbst zu gewinnen

1967 ging in der Bonner Republik «das Gespenst des Linksfaschismus» um. Das meinten APO-Studenten der Universität Frankfurt – und zwar ironisch, nachdem sie von höchster Instanz mit dem F-Wort belegt worden waren. Einige Monate vorher hatte der Dichter Erich Fried gegen die Verwendung des «Linksfaschismus»-Begriffs protestiert; damit würden wesentliche historische «Tatsachen verschleiert» und die «herumspukende Gleichsetzung» von Kommunismus mit dem Nazi-Terror konsensfähig gemacht, so eine Befürchtung, die er am 12. Juli aus London in einem energischen Einspruch gegen Jürgen Habermas adressiert hatte.¹

Warum ausgerechnet gegen einen Kritische-Theorie-Impulsgeber der APO? Die Gründe finden sich in den Ereignissen nach dem 2. Juni, als der Student Benno Ohnesorg durch eine Polizeikugel getötet worden

war: Eine Woche später hatte Rudi Dutschke auf einem Kongress des SDS in Hannover direkte Aktionen gegen die übermächtige Staatsgewalt zur Diskussion gestellt. Jürgen Habermas, der sich zunächst mit den Studenten solidarisiert hatte, bescheinigte Dutschke daraufhin, «eine voluntaristische Ideologie entwickelt» zu haben, «die man im Jahr 1848 utopischen Sozialismus genannt», unter den gegebenen Umständen jedoch ««linken Faschismus» nennen muss».

Habermas' Vorhaltung fand ein Echo im konservativen Milieu und löste im linken Diskurs der Bonner Republik eine Eruption aus. So in einem von Wolfgang Abendroth, der Habermas' Habilitation in Marburg noch beschirmt hatte, und Oskar Negt herausgegebenen Band *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Er habe sich mit seiner Kritik direkt an ihn selbst gewandt, weil er «entsetzt» gewesen sei und vor einen Missbrauch des Wortes «Linksfaschismus» durch Rechte warnen wollte, erinnerte Fried sich 1985 im Rückblick. Habermas hatte Fried's Bedenken in einem Antwortschreiben vom 26. Juli 1967 zurückgewiesen: Er habe den Begriff lediglich in einem «klar hypothetischen Zusammenhang» für den Fall gebraucht, dass die APO in einer «nichtrevolutionären Situation die Grenze zwischen demonstrativer und gewaltsamer Provokation überschreiten sollte».²

Das war nur ein Punkt, an dem sich die Geister des schließlich doch auf dem Boden der BRD stehenden linksliberalen Philosophen Habermas und des linksradikalen Dichters Fried schieden. Letzterer avancierte damals – als ehemals vom Nazi-Regime verfolgter Jude, mittlerweile auch Marxist – zu einer Ersatzvaterfigur von außerparlamentarischen Linken, die ihren Eltern nach dem Krieg nicht mehr über den Weg trauen wollten. Auch wenn er als Dialektiker nicht mit Kritik an «Dutschke und den anderen Wirrköpfen» sparte, deren mangelnde gesellschaftliche Anbindung an das «Proletariat» er klar sah – betonte Fried auch, dass der Voluntarismusvorwurf als (Totschlag-)Argument gegen jegliche revolutionäre Organisation fungiert. Auf diese Weise betoniere man sich in der «nichtrevolutionären Situation» ein und könne nur zur Affirma-

tion der Verhältnisse in der BRD beitragen, die, wie er in seiner Rede auf dem Vietnamkongress 1968 sagte, immer noch vom «reichen Kapital» zehrten, das Hitler mit seinem Klassenverbot hinterlassen hatte.

Dass Habermas später seine «Linksfaschismus»-Rhetorik selbstkritisch als «Überreaktion» bezeichnet und korrigiert hat, sollte nicht unerwähnt bleiben. Es ändert aber nichts daran, dass er zumindest in der aufgeheizten Stimmung des Sommers 1967 als Kronzeuge gegen eine wie auch immer invalide revolutionäre Linke einem Ideologem zu einer «antifaschistischen» Aura verholfen und von einem Axiom marxistischer Faschismusforschung abgelenkt hat, mit der sein Frankfurter Assistent Oskar Negt ihn schon 1968 konfrontiert hatte: Der Faschismus entstehe im Zentrum der kapitalistischen Gesellschaft und sei an der Macht eine Form bürgerlicher Herrschaft. Dass Habermas sich von dieser Position verabschiedet hat, war zumindest objektiv richtungsweisend für seinen Werdegang in der Berliner Republik: Er hat der Kritischen Theorie endgültig den Marxismus ausgetrieben und sie zur Staatsräson gebracht.

- 1 Erich Fried an Jürgen Habermas, 12. Juli 1967, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60. ©Erich Fried, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin.
- 2 Jürgen Habermas an Erich Fried, 26. Juli 1967, Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.

THE BRITISH BROADCASTING CORPORATION

HEAD OFFICE: BROADCASTING HOUSE, LONDON, W.1

BUSH HOUSE, STRAND, LONDON, W.C.2

TELEGRAMS: BROADCASTS LONDON TELEX ★ CABLES: BROADCASTS LONDON-W1 ★ TELEX: 22182

TELEPHONE: COVENT GARDEN 3456

(Privatadresse: Erich Fried,
29 Chambers Lane,
London, N.W. 10)

12. Juli 1967.

Lieber, verehrter Professor Habermas,

eigentlich muss ich allen Mut zusammennehmen, denn was ich Ihnen schreiben will, könnte einem vielleicht nur ein guter Freund schreiben, nicht jemand, der erst einmal Gelegenheit hatte, Sie zu sprechen.

Dennoch hoffe ich, dass Sie mir diese Zeilen nicht übelnehmen werden. Ich schreibe auch nicht leichten Herzens und habe mich erst nach vielen Gesprächen in Dänemark, in England und in der Bundesrepublik dazu entschlossen, wobei ich feststellte, dass die verschiedensten Menschen, z.B. auch Ingeborg Bachmann oder der englische Pastor Paul Östreicher, ähnlich denken wie ich.

Es handelt sich um Ihre Worte vom linken Faschismus, und obwohl wir uns alle darüber im klaren sind, dass Sie diese Worte niemals gebraucht hätten, wenn Sie nicht durch unqualifizierbare Vorschläge und unqualifizierbares Verhalten provoziert worden wären, halte ich - ebenso wie die meisten, mit denen ich gesprochen habe - diese Worte doch für ein Unglück.

Ich würde mich entweder nicht trauen oder würde es auch für nutzlos halten, Ihnen das zu sagen und an diese Mitteilung gar noch Vorschläge zu knüpfen, wenn ich nicht wüsste, wer Sie sind, wie sehr Sie sich immer exponiert haben. Nur das gibt mir die Hoffnung, Sie in diesem Fall als Bundesgenossen gegen sich selbst gewinnen zu können. Bundesgenossen ist dabei eigentlich schon ein ganz falsches Wort, denn es liegt mir fern, irgendwen veranlassen zu wollen, gegen Sie anzukämpfen. Ich glaube, jedem Einzelnen von uns ist es schon geschehen, dass wir im Zorn irgendetwas gesagt haben, was deshalb schief ankam, weil es in ein gesellschaftlich vorgeformtes Vokabular passt, gegen das wir sonst ankämpfen.

Karl-Siegbert Rehberg

Der Nothelfer

Helmut Schelsky spielt über Bande

Bruchlos fast hatte sich – wie viele Menschen nach dem Zusammenbruch des Hitlerreichs – der damals 33jährige Soziologe Helmut Schelsky, der 1929 dem mit der Jugendbewegung verbundenen NS-Schülerbund beigetreten war und wenige Wochen vor dem Kriegsende einen nicht mehr realisierbaren Ruf an die «Reichsuniversität Straßburg» erhalten hatte, in die neuen Verhältnisse der Besatzungszonen und dann der Bundesrepublik Deutschland eingepasst. Während er den Suchdienst des Roten Kreuzes aufbaute, hatte der ehemalige Philosoph sich gemeinsam mit Arnold Gehlen in einem Crashkurs in der Karlsruher *American Library* sofort amerikanische Literatur zur Soziologie und Ethnologie angeeignet und verfügte damit über Kenntnisse der nun als bestimmend geltenden Sozialwissenschaften (anders als dies – bitter genug – für viele der ins Exil gezwungenen Fachvertreter galt). Das brachte ihm bereits 1948 einen Ruf an die Akademie für Gemeinwirtschaft ein – es folgten Ordinariate an der Universität Hamburg und in Münster (von dort aus leitete er die Sozialforschungsstelle Dortmund, das neue empirische Mekka, an das auch Jürgen Habermas in den fünfziger Jahren anzudocken versuchte). 1970 wurde er Gründungsrektor der Universität Bielefeld, wo er die bis dato einzige Fakultät für Soziologie in Deutschland schuf.

Bekannt machten ihn seine zeitgemäßen Buchtitel: *Die Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart* (1953), in der er die «nivellierte Mittelstandsgesellschaft» erfand, oder die *Die skeptische Generation* (1957). Mit seinem *rororo*-Bändchen über die *Soziologie der Sexualität* (1956) wurde er zum Bestsellerautor. Sein scharfer Blick auf soziologische Probleme führte zu treffsicheren Analysen, von denen die wichtigsten in dem Sammelband *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (1965) nachzulesen sind. Vor allem

avancierte der Erfolgssoziologe Schelsky zum führenden Wissenschaftsmanager und war politisch gefragt wie kein anderer Fachkollege – er erzählte mir stolz, dass alle, damals drei Parteien ihm ein Bundestagsmandat angeboten hätten.

Aber er brauchte Bündnispartner auch in der Wissenschaft, versuchte es mit René König, der alle Ex-NSDAP-Mitglieder, vor allem Arnold Gehlen, – ein wenig selbstgefällig – verabscheute; jedoch, weil er die «Frankfurter» kaum weniger schlimm fand, eine begrenzte Kooperation gleichwohl nicht ablehnte. In Frankfurt waren Max Horkheimer und Theodor W. Adorno keine Ansprechpartner, wohl aber der junge Jürgen Habermas. Der hatte in Bonn bei Erich Rothacker – mit Schelsky aus «alten Zeiten» bekannt – studiert und zeigte sich ebenfalls an einer empirischen Erforschung der neuen Gesellschaftsentwicklungen interessiert; so nahm Habermas, der darüber auch in der *FAZ* berichtete, an einem von Schelsky 1955 in Hamburg organisierten und folgenreichen Arbeitstreffen zur Entwicklung der Industriosozologie teil, aus dem die Gründung der ersten Arbeitsgemeinschaft (später Sektion) der DGS wurde.

Schelsky, ein Pluralist aus Leidenschaft, sah in der Studentenbewegung zunächst keineswegs einen kulturellen und politischen Niedergang, sondern «das in die Aktualisierung überführte geistige Erbe der Jugendbewegung». Dieses halb einverständige Urteil Schelskys über die 68er sollte sich allerdings ändern.

Bei aller politischen und mehr noch theoretischen Ferne blieb Habermas für Schelsky wichtig. Er schätzte dessen Interesse an der Philosophischen Anthropologie – Habermas bekannte mir einmal, dass in seiner Studienzeit Gehlens *Der Mensch* eines der für ihn wichtigsten Bücher gewesen sei. Im Schelsky-Nachlass findet sich ein mit «Ein sehnsüchtiges Verhältnis zur Wirklichkeit» überschriebens, 12seitiges undatiertes Manuskript einer «Auseinandersetzung» mit dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit* und Habermas' Methode einer «Reflexionsdemonstration», welche «Denkfortschritte» ermögliche.

Habermas blieb auch später eine Größe, mit der

man zu rechnen und dessen Werkproduktivität man sich anzueignen hatte. Anders sah dies Schelskys älterer Freund Gehlen, der mich als seinen Studenten fragte, ob ich Habermas' Schriften verstünde. Als ich gerade begann, dessen Forschungsprogramm zu erklären, unterbrach er mich: «Den kann man gar nicht verstehen». Umgekehrt fragte Habermas mich, ob ich verstehe, warum Gehlen ihn kaum beachtete, wenn er Adorno in der Universität besuchte – man konnte es sich denken.

Schelsky schonte Habermas in seiner aufgeregten Abrechnung *Die Arbeit tun die Anderen* über die vermeintliche «Priesterschaft» der Linksintellektuellen in auffälliger Weise, obwohl er in diesem durchaus auch einen der «Kirchenväter der sozialen Heilslehre» sah. Dabei war Habermas – zuvor der «Formaldemokratie» und dem Parlamentarismus doch auch skeptisch gegenüberstehend – noch lange nicht zum Oberpriester der bundesrepublikanischer Rechtsstaatlichkeit geworden. Gleichwohl kühlte Schelsky sein Mütchen lieber am braven und tapferen Heinrich Böll oder am Utopie-Visionär Ernst Bloch sowie vielen anderen intellektuellen Leicht- und Mittelgewichten. Schon in seiner, an der Ostfront verfassten Habilitationsschrift über Thomas Hobbes teilte er dessen Verurteilung derjenigen Gebildeten, die «den Staat für schlecht regiert [halten], der nicht nach ihrem Wunsch regiert wird, und [die] infolgedessen mehr als andere zum Umsturz geneigt» seien.¹ Paradoxerweise hat der Nietzscheaner Alfred Bäumler als Reichsamtsleiter im Amt Rosenberg am 7. August 1940 noch festgestellt, Schelsky sei ein «völlig zuchtloser, wildwuchernder Intellekt», was sich auch auf «das weltanschauliche Gebiet erstreckt».²

Eine zum Verrat mutierte Kritik

Jürgen Habermas hatte Gehlens letztes Buch *Moral und Hypermoral* (1969) im *Merkur* scharf kritisiert und deren Autor als «aus dem Tritt geratenen Rechtsintellektuellen» gebrandmarkt.³ Am 17. Juni 1970 sandte Schelsky atemlos aus seinem französischen Urlaubsort eine noch weitaus radikalere Kritik in zwei

vielfältig wortgleichen Briefen zugleich an Habermas (als «Nothelfer») und an seinen langjährigen Weggenossen Gehlen, dem er andeutete, dass damit ihre Freundschaft ein Ende haben könne.⁴ Es ist das exzessive Dokument einer rasenden Abrechnung – fünf Seiten in Maschinenschrift auf engen Zeilen durchschossen. Kaum wird man sich wundern, dass dieses Schreiben ohne Antwort blieb. Besonders bitter war für Gehlen das Urteil, lediglich eine «direkte Herrschaftsphilosophie» für die «Starken und Eroberer» geschrieben zu haben. Im Blick auf die gemeinsame NS-Vergangenheit hieß es: «Du philosophierst über Staats-Ethos, als ob es die ganze Gesinnungsradikalisierung des staatlichen Dienens, Führens und Gehorchens in unserem Leben nie gegeben habe». Gehlens Duktus könnten sich «weltpolitisch vielleicht Mao, die US-amerikanischen oder sowjetischen Falken» leisten, «aber eben nicht ein westdeutscher Professor 1970». Noch kränkender wirkte vielleicht der Vorwurf der «höchsttrichterlichen <Schlüsselattitüde> eines Nietzscheanismus der Überstärke», welche nur Laien und Journalisten ansprechen könne, die allein «im Medium der Formulierungsbrillanz urteilten».⁵ Als ich, der von diesem Endspiel einer Freundschaft nichts wusste, Gehlen 1974 berichtete, dass ich dem Dekan der Philosophischen Fakultät der RWTH Aachen vorgeschlagen hatte, Schelsky als Festredner zu seinem 70. Geburtstag einzuladen, sagte er schroff und ohne jede Erklärung: «So jemandem stellt man den Stuhl vor die Tür!»

Abgesehen davon, dass Schelsky in vielem recht hatte – Gehlen selbst hielt sein letztes Buch für wenig gelungen – fragt man sich, was ihn zu dieser, nach Gehlens Tod von ihm so bitter bereuten Schärfe getrieben hatte. Sicher, wie er selbst anmerkte, befeuerte die zunehmende Verachtung Gehlens für Schelskys Erfolge in der Bundesrepublik die eigene Frustration. Seine Einlassung mit der Politik betrieb er in einem Staat, den Gehlen ja unter der Pax Americana derart aufgelöst sah, wie es Athen nach den Peloponnesischen Kriegen im Jahre 404 v. Chr. gewesen war: Dort hätten die Philosophen geherrscht wie nun die (Links-)Intellektuellen in der BRD.

Lieber Herr Habermas !

Mein vorgezogener Urlaub in Frankreich erlaubt mir, ausführliche Briefe zu schreiben; Sie sind einer der Leidtragenden. Ich habe Ihnen ja schon in meinem mehr offiziellen Brief über eine gemeinsame Arbeitsgemeinschaft im ZIP in Bielefeld angekündigt, daß ich Ihnen noch einmal zu Ihrer Besprechung der "Ethik" Gehlen schreiben werde; es wird, wie ich fürchte, ein exzessiver Brief, da ich meine ausführliche Beschäftigung mit Gehlens Buch kaum als Besprechung loswerden kann. Mein Anspruch, daß Sie so ausführliche Briefe lesen sollen, beruht nicht nur darin, daß ich in diesem Semester mich ausführlich mit "Habermas" lehrend beschäftige - was bei lebenden Autoren immer das Rechtfertigungsbedürfnis wachruft, es nicht nur den Studenten, sondern auch ihm selbst zu sagen -, sondern leitet sich auch aus einer doppelten Provokation Ihrerseits ab: Wer exzessive Kommunikation auf sein Papier geschrieben hat, darf sich nicht wundern, wenn er beim Wort genommen wird, "obwohl er gar nicht muß" oder will. Außerdem befinde ich mich in einer für mich noch nicht ausgetragenen Zustimmung und Ablehnung zu und von beiden Autoren; da ich Gehlen einen ähnlichen Brief schreibe, wenn auch mit viel persönlicheren Einwänden, scheint es mir recht und billig, Sie auch mit meiner Zustimmung und Kritik zu belästigen. Als Entschuldigung kann ich nur anführen, daß ich "Gegenseitigkeit" zwar für die entscheidende Grundlage des Rechts, keineswegs aber als die moralische Basis der Kommunikation ansehe (wo bei wir schon bei einer, in diesem Falle Sie aber entlastenden Kritik Ihrer Kommunikationstheorie angelangt wären).

Zunächst möchte ich Ihnen meine Zustimmung zu der soziologischen Kritik der zentralen These Gehlens, Humanitarismus sei erweiterte Familienethik, aussprechen. Soziologisch ist nicht nur diese These Gehlens, sondern auch die anderen soziologischen Aussagen Gehlens in diesem Buche von ~~seiner~~ nicht zu Ende gedachten Position, die bei ihm nur durch die Überwältigung seines wissenschaftlich-soziologischen Urteils durch die bewußte und überforderte politische Absicht des Buches zu erklären sich. Die von Ihnen vertretene Auffassung, daß einerseits Gehlen nur die Binnenmoral der Familie aufgreift, ihre Außenbeziehung aber unterschlägt, andererseits die historische Abfolge von Familienethik oder Sippenethik und Staatsethik, also einen der großen klassischen Konflikte der frühen europäischen Kultur, biologisch-anthropologisch nivelliert, d.h. enthistorisiert, halte ich für richtig. Der These von der "Erweiterung" der Sippen- oder Familienethik kann man zunächst zustimmen, insofern damit ein historisches Vorher und Nachher, Früher oder Später, gesetzt ist; für Gehlen ist diese "Erweiterung" primär unberechtigt oder gar Verfall; Ihre These der "Abstraktionserhöhung" der Ethik, auch eine "Erweiterungstheorie", ist die sachlich richtigere, weil sie mehr erklärt. Sie hat auch die Tradition des wissenschaftlichen Denkens über Ethik in den letzten Jahrhunderten hinter sich.

Aber: So richtig die geschichtliche Abfolge von Familie und Staat ist, so offensichtlich Binnen- und Außenmoral der Familie von Gehlen übersehen sind, so verfehlen Sie doch darauf hinzuweisen, daß auch die Binnenstruktur der Familie oder Sippe von Gehlen einseitig interpretiert worden ist und übersehen die daraus folgenden erheblichen Konsequenzen. Familie ist auch nach Innen ein vertikaler und ein horizontaler Verband: das hierarchische Eltern-Kind-Verhältnis (Vater-Sohn) wird gekreuzt von dem auf Gleichheit beruhendem Brüder-Verhältnis. Beide Komponenten der Familien- oder Sippen-Binnenstruktur sind "erweitert" bzw. "abstrahiert" worden. Gehlens Ansicht läßt sich nur auf eine Verbreiterung des "Bruder-Schwester-Verhältnisses", d.h. auf die Harmonie unter familiär Gleichen, stützen; die "Brüderlichkeit", die "Gleichheit" der staats- und menschheitlichen politischen Parolen hat diese familiäre Wurzel. Die Vater-Sohn- oder Eltern-Kind-Beziehung ist aber gleichfalls in das Staatsverhältnis übertragen worden: Schutz und Gehorsam sind bei Hobbes und bei Riehl erkannt, unaufhebbare Grundphänomene des Sozialen, insbes. der Staatlichkeit.

Ein entscheidender Faktor blieb Schelskys Suche nach einer eigenständigen wissenschaftlichen Genealogie, die ihn zu einer Aufwertung von Hans Freyer brachte, weshalb er auch eine 1982 von mir in Aachen veranstaltete Tagung mit wichtigen Zeitzeugen zur «Leipziger Schule» angeregt hatte. Schelsky erwartete, aus dieser Schulverbindung glanzvoller hervorzutreten und endlich aus dem Schatten Gehlens herauszutreten. Zu großen Gesten war Schelsky immer wieder fähig: Als sich abzeichnete, dass er 1959 beim 14. Deutschen Soziologentag in Berlin nicht zum Vorsitzenden der DGS gewählt werden würde, blieb er dieser Veranstaltung fern und schrieb das polemische Buch *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, in dem er behauptete, die «Melodien» der Soziologie hätten schon vor der Machtübergabe an Hitler «ausgespielt».

Die größte Aufmerksamkeit konnte er am Ende aber darin finden, dass er mit seiner eigenen Emeritierung als «Anti-Soziologe» die ganze Disziplin in den Ruhestand schicken wollte. Trocken kommentierte Niklas Luhmann den «tragischen Fall» seines Karriere-Protectors Schelsky: «Was blieb, war Polemik.»⁶

- 1 Zit. nach: Helmut Schelsky: Thomas Hobbes. Eine politische Lehre. Neuauflage, Berlin 1981, S. 429f.
- 2 Seiten-Anmerkung Bundesarchiv Koblenz, NS 15/227, Bl. 103 u. 136.
- 3 Jürgen Habermas: Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik, in: Merkur, Nr. 264, April 1970, S. 313–327, hier S. 314.
- 4 Helmut Schelsky an Jürgen Habermas, 17.6.1970, Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60. Habermas schrieb am 9. Juli 1970 an Schelsky, dass dieser seine eigene Kritik «mit neuen Gesichtspunkten und Scharfsinn» überboten habe. Mit Dank des Verfassers an Jürgen Habermas für eine Kopie.
- 5 Vgl. Karl-Siegbert Rehberg: Inspirierende und misslingende Spannungsbalancen. Institutionen bei Helmut Schelsky und Arnold Gehlen, in: Rechtstheorie. Beiheft 22, Berlin 2017, S. 219–242, hier: S. 239.
- 6 Niklas Luhmann: Was ist der Fall? Und was steckt dahinter? Die zwei Soziologien und die Gesellschaftstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie (1993), S. 245–260, hier: 252, Fn. 12.

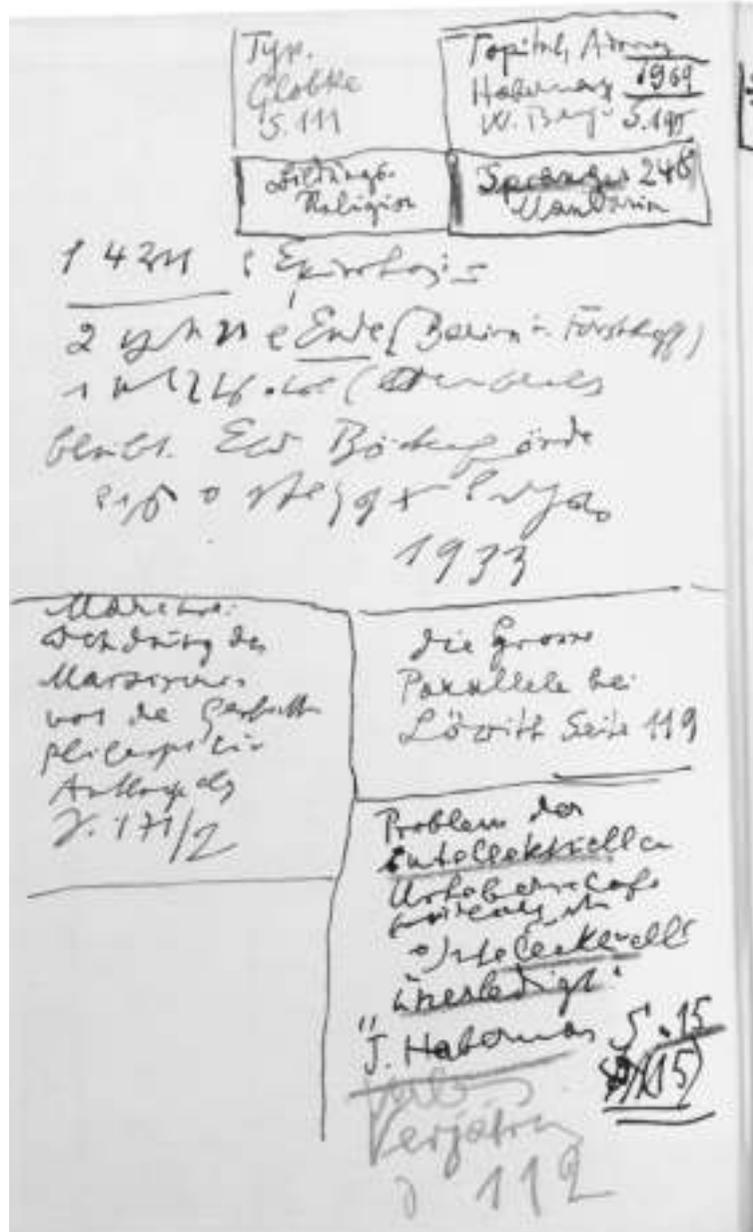
Florian Meinel

Zur Lage der Profile

Carl Schmitt zeichnet Fronten

In der Einleitung «Wozu noch Philosophie?» zu den *Philosophisch-politischen Profilen* (1971) bemerkt Jürgen Habermas über die Fixierung der Nachkriegsphilosophie auf den Faschismus, die «Gewalt dieses objektiven Vorgangs» habe alle Lager polarisiert: das der Exilierten ebenso wie das der inneren Emigranten und der «intellektuellen Vorreiter oder temporären Nothelfer des Regimes wie Heidegger, Freyer und Gehlen.» Freilich, so fährt Habermas fort, «hätte diese biographische Hypothek ihr Gewicht nicht über zwei Jahrzehnte behalten können, wenn nicht das Problem der mittelbaren intellektuellen Urheber-schaft politischer Verbrechen [...] bestanden hätte und als systematische Frage doch zugleich unerledigt geblieben wäre.»¹

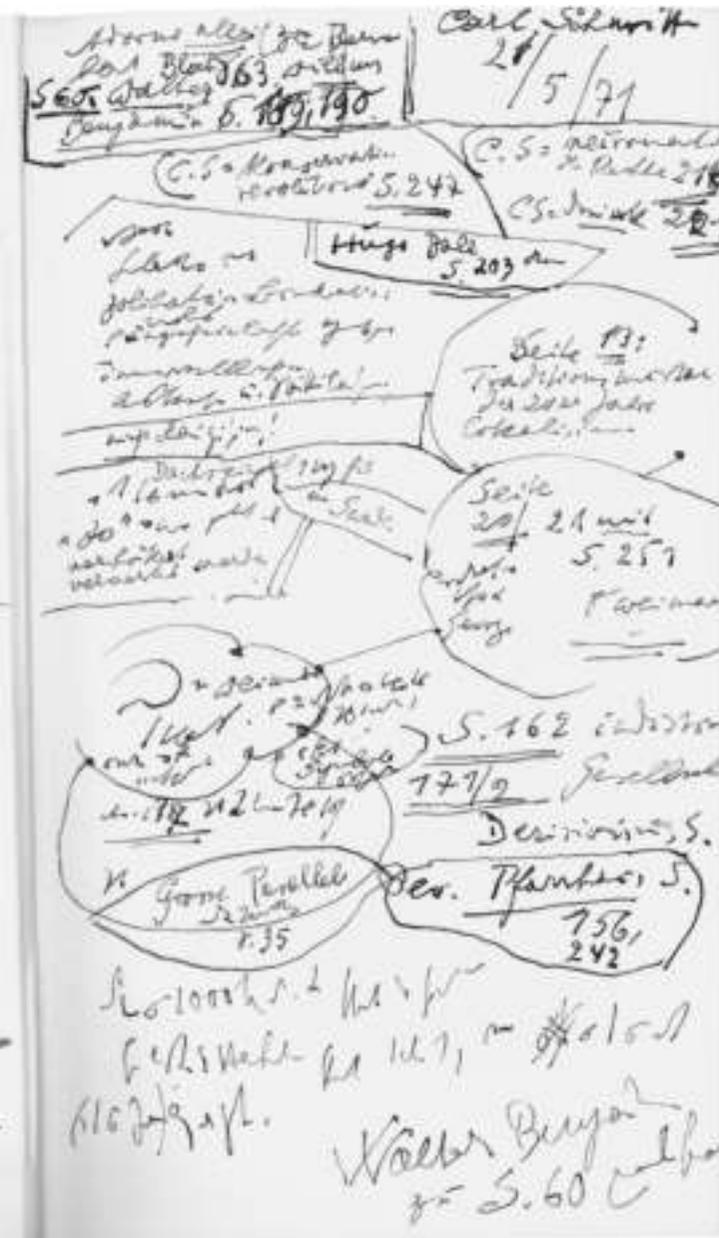
Carl Schmitt, bei Habermas an dieser Stelle nicht genannter «Vorreiter und Nothelfer», notierte sich diese Bemerkung mit mehrfachen Unterstreichungen in sein Exemplar der *Profile*. Er hatte den Band, der so intensive Lesespuren trägt wie kein anderer Habermas-Titel aus seiner Bibliothek, von Gerd Giesler bekommen, dem jungen, aus Plettenberg stammenden Prokuristen des Verlags Chemie, und nahm ihn nach dem Besitzeintrag am 21. Mai 1971 zur Hand. Die systematische Frage der politischen Verbrechen war zugleich eine staatsrechtliche, wie die Bleistiftnotiz «Verlängerung/Verjährung S. 112» zeigt, die sich auf den Wiederabdruck von Habermas' ZEIT-Artikel von 1966 zur Bundestagsdebatte um die Verjährung der NS-Morde und die Frage der Kollektivschuld bezieht. Zu dem von Habermas erwähnten Appell Karl Jaspers' zur Schuldfrage notiert Schmitts Bleistift auf der folgenden Seite noch: «J'en appelle / An wen, mein «Freund?» Von der Vergangenheit / an die Zukunft / Gegenwart / gegen die Verlängerung / der Verjährung».



Carl Schmitt war wie viele durch die Heidegger-Rezension im Sommer 1953 auf den «Heldenjüngling»² Habermas aufmerksam geworden und hatte sich schon in seinen Tagebüchern zu einer spöttischen Reflexion auf den Vornamen Jürgen hinreißen lassen.³ Die Anleihen des *Strukturwandels der Öffentlichkeit* bei seiner Parlamentarismuskritik hatte er verzeichnet, lange bevor das Thema «Carl Schmitt und die Frankfurter Schule» zum Aufreger in politologischen Seminaren wurde. Schließlich hatte Habermas schon 1960 im *Merkur* Reinhart Koselleck und Hanno Kesting kurzerhand zu Sprachrohren einer Nachkriegsge-

sellschaftsphilosophie Schmitts erklärt,⁴ der nun seine eigenen Auftritte in den *Profilen* sorgsam protokollierte: als «konservativ-revolutionär», dann als «Neoromantiker der Rechten» und schließlich im «CS-Dreieck» Gehlen – Schmitt – Lorenz.

So wird Schmitt, so viel geben die Notizen im Kästchen-Stil auf der Umschlaginnenseite her, auch die *Profile* als «Lagebestimmung» gelesen haben. Adorno. Walter Benjamin. Karl Löwith. Herbert Marcuse. Eduard Spranger und die deutschen Mandarine. Und dann der «Typ Globke»; die industrielle Gesellschaft. Marxismus und philosophische Anthropologie. Ha-



Carl Schmitts Exemplar von Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile, Frankfurt: Suhrkamp 1971; Landesarchiv NRW, Abteilung Rheinland, RW265-27526, vorderer Vorsatz.

bermas' Unternehmen, die philosophische Szene in der Bundesrepublik im «Traditionsmuster der 20er Jahre zu lokalisieren» und diese Traditionen dadurch zugleich aufzuheben, könnte den Staatsrechtler aus Plettenberg auch deswegen so beschäftigt haben, weil sie den Ort seines Denkens politisch in der Vorgeschichte der Katastrophe zu fixieren beanspruchte. Hat das polemische Denken in konkreten Lagen selbst einen historischen Ort? Der alte Carl Schmitt und der junge Jürgen Habermas sahen das jedenfalls wechselseitig voneinander so.

- 1 Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M.1971, S. 15.
- 2 Carl Schmitt/Ernst Forsthoff: Briefwechsel 1926–1974, Berlin 2007, S. 97.
- 3 Carl Schmitt: Glossarium: Aufzeichnungen aus den Jahren 1947-1958, hrsg. v. Gerd Giesler und Martin Tielke, Berlin 2015, S. 300, S. 304.
- 4 Jürgen Habermas: Verrufener Fortschritt – verkanntes Jahrhundert, in: Merkur 147 (1960), S. 477.

Ulrich von Bülow

Eros und Polemos

Peter Sloterdijk exzerpiert

«Wenn das bekannt wird, ist mein Ruf als Genie dahin» – so oder so ähnlich äußerte sich Peter Sloterdijk, als wir in seinem Keller hinter Weinvorräten unter Bergen von Büchern zahlreiche verstaubte Ordner und Mappen voller Exzerpte fanden. Sie stammen aus seiner Studienzeit um 1970 und zeugen von einem ungewöhnlichen Lesehunger und einer beeindruckenden Arbeitsdisziplin. Um sich den Inhalt des Gelesenen noch gründlicher anzueignen, setzte er sich nach der Lektüre eines Buches an den Schreibtisch und formulierte in sauberer Handschrift oder mithilfe der Schreibmaschine mit Zitaten gespickte Zusammenfassungen.

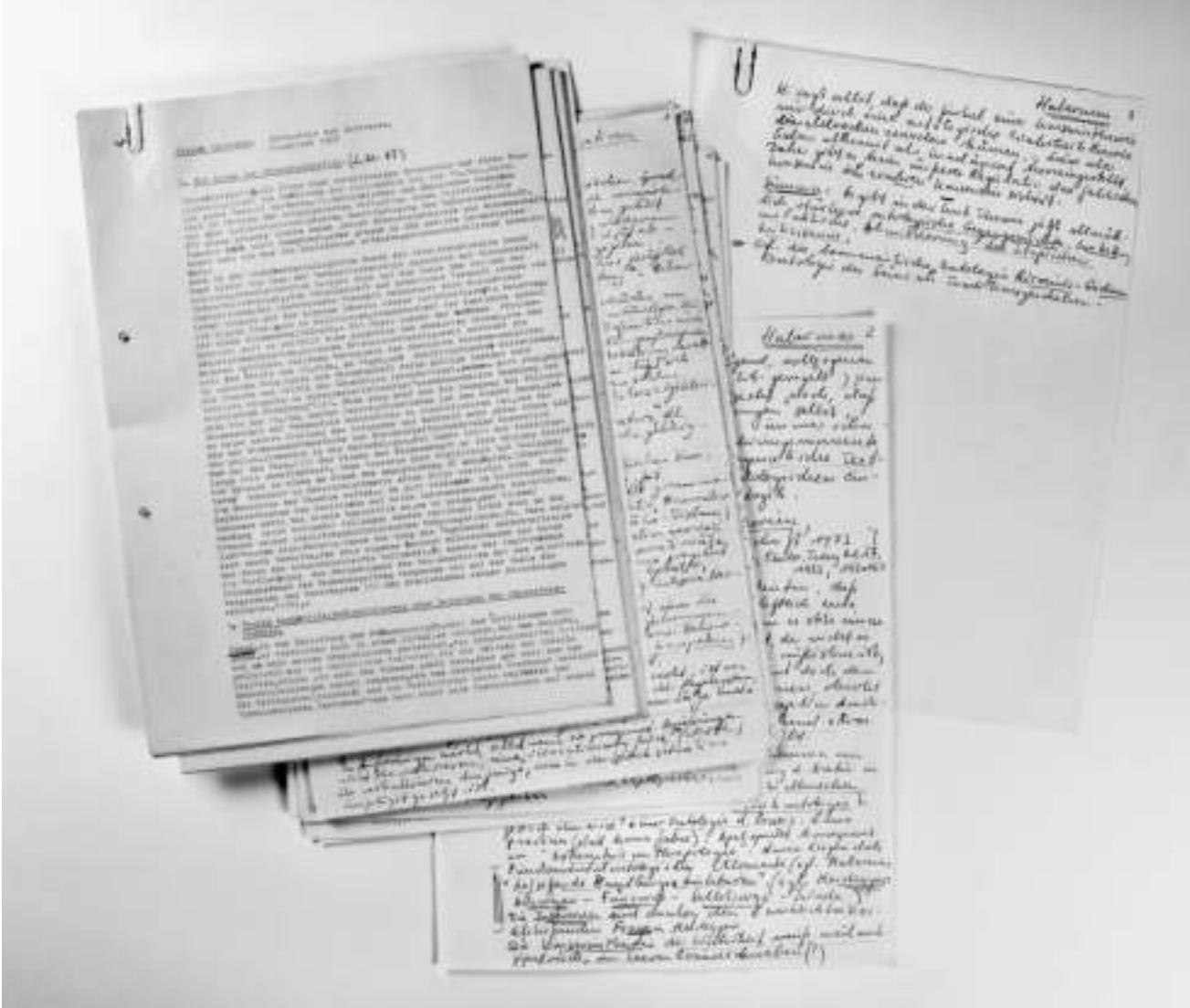
Die meisten der exzerpierten Büchern gehörten zum Kanon der damaligen Studentengeneration, die noch weitgehend ungebrochen an die befreiende Macht der Theorien glaubte. Urteilt man allein nach der Menge seiner Aufzeichnungen, las Sloterdijk besonders häufig die Schriften von Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas. Es ist bezeichnend, dass er sich beim Exzerpieren des 1972 erschienenen Sammelbandes zum *Positivismusstreit* fast ausschließlich auf die Beiträge dieser beiden Autoren konzentrierte. Ebenso akribisch beschäftigte er sich mit zwei anderen, kurz zuvor publizierten Schriften von Jürgen Habermas: *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* und *Vorbereitende Bemerkungen zur einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*.

Doch mit keinem Werk setzte er sich so intensiv auseinander wie mit dem 1968 erschienenen Buch *Erkenntnis und Interesse*. Während seine Exzerpte sonst kaum mehr als vier oder fünf Seiten umfassen, widmete er dieser Abhandlung nicht weniger als 36 engzeilig mit der Maschine geschriebene Seiten. Sorgfältig rekapituliert er die komplexen Argumentationsschritte und hält sich dabei, auch wo es sich nicht

um wörtliche Zitate handelt, terminologisch eng an die Vorlage. So rekonstruiert er im Detail, wie Habermas drei fundamentalen Erkenntnisinteressen idealtypisch verschiedene Wissenschaftsformen zuordnet. Die Naturwissenschaften entsprechen einem technisch-instrumentellen Interesse, während es den Geisteswissenschaften letztlich um die dialogische Praxis des Miteinanders gehe. Das darüber hinausgehende selbstreflexiv-emanzipatorische Erkenntnisinteresse schließlich finde seinen Ausdruck in der Psychoanalyse – und womöglich in einer künftigen kritischen Gesellschaftstheorie.

Einwände sucht man in Sloterdijks Notizen vergebens, nur selten taucht eine Frage auf. Eine von ihnen bezieht sich auf einen Gedanken von Habermas, der folgendermaßen wiedergegeben wird: «Das instrumentelle Handeln als anthropologische Invariante garantiert allein die Möglichkeit objektiver universeller Gesetzesaussagen in den Naturwissenschaften.» Sloterdijk gibt zu bedenken: «(gibt es nicht auch eine «kontemplative Naturwissenschaft»? als geistesgeschichtlichen Widerpart für Habermas' Behauptungen?)» (S.6, vgl. *Erkenntnis und Interesse*, S.51) In ähnliche Richtung zielt einige Kapitel später, nachdem mit Habermas davon die Rede war, dass die Objekte der Naturwissenschaft sich erst unter «forschungsmethodologischen Bedingungen (Experiment, Kalkül, Meßlogik)» konstituieren, die wiederum eingeklammerte Frage: «(aber wird nicht auch die «Natur» praktisch immer schon vorgefunden?, nicht erst methodologisch konstituiert?)» (S.24, vgl. *Erkenntnis und Interesse*, S.237 f.) An dieser Stelle wäre, so könnte man die Frage interpretieren, weiterzudenken.

Von Sloterdijks anhaltendem Interesse an diesem Buch zeugen auch seine handschriftlichen Notizen zum 1974 erschienenen Band *Materialien zu Habermas' «Erkenntnis und Interesse»*. Er zitiert und referiert vor allem Thesen aus Theodore Kisiels leicht ketzerischem Beitrag *Habermas' Reinigung von reiner Theorie: Kritische Theorie ohne Ontologie?* Für bemerkenswert hält er etwa die Parallelisierung der drei



**Erkenntnis und Exzerpt:
 Peter Sloterdijk liest Habermas,
 DLA Marbach. Foto: Chris Korner.**

von Habermas erörterten Formen des Erkenntnisinteresses mit Heideggers «Besorgen – Fürsorge – Selbstsorge-Tirade». Hinter Kisiels Einwand, die «Konsensustheorie der Wahrheit», würde, «weil antizipatorisch, im leeren Raum schweben», setzt Sloterdijk allerdings ein skeptisches (eingeklammertes) Fragezeichen.

Fast ein Jahrzehnt später – nach seinen Erfahrungen im indischen Aschram von Bhagwan Shree Rajneesh – nennt Sloterdijk 1983 in seiner *Kritik der zynischen Vernunft* die «regulative Idee» eines herrschaftsfreien Dialogs ein «akademisches Idyll», das angesichts einer von zynischen Machtkämpfen geprägten Wirklichkeit

nicht mehr ernstgenommen werden könne. (S.49 f.) Und auch auf seine vorsichtigen Fragen bei der Lektüre von *Erkenntnis und Interesse* präsentiert er nun eine Antwort: Ja, ein Verhältnis zur Natur, das nicht instrumentell auf Beherrschung ausgerichtet ist, wäre möglich – vorausgesetzt, man nähere sich der Natur nicht als «Forsch-Herr, sondern als Nachbar, als Freund, als Hingezogener», als Liebender oder ästhetisch Genießender (S.658). Wichtiger und vor allem realitätsnäher als die Unterscheidung von instrumentellem und kommunikativem Handeln erscheint ihm nun die Differenz von Eros und Polemos.

Hans Ulrich Gumbrecht

Weltmacht

Richard Rorty spielt eine
besondere politische Melodie

Nicht nur in Gesprächen hat sich Jürgen Habermas immer wieder und anscheinend gerne als «Produkt der amerikanischen Re-Education» beschrieben, wie es unter deutschen Intellektuellen mit ganz verschiedenen politischen Positionen – und aus ganz verschiedenen Gründen – in seiner wie der folgenden Generation nie selbstverständlich geworden ist. Eine solche Referenz setzt die Opfer der westlichen Alliierten beim Sieg über den Nationalsozialismus dankbar voraus, rückt das historische Verdienst der von ihnen geschaffenen Institutionen als Weg zu einer stabilen Demokratie in den Vordergrund und schließt oft – uneingestanden – den Gedanken an die Vereinigten Staaten als «Weltmacht» ein. «Oft» – und vielleicht fast unvermeidlich – mag dieser Gedanke aufkommen, weil sowohl zur Kant'schen als auch zur Hegel'schen Tradition des Welt-Verhältnisses die Frage nach der Verbindlichkeit von Werten und Normen für die gesamte Menschheit gehört, wie sie vielleicht nur eine Weltmacht sichern kann (im Englischen verbirgt man den Aspekt heute hinter dem freundlicheren Wort *cosmopolitan*). «Uneingestanden» blieben die Projektionen einer «Weltmacht» aber meistens, weil sie in Europa von kolonialen Konnotationen systematischer Unterdrückung und in Deutschland von schambeladenen Zeiten aus der Geschichte nicht zu trennen sind. Jürgen Habermas jedoch gab die Nähe zu seinem amerikanischen Freund Richard Rorty – aus Gründen, die mehr mit Rortys Psyche als mit seiner Philosophie zu tun hatten – eine Möglichkeit, über den Gedanken und die Dimension der Weltmacht in anderer Tonlage zu schreiben.

An 1974 erinnert sich Habermas als das Jahr seiner ersten Rorty-Begegnung.¹ Dem widerspricht allerdings ein am 9. Juni 1971 von Rorty an ihn adressier-

ter Brief.² Ende Februar / Anfang März 1971 hatte Habermas, der gerade vor dem Wechsel von Frankfurt zum Max-Planck-Institut in Starnberg stand, an der Princeton University die Christian Gauss-Lectures unter dem Titel «Reflections on the Linguistic Foundations of Sociology» gehalten und offenbar unter den Philosophen vor Ort den zwei Jahre jüngeren Kollegen kennengelernt, der ihm dann im Juni für die Übersendung eines Buchs mit «Essays»³ dankte. Den akademischen Konventionen – auch und gerade unter angehenden Stars – folgend wollte sich Rorty mit drei Texten («papers») revanchieren, deren von ihm im Brief hervorgehobener Fluchtpunkt erklären kann, warum Habermas zunächst wenig beeindruckt war. Er habe Wilfrid Sellars, Ludwig Wittgenstein und «just for fun» Martin Heidegger, schrieb Rorty, als Denker eines «Endes der Philosophie» gelesen («bringing about the «end of philosophy»»), wobei unterstellt war, dass es um das Ende einer Philosophie des Bewusstseins ging. Noch heute käme dieses Motiv – zumal in Rortys ironisch-entspannter Formulierung – wohl kaum dem intellektuellen Geschmack und philosophischen Ernst von Jürgen Habermas entgegen.

Umso mehr war er dann drei Jahre später «bei einer Heidegger-Konferenz in San Diego» beeindruckt, als er in seiner Reaktion über Rortys zustimmende Heidegger-Auffassung «ausgefloppt»⁴ war, und «der bedeutende Kollege aus Princeton keineswegs pikiert,» sondern mit einer freundlichen Einladung «in sein Seminar» reagierte. Anders als in Rortys Ironie und seinem Spaß am Spiel mit dem «Ende der Philosophie» fand Habermas hier eine eigene Stärke wieder: nämlich den Willen, aus deftiger Kritik und harschen intellektuellen Antagonismen zu lernen. Die so entstandene Freundschaft dauerte bis zu Rortys Tod am 8. Juni 2007 und war offenbar für beide Kollegen «ebenso beglückend wie lehrreich.»

Von der Stanford University beauftragt, die Philosophin Mary Varney Rorty, unsere Nachbarin, zu fragen, wen sie als Gedenkredner für ihren Mann wünsche, musste ich auf die Antwort keine Sekunde

June 9, 1971

Professor Jürgen Habermas
Philosophisches Seminar
J. W. Goethe University
Frankfurt a. M.
Germany

Dear Professor Habermas,

It was very kind of you to send me a copy of the new English translation of your ~~book~~ *essay*. I look forward to reading through it. I am sending under separate cover a few things of mine which have some bearing on the view of Sellars which I advanced when we met. The paper on "Cartesian Epistemology" is an attempt to view Sellars as bringing about "the end of philosophy" in the sense in which Wittgenstein hoped for such an end. On the view I would favor, Sellars should not be seen as offering a theory about language or thought, but rather as obviating the need for philosophical theory. Just for fun, I will include a draft of a recent review of a book on Heidegger in which I tried to defend the same Wittgenstein^{'s} outlook.

Once again, thank you very much indeed. It was a great pleasure to meet you when you were here in Princeton, and I hope that we may have a chance to see you when you are at Wesleyan next winter.

Sincerely yours,

Richard Rorty

Richard Rorty

warten: «Jürgen of course.» Am folgenden 2. November beschwor Habermas im Stanforder Cubberley Auditorium Richard Rortys Gegenwart mit einer Intensität herauf, die mehr als fünfhundert von Rortys ehemaligen Studenten und Kollegen beeindruckte und auch tröstete. Dass er dem Verzicht auf alle langfristige stabilen philosophischen Orientierungen und auf jeden existentiellen «Halt jenseits des unüberschaubaren Auf und Ab der Kontingenzen» im Denken des Freundes nicht mit letzter Konsequenz folgen wollte, wurde angesichts der sympathisch-distanzierten Genauigkeit der Worte von Habermas deutlich. Stärker klang die Emphase im Blick auf die gemeinsame sozialdemokratische Option: «an der demokratischen Verfassung ist ihm am wichtigsten, dass sie den Beladenen und Unterdrückten Instrumente in die Hand gibt, mit denen sie sich gegen die Reichen und die Mächtigen wehren können.»

Doch wirklich gegenwärtig wurde Rorty in der lebendigen Erinnerung an die «Melodie» seiner Reden und Texte, die Habermas als «bewegende Gesänge» erlebt hatte: «hinter der Aura des eindrucksvollen Redners und passionierten Lehrers verbarg sich eben ein scheuer und leiser, ein nobel zurückhaltender, ein integrierter und liebenswerter Charakter, dem nichts so verhasst war wie die Präntention der Tiefe.» Eben in diesem «scheuen und leisen, nobel zurückhaltenden» Ton, in dieser besonderen «Melodie» sah Habermas die Bedingung für Rortys singulären Erfolg bei der Bemühung, «den Bürgern und Eliten der weltpolitischen Führungsmacht *die eigene* Tradition in Erinnerung» zu rufen – und diese Rolle seines Freundes befreite für Habermas das Gedanken-Verhältnis zur Weltmacht von einigen seiner Ambivalenzen. Denn mehr noch als von den großen amerikanischen Vorgängern und Zeitgenossen in der Philosophie war Rorty selbst ja von Literaten wie Ralph Waldo Emerson und Walt Whitman inspiriert, dessen geniales Bild einer «athletic democracy» Habermas den Titel für seine Rede gab. Literaten vor allem hatten der potentiellen «Supermacht» einen «kosmopolitisch erweiterten Patriotismus» geschenkt, der aus Selbstkritik, aus einer

Öffnung auf die Patriotismen anderer Nationen und aus der Verweigerung eines grundsätzlichen Pessimismus immer neu entstehen sollte. Erst unter der zurückhaltenden Brechung der Reden und Schriften von Richard Rorty konnte sich Jürgen Habermas eine Weltmacht vorstellen, «der es um etwas anderes als den weltweiten Export der eigenen Lebensform ging.»

- 1 Vgl. die Stanforder Rede, Jürgen Habermas: «...And to define America, her athletic democracy.» Im Andenken an Richard Rorty, den Philosophen, Schriftsteller und politischen Intellektuellen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007) 6, S. 851–858.
- 2 Richard Rorty an Jürgen Habermas, 9.6.1971, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.
- 3 In dem kurzen maschinengeschriebenen Brief ist das Wort «book» gestrichen und handschriftlich durch «essays» ersetzt. Um welches Habermas-Buch genau es sich handelte, ist nicht zu rekonstruieren, da sowohl 1971 als auch 1970 auf Deutsch und auf Englisch verschiedene Bände mit seinen Essays erschienen.
- 4 «...And to define America,» S. 852.

Johannes F.K. Schmidt

Leichte Präferenz für Theorie

Niklas Luhmann zielt gegen die
Alternative als Alternative

Auf dem Soziologentag 1968 in Frankfurt hat Niklas Luhmann seinen ersten Auftritt als Gesellschaftstheoretiker: «Moderne Systemtheorie als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse» lautet sein Vortragstitel. Von da an ist er auf dem Frankfurter Radar. Im

Wintersemester 1968/69 vertritt er die Professur Theodor W. Adornos mit einer Vorlesung zu seinem Lebensprojekt: «Theorie der Gesellschaft». Es gibt einen kurzen Kontakt mit Jürgen Habermas, aber noch keine vertiefte Diskussion. Ein Jahr später sollte sich das ändern. 1969/70 hält Habermas ein zweisemestriges Seminar «Probleme des Sozialwissenschaftlichen Funktionalismus». Was liegt da näher, als diese Probleme mit einem Exponenten des Funktionalismus zu erörtern? Unter seinen Studenten habe sich bereits eine «Luhmann-Fraktion» gebildet – schreibt Habermas gewinnend in seiner Anfrage – und es bestehe nun das Interesse, «Fragen und Einwände» mit Luhmann persönlich zu diskutieren. Vielleicht ergäbe «sich daraus auch ein Anfang für einen etwas stetigeren Austausch».¹ Luhmann nimmt die Einladung nach Frankfurt ins Oberseminar postwendend an: «Ich selbst verspreche mir sehr viel von einer Diskussion mit Ihnen und Ihrem Kreis; ich führe sie sowieso laufend in mir selbst durch und bin auf die formulierten Fragen gespannt.»² Mitte Mai 1970 treffen der schon etablierte Intellektuelle und der aufstrebende Gesellschaftstheoretiker, dem vorher ein umfangreicher Fragenkatalog zugestellt worden war, dann aufeinander. Die Diskussion erfüllt aber trotz einer Verlängerung der eigentlichen Seminarsitzung ins Informelle nicht die Bedingungen einer idealen Sprechsituation, da Luhmann am späten Nachmittag mit dem letzten Zug nach Bielefeld zurückfährt. So bleibt einiges ungeklärt.

Deshalb schlägt Habermas vor, die Diskussion im schriftlichen Verfahren fortzuführen – ein Vorhaben, das auch Luhmann begrüßt, da er sich davon erhofft, dass es «Klarheit darüber erbrächte, an welchen Punkten wir wirklich ernsthaft divergieren»³ – und anschließend zu publizieren. War zunächst an eine Aufsatzpublikation in einer Fachzeitschrift gedacht, so kristallisiert sich schon bald heraus, dass die Ausarbeitung der Texte die Grenzen einer solchen Publikation sprengen würde, weshalb Habermas kurzerhand anbietet, doch gleich ein Buch in der gerade begründeten Serie von Diskussionsbänden im Rahmen der

Theorie-Reihe des Suhrkamp-Verlags zu veröffentlichen. Luhmann greift den Vorschlag «gerne, ja mit Begeisterung auf»: «Mich würde daran besonders der Versuch reizen, über die leidige Form von Polemik und Defensive herauszukommen und gleichsam Wissenschaft im Diskussionsprozess darzustellen.»⁴ Der Rest ist bekannt: Im Mai 1971 erscheint der Band *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* und macht den vormaligen Verwaltungsjuristen einer größeren intellektuellen Öffentlichkeit schlagartig bekannt.

Dass Habermas so freihändig mit der Verlagszustimmung hantieren kann, liegt daran, dass er ein Vertrauensverhältnis zum Suhrkamp-Verleger Unseld unterhält und als einer der Herausgeber die Reihe *Theorie* verantwortet. Ob Habermas den Verleger bereits 1968 auf Luhmann aufmerksam gemacht hat, ist nicht belegt. Sicher ist aber, dass Unseld im Sommer 1971, nach dem erfolgreichen Verkaufsstart des Theoriebuches, eine Charmeoffensive startet und gleich in seinem ersten Brief an Luhmann schreibt: «Ich würde mich freuen, wenn es möglich wäre, daß wir eines Tages zum Verlag Ihrer Arbeiten würden.»⁵ Vergeblich hat er zu diesem Zeitpunkt schon versucht, Luhmanns Aufsatzsammlung *Soziologische Aufklärung*, die gerade beim Westdeutschen Verlag erschienen war, zu Suhrkamp zu holen. Aber auch der bei Mohr 1968 erschienene Band *Zweckbegriff und Systemrationalität* scheint ihm als Taschenbuch geeignet: «Würden Sie eine solche billige Ausgabe begrüßen?» Das tut Luhmann: «Natürlich würde ich mich freuen, wenn mir Möglichkeiten offen stehen, Publikationen in erschwinglichen Ausgaben herauszubringen. Der Taschenbuchmarkt öffnet sich ja zum Glück allmählich auch für «schwierige» Texte.»⁶

In dem hier abgebildeten Brief vom 8. Dezember 1971 an Habermas rekapituliert Luhmann zunächst Unselds Bemühen: Dieser hatte kurz zuvor mit ihm erörtert, ob es dem Autor, um «eine größere Verbreitungschance» – dann als Taschenbuch – oder eine «bessere Plattform für eine Diskussion und Wirkung» des Buches – dann in der Theoriereihe – gehe.⁷ Luh-

**Universität Bielefeld Fakultät für
Soziologie**

Prof. Dr. Niklas Luhmann

Universität Bielefeld 48 Bielefeld Postfach 8640

Herrn

Prof. Dr. Jürgen Habermas
Max-Planck-Institut

Kurt-Schumacher-Str. 6 Ruf (05 21) * 581

Durchwahl 58

Telex: 932 362 unibi

813 Starnberg
Riemerschmidstraße 7

Bielefeld, den 8. Dezember 1971

Az.:

*Photokopie Dr. Unseld
13/12. 71*

Lieber Herr Habermas,

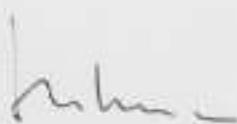
der Neudruck von "Zweckbegriff und Systemrationalität" war ganz und gar eine Idee des Suhrkamp-Verlages. Ich selbst bin viel mehr an meinen ungeschriebenen Büchern interessiert. Ich hatte Herrn Dr. Unseld völlig freigestellt, diejenige Reihe seines Verlages zu wählen, die er für zweckmäßig hält. Auf seine Rückfrage, ob ich auch mit einem Abdruck in der Reihe Theorie einverstanden wäre, fand ich bei längerem Nachdenken eine "leichte Präferenz" für diese Lösung, weil es ja ein schwieriges Buch ist und die Reihe Theorie offenbar anspruchsvollere Werke aufnimmt. Falls die Herausgeber diese Reihe jedoch lieber nicht für Reprints öffnen wollen, bin ich auch damit einverstanden. Sie brauchen also nicht auf einen expliziten Wunsch von meiner Seite Rücksicht zu nehmen.

Was ich nicht für sinnvoll halte, ist, dem Werk ein neues Vorwort oder Nachwort anzufügen. Ich habe zu diesem Thema eigentlich nicht viel Neues zu sagen. Natürlich möchte man beim Durchlesen immer wieder diesen oder jenen Satz ändern. Aber an Grundsätzlichem könnte ich eigentlich nur nochmal zusammenfassen und schon Gesagtes auf einer abstrakteren Ebene wiederholen. Das müßte ich auch tun, wenn ich auf publizierte Kritiken, etwa auf die von Renate Mayntz, eingehen wollte. Gerade in diese Abstraktionslage bringt das aber nur Wiederholungen dessen, was ich an anderer Stelle schon gesagt habe. Kurzum: Mir wäre ein einfacher Neudruck zu möglichst erschwinglichen Preisen lieber.

Nachdem ich Kopf an Kopf mit Brigitte Bardot abgebildet wurde und schließlich sogar dem Westfalenblatt ein Interview über das Ende der Philosophie geben mußte, hinterläßt auch in mir das Presseecho unserer gemeinsamen Publikation etwas gemischte Gefühle. Immerhin mag es uns den einen oder anderen Leser zugeführt haben. Bei mir melden sich zunehmend Theologen.

Mit allen guten Wünschen für die bevorstehenden Festtage und herzlichen Grüßen

Ihr



mann hat «keine entschiedene Präferenz», die Art des Buches spräche aber doch eher für die Theoriereihe: «natürlich kommt es mir mehr auf Leser als auf Käufer an» – also doch eine «leichte Präferenz für <Theorie>»⁸; die letzte Entscheidung liege aber beim Verlag. Habermas hört «mit Vergnügen, dass der Suhrkamp Verlag die Rechte an <Zweckbegriff und Systemrationalität> erworben hat und dass Sie diese Sache mit leichter Präferenz in der Reihe Theorie veröffentlicht sehen möchten».⁹ Er will dann wohl die Bedenken seiner Mitherausgeber der Theoriereihe gegenüber einem Reprint ausräumen, denn das wäre ein Präzedenzfall, und schlägt Luhmann deshalb eine aktualisierende Einleitung oder ein Nachwort vor. Sein Brief schließt mit der Formulierung: «Die im ganzen erfreuliche Publizität, die unser gemeinsames Bändchen gefunden hat, hat ja für mein Empfinden in Aufmachung und Inhalt etwas Skurriles.»

Luhmann ergreift die ausgestreckte Hand, die Habermas ihm anbietet, um den Band in der Theorie-Reihe unterzubringen, aber nicht und gibt in seiner hier abgebildeten Erwiderung eine Probe seiner ganz eigenen Formulierungskunst, kleine Spitzen im höflichen Parlando des fast Beiläufigen zu verstecken. Seinen «schwierigen Büchern» könne und müsse, nachdem sie einmal publiziert worden sind, nichts mehr hinzugefügt werden, ganz abgesehen von der Zeitknappheit, der der Vielleser unterliegt: «Ich selbst bin viel mehr an meinen ungeschriebenen Büchern interessiert.»¹⁰ Inwiefern die Bemerkung, dass auch bei ihm das Presseecho der gemeinsamen Publikation «etwas gemischte Gefühle» hinterlassen habe, ein wirkliches Unbehagen zum Ausdruck bringen sollte, muss offen bleiben. Sein Verdikt über die Habermas'sche «Herrschaftsidee» in dem von ihm genannten Interview im Westfalen-Blatt – «Damit kann man nichts anfangen» – lässt er in seinem Brief lieber unerwähnt. Luhmann seinerseits hält das gegeneinander Ausspielen von «Theorie der Gesellschaft» und «Sozialtechnologie» für theoretisch wenig fruchtbar, wie er auf Nachfrage des Lektors Karl Markus Michel nach seinem Einverständnis zu dem von Habermas

gewählten Buchtitel schreibt: «Dem vorgeschlagenen Titel sieht man sehr an, wer ihn formuliert hat. Meine Antwort zielt direkt gegen diese Alternative als Alternative. Gleichwohl habe ich keine Bedenken gegen den Titel; zumindest fällt mir auf Anhieb nichts Besseres ein.»¹² Ein publizistischer Erfolg war das Buch allemal. Allein 1971 verkaufte sich die Kontroverse 10000 mal. Da konnten unfreiwillige glamouröse Begleiterscheinungen wie eine Abbildung «Kopf an Kopf mit Brigitte Bardot» wohl in Kauf genommen werden.

- 1 Jürgen Habermas an Niklas Luhmann, 20.2.1970, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld. Jürgen Habermas danke ich für die freundliche Genehmigung, aus der persönlichen Korrespondenz zitieren zu dürfen. Für die Recherchen im Luhmann-Nachlass danke ich Babak Khoshroo.
- 2 Niklas Luhmann an Jürgen Habermas, 23.2.1970, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 3 Niklas Luhmann an Jürgen Habermas, 26.05.1970, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 4 Niklas Luhmann an Jürgen Habermas, 12.8.1970, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 5 Siegfried Unseld an Niklas Luhmann, 16.8.1971, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 6 Niklas Luhmann an Siegfried Unseld, 24.08.1971, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 7 Siegfried Unseld an Niklas Luhmann, 15.10.1971, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 8 Niklas Luhmann an Siegfried Unseld, 27.10.1971, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 9 Jürgen Habermas an Niklas Luhmann, 29.11.1971, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.
- 10 Niklas Luhmann an Jürgen Habermas, 8. Dezember 1971, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., Na 60.
- 11 Ein Geheimtip unter deutschen Soziologen. Uni-Professor Luhmanns «Theorie der Gesellschaft», in: Westfalen-Blatt vom 12.11.1971.
- 12 Niklas Luhmann an Karl Markus Michel, 17.10.1970, in: Niklas Luhmann-Archiv, Universität Bielefeld.

Nina Verheyen

Ihr unheimlicher Blick

Heide Schlüpmann spricht sehr direkt

«Sehr geehrter Herr Habermas», begann der Brief vom 9. Januar 1972 noch ganz manierlich. Aber die folgenden Zeilen änderten den Ton, waren sichtbar geprägt von dem, was unter der Chiffre «68» in die Geschichte eingegangen ist. Bekanntlich manifestierte sich die von Studierenden eingeforderte Demokratisierung der Hochschule auch in einer Informalisierung von Kommunikation. Man sprach möglichst auf Augenhöhe und sehr direkt. So kam die aus Frankfurt schreibende Frau, damals Ende zwanzig, ihrem Professor gegenüber schnell zum Punkt. Es sei ihr «nicht gelungen, das angesammelte Material durchzurationalisieren». Um «es nicht noch länger liegen zu lassen», habe sie nun «Teile daraus versuchsweise zusammengeschnitten». Der nächste Satz war dann auch schon der letzte: «In der Hoffnung, daß Sie es lesen können Mit den besten Grüßen Ihre Heide Schlüpmann.»

Wie reagierte Habermas? Erst einmal gar nicht. Fast drei Monate ließ die Antwort aus Starnberg auf sich warten. «Liebes Fräulein Schlüpmann», setzte Habermas dann an, als hätte er nicht bemerkt, dass sich die Adressierte wenig lieb und wenig fräuleinhafte verhalten hatte. Mit seinem Brief versuchte er nun, sich ihrer formvollendet zu entledigen. Er sei gerade in der Vorbereitung für eine USA-Reise und habe ihr gegenüber «ein schlechtes Gewissen», weil er so spät schreibe. Nach einem ersten flüchtigen Blick auf «die Sache vor Monaten» habe er kürzlich «mit der Lektüre noch einmal begonnen». Eine Lektüre zu beginnen, hieß freilich nicht, sie abzuschließen, und damit leitete Habermas zu den inhaltlichen Problemen über. Die «aphoristischen Bemerkungen» seien «teilweise einleuchtend». Aber wie daraus eine «für Prüfungszwecke geeignete Arbeit entstehen» könne, sehe er nicht. Er «fürchte», dass sie eine «kontinuierliche Diskussi-

on» benötige, die er nach seinem Weggang aus Frankfurt kaum führen könne. So bat er sie, doch bitte zu einem Kollegen zu gehen, Schnädelbach etwa. Oder Schweppenhäuser. Der könne vielleicht «ein verständnisvoller und hilfreicher Doktorvater» sein. «Mit der Bitte um Verständnis und allen guten Wünschen für den Fortgang Ihrer Studien ihr».

Auch weil aus Schlüpmann eine international renommierte Vertreterin feministischer Filmwissenschaft und Philosophie wurde, liegt es nahe, diesen Brief auf die in ihm eingelagerten geschlechtsspezifischen Zuschreibungen und Hierarchisierungen zu prüfen. Das «liebe Fräulein» mag man bei einem Mann, der eben deutlich vor «68» sozialisiert worden war, noch als Gewohnheit und überlieferte Etikette interpretieren. Allerdings stand es schon länger in Kritik und dem Emanzipationstheoretiker Habermas dürfte allemal zu Ohren gekommen sein, dass dem «Fräulein» etwas Abwertendes innewohnte, als sei eine Frau unvollständig, bis sie unter die Haube komme. Im Kontext des Briefes bekam diese Anrede erst recht einen paternalistischen Klang. Denn dort sprach Habermas sichtbar nicht zu einem satisfaktionsfähigen Gegenüber, sondern er beugte sich zu einem unter ihm stehenden Wesen herab. Schlüpmann wurde bei ihm zu einem ziemlich weiblichen akademischen Problemfall, zu einer jungen Frau, die Verständnis und Hilfe bedürfe. Alleine helfen konnte sie sich ihm zufolge nicht. Es haperte am klaren Denken.

Wie reagierte Schlüpmann? Ärgerte sie sich über den Brief oder schmünzelte sie, weil der Theoretiker kommunikativen Handelns keineswegs nur vermutete, dass sie als Doktorandin eine «kontinuierliche Diskussion» benötige, was ja nicht eben ungewöhnlich gewesen wäre, sondern dies «fürchtete»? Kam ihr der Gedanke, dass sie selbst dem Philosophen womöglich etwas unheimlich sei? Fast zwei Dekaden später publizierte sie jedenfalls eine Habilitationsschrift, die man durchaus als Replik lesen kann. In seiner eigenen Marburger Habilitationsschrift, dem *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, hatte Habermas dargelegt, wie im Verlauf des 19. Jahrhunderts die sich herausbildenden

2
1

Sehr geehrter Herr Habermas

Bis zu diesem Zeitpunkt ist es mir nicht gelungen, das angesammelte Material durchzurationalisieren. Um es nicht noch länger liegen zu lassen, habe ich Teile daraus versuchsweise zusammengeschmissen. In der Hoffnung, daß Sie es lesen können

Mit den besten Grüßen

Ihre Heide Schlüpmann

Massenmedien bürgerliche Öffentlichkeit unterwanderten und bedrohten, indem sie aus aktiv rätsonierenden Bürgern potentiell passive Medienkonsumenten machten. Bei Schlüpmann wurde die Entstehung der Massenmedien zum emanzipatorischen Moment. *Der unheimliche Blick. Das Drama des frühen deutschen Kinos* zeigte den Stummfilm vor dem Ersten Weltkrieg als Sprachrohr von Frauen, die von der bürgerlichen Öffentlichkeit ausgeschlossen worden waren und sich nun frei und direkt artikulierten, «patriarchalischen» Geschlechterverhältnissen zum Trotz. Den zuschauenden Bürgern im schummrigen Kinosaal wurde unwohl, per Filmkritik und Filmzensur gingen sie gegen die ungebürtigen Frauen vor, letztlich erfolgreich. Die Institutionalisierung des deutschen Films brachte so Menschen zum Schweigen, die maskulinen Vertretern bürgerlicher Öffentlichkeit nicht ganz geheuer waren. Schlüpmann verschuf ihnen wieder Gehör, wie auch sich selbst. Touché.

Philipp Felsch

Das Bunny schaut nach links

In Adornos *Minima Moralia* gibt es einen Abschnitt über das «tough baby», den Typ des «gut Aussehenden, der im Smoking, spät abends, allein in seine Junggesellenwohnung kommt, die indirekte Beleuchtung dreht und sich einen Whisky-Soda mischt».¹ Für diesen idealtypischen Leser erfand der abgebrochene Soziologiestudent Hugh Hefner den *Playboy*, dessen erstes Heft 1953, zwei Jahre nach Adornos Bestandsaufnahme des beschädigten Lebens erschien. Man könnte eine eigene Miniatur der Dialektik der Aufklärung aus der Tatsache gewinnen, dass Adorno an dieser wie an anderen Stellen seiner Homophobie die Zügel schießen lässt (das «tough baby»

als verdrängter Homosexueller), während Hefner mit seinem Unterhaltungsmagazin 1955 den ersten von zahlreichen Skandalen entfesselte, als er mit einer dystopischen Story von Charles Beaumont gegen die Diskriminierung von Schwulen Stellung bezog.

Das Playboy-Bunny schaute damals nicht ohne Grund nach links: In den folgenden Jahren kamen Muhammad Ali, Malcolm X und John Lennon im Heft zu Wort. Marshall McLuhan sagte das Ende der Gutenberg-Galaxis, Leslie Fiedler wenig später die Postmoderne voraus. Sogar der «siebzugjährige Superstar der Revolutionäre» Herbert Marcuse wurde 1970 mit einem sechsseitigen Porträt geehrt. Insofern ist es nur folgerichtig, dass die Redaktion des deutschen *Playboy* Professor Habermas gegenüber keine Berührungängste kannte. Schon wenige Monate, nachdem im Sommer 1972 die erste Ausgabe erschienen war, wollten die Lifestyle-Schreiber den Theoretiker zu einem Rückblick auf Achtundsechzig animieren. Von seiner abschlägigen Antwort nicht entmutigt, trat der Redakteur im folgenden Jahr erneut an ihn heran: «Was halten Sie für das beherrschende Thema der nächsten 25 Jahre?» lautete diesmal seine Frage – eine Zeitspanne für soziologische Prognosen, die heute, abgesehen vom Klimawandel, astronomisch lang erscheint.

Man müsste an dieser Stelle prinzipielle Überlegungen über den Erwartungshorizont der erdölbasierten *carbon democracies* der Nachkriegsjahrzehnte anstellen. In der Geräumigkeit der offenen Zukunft ließen sich die grellsten Widersprüche der fortgeschrittenen kapitalistischen Gesellschaften vermitteln. Ob Avantgarde und Kulturindustrie, schnelle Autos und Sozialstaat oder gehobene Unterhaltung und Theorie der modernen Gesellschaft: Das Versprechen künftiger Teilhabe, das den westlichen Gesellschaften ihre Legitimität verlieh, vermochte auch der schönen neuen Welt, die der *Playboy* seinen Lesern in Aussicht stellte, einen fortschrittlichen, ja emanzipatorischen Touch zu verleihen. Selbst das Pin-up hatte seinen festen Platz in der roten Raubdruck-Ökonomie – nicht nur *Konkret*, auch der pop-

kulturelle MÄRZ Verlag waren pornografisch querfinanziert.

Natürlich, der viel beschäftigte Habermas griff auch diesmal nicht zur Feder, sondern zog es vor, einen Aufsatz über «Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus» für den *Merkur* zu schreiben. Seine erneute Absage mag auch damit zu tun gehabt haben, dass der *Playboy* diesmal einen entscheidenden Moment zu spät gekommen war. Drei Jahre zuvor war Habermas nämlich vom urbanen Frankfurt an den Starnberger See geflüchtet, wo er das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt übernahm – ein symbolischer Akt, mit dem er mehr als das «Ende der Frankfurter Schule» besiegelt sah. Schließlich besaß das Theorem des «Spätkapitalismus», das die Forschungsagenda des Starnberger Instituts bestimmte, als solches unüberhörbare endzeitliche Konnotationen. Mit der Ölkrise, dem Ende des Wachstums und der «Stagflation», die die planungsoptimistischen Keynesianer zur Verzweiflung trieb, befinden wir uns in der Zeit des schrumpfenden Erwartungshorizonts. Selbst der enthusiastische Marcuse hatte auf die Frage des *Playboy*-Reporters, was seine Pläne für die Zukunft seien, resigniert geantwortet: «Who can plan anything anymore?» Jedenfalls konnte der *Playboy* nicht mit Habermas planen. Der späte Vogel verpasst den Wurm.

- 1 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (1951), Frankfurt/M. 2003, S. 50–52.

28. Okt. 1974

PLAYBOY
DEUTSCHLAND
25.10.74

keine Antwort
(Min!)

Telef. 11/11.
rel.

Herrn Professor
Dr. Jürgen Habermas
Max-Planck Institut
811 Starnberg
Riemerschmidtstr. 7 a

Sehr geehrter Herr Professor,

der deutsche PLAYBOY beginnt das Jahr 1975 mit einer Veröffentlichung, zu der uns Politiker und Wissenschaftler angeregt haben. In unserem Diskussionsforum stellen wir die Frage: "Was halten Sie für das beherrschende Thema der nächsten 25 Jahre?"

Wir würden uns sehr freuen, wenn auch Sie sich - wie schon Theodor Eschenburg, Robert Jungk, Erwin Scheuch, Hans-Dietrich Genscher, Gaston Salvatore und viele andere - bereit erklären würden, für das Forum und unser Thema zur Feder zu greifen. Ihr Beitrag sollte nicht mehr als eine Schreibmaschinenseite lang und, der leidigen Technik wegen, bis zum 11. November in unseren Händen sein.

Mit freundlichen Grüßen


Michael Redepenning

Büro: 8 München 80, Montgelasstr. 37, Tel.: 089/986878-9

Friedrich Wilhelm Graf

Gott und die Gesellschaft

Trutz Rendtorff dreht den Spieß um

Im Sommersemester 1971 lud Trutz Rendtorff, Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik in der neugegründeten Evangelisch-Theologischen Fakultät der LMU, erstmals zu einem Oberseminar ein, das in seinem großen, von hohen Bücherwänden und einem Flügel geprägten Arbeitszimmer stattfand. Man mußte Berger/Luckmanns *The Social Construction of Reality* gelesen haben und überhaupt ideenhistorisch und soziologisch sehr neugierig sein, um teilnehmen zu dürfen. Thema waren die Denkwege der deutschsprachigen protestantischen Theologie seit dem späten 18. Jahrhundert, also der «theologische Diskurs der Moderne» in all seinen epistemologischen Brüchen und Aporien. Insbesondere arbeiteten wir uns an den autoritären «Wort-Gottes-Theologien» ab, in denen sich prominente Fachvertreter wie Karl Barth gegen die religionskritische Einsicht zu immunisieren versucht hatten, dass der eine Gott, der doch den Menschen schafft, seinerseits vom mythopoietisch vorstellenden menschlichen Bewusstsein produziert wird. Ist das religiöse Bewusstsein immer schon falsches Bewusstsein? Oder lässt sich eine «Vernunft der Religion» (so Rendtorffs engster Freund Dietrich Rössler) erschließen? Jeden zweiten Montag überboten wir uns abends in Solln mit steilen Thesen über die prekäre Möglichkeit von Theologie unter kritizistischen Bedingungen. Habermas und Luhmann waren die prägenden nichttheologischen Referenzautoren, deren jeweils neueste Texte mit hoher intellektueller Erregungsbereitschaft kontrovers diskutiert wurden – bis in den späten Abend hinein. In *Gott – ein Wort unserer Sprache?* schrieb Rendtorff 1972: Es sei «keineswegs abwegig, das Wort Gott als ein Konstrukt zu bezeichnen, wenn nur deutlich ist, dass es sich dabei nicht um eine willkürliche und beliebige Konstruktion

handelt». Es sei für den Menschen «lebensnotwendig», «jene umfassende Dimension von Wirklichkeit aufzubauen, die über das Vorhandene hinausreicht». «Gott» wurde hier zum symbolischen Repräsentationsort der freiheitsdienlichen, emanzipatorischen Einsicht, dass kein Mensch im Vorhandenen aufgeht. Reflexion auf Individualität – das war der Versuch, für die theologische Deutung der bunten Bilderwelten des religiös vorstellenden Bewusstseins eine relative disziplinäre Autonomie zu sichern.

Wie Habermas auf den Essay reagiert hat, weiß ich nicht. Gegenüber einem späten Erben liberaler Theologie, der philosophisch in Joachim Ritters Münsteraner *Collegium philosophicum* sozialisiert worden war, wahrte er eher Distanz. Seine intellektuellen Sympathien lagen deutlich stärker bei dem «neuen Politischen Theologen» Johann Baptist Metz, dessen Arbeiten zur christlichen memoria auf kontingentes, irrational erscheinendes Leid in der Geschichte und modernitätsspezifische Entfremdung fokussiert waren. So dürfte die «angedeutete Einladung» nicht realisiert worden sein. Aber dem fröhlichen Denkspiel im Oberseminar, die speziell durch ihre Bezogenheit auf das Gottessymbol evidenten Probleme der Theologie in den Diskursen anderer Disziplinen wiederzuerkennen, tat dies keinen Abbruch. Wir Jüngeren waren davon überzeugt, dass die Rede von «der Gesellschaft» erkenntnistheoretisch mindestens so voraussetzungsreich sei wie der Gedanke «Gott». So lautete die Pointe der «Umkehrung»: Viele Soziologen haben dieselben Probleme wie wir. Nur haben es erst einige von ihnen gemerkt. Für das Vorurteil, dass Theologen bloß in dogmatischer Blindheit befangen, andere Kultur- oder Sozialwissenschaftler aber durch einen vorurteilsfreien, weiten Blick geprägt seien, hatten wir nur leisen Spott übrig. Es war dann gerade Jürgen Habermas, der darauf insistierte, dass die Theologie auch in ihren spekulativsten Gestalten die nun einmal historisch gegebene Bezogenheit auf die empirischen Kirchentümer ernster nehmen müsse. Wie er auf Trutz Rendtorffs *Gesellschaft ohne Religion. Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen*

PROF. DR. TRUTZ RENDTORFF

8 MÜNCHEN 71
LINA STRASSE 3
TELEFON 795382

31.7.1973

Lieber Herr Habermas,

aus unserem kurzen Gespräch neulich bei Piper habe ich noch Ihre Bemerkung im Ohr, was wir Theologen heute machten, sei auch nichts anderes als Soziologie. Das könnte natürlich zu der Umkehrung reizen, was die Soziologie betreibt, sei in einem bestimmten Sinne offenbar auch Theologie. Ich weiß nicht, ob Ihnen das gefallen würde, auch nicht, ob ich einen solchen Satz würde verteidigen wollen. Vieles hängt natürlich am Gottesbegriff, das bemerken Sie selbst ja in Ihrem letzten Suhrkamp-Büchlein. Ich schicke Ihnen einen mehr "vorwissenschaftlichen" Versuch, der in die Form des Essays gekleidet manches auszudrücken sucht, wovon anspruchsvolle "Wissenschaftlichkeit" vielleicht gelegentlich hindert. Gerne würde ich später einmal die angedeutete Einladung realisieren. Dies nur in Kürze, bevor mich meine Familie in die Ferien entführt.

Mit freundlichem Gruß

Ihr



Kontroverse (Luhmann/Habermas) reagierte, weiß ich auch nicht. Das erschien 1975 in der «Serie Piper», mit der These, dass sich in der Frage nach der Funktion von Religion «die Gesellschaft» selbst thematisiert. Das «kurze Gespräch neulich bei Piper» blieb insoweit nicht folgenlos.

Danilo Scholz

Innerdeutsches Frankreich

Georges Bataille überschreitet die Grenze

Dieser 11. September sorgte für erhebliche Irritationen im Verhältnis zwischen deutschen und französischen Intellektuellen. 1980 nahm Jürgen Habermas an jenem Tag den Adorno-Preis der Stadt Frankfurt entgegen und teilte – für so manchen Beobachter unerwartet – in seiner Dankesrede gegen die «Jungkonservativen» aus dem Nachbarland aus. Nicht genug, dass Pariser Philosophen keinerlei Anstalten mehr machen, am unvollendeten Projekt der Moderne mitzuwirken. Sie gefallen sich obendrein in einer pseudo-radikalen Pose des «unversöhnlichen Antimodernismus».¹ Ein Stammvater dieses Abfalls vom aufklärerischen Denken war schnell ausgemacht: Georges Bataille mit seinem Lob der Ektase, der Entgrenzung und Überschreitung. Die Rede wurde übersetzt, erschien ausgerechnet in der von Bataille mitgegründeten Monatszeitschrift *Critique* und schlug in Frankreich hohe Wellen.²

Sechs Jahre zuvor war von Ablehnung noch nichts zu spüren. Im April 1974 bat Axel Matthes, zu jenem Zeitpunkt Programmleiter und Verleger bei Rogner & Bernhard, «Professor Habermas» um ein «Wort», mit dem für die auf zehn Bände angelegte Bataille-Ausgabe geworben werden sollte. Tatsächlich war Bataille in Deutschland «noch zu entdecken», wie die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* schrieb.³ Fast jährlich wiederholte der frankophile FAZ-Redakteur Helmut Scheffel seine Klage, dass dieser Autor hierzulande viel zu unbekannt sei.⁴ Zwar hatte der Luchterhand Verlag, bei dem auch die Bücher des frühen Habermas erschienen, einzelne Titel im Programm, aber diese entstammten überwiegend dem «obszönen» Werk, das in einem kleinen Kreis von Eingeweihten herumgereicht wurde. Matthes versprach, Abhilfe zu

schaffen und endlich auch den Theoretiker Bataille einer deutschen Leserschaft zugänglich zu machen.

Dabei konnte er jede publizistische Hilfe gebrauchen, um das gewaltige Projekt zu stemmen, weshalb auch ein Brief nach Starnberg ging, wo Habermas seit 1971 mit Carl Friedrich von Weizsäcker das Max-Planck-Institut zur «Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt» leitete. Da «die Franzosen angefangen haben, Ihre Bücher zu übersetzen», biete sich nun für Habermas die Gelegenheit, sich seinerseits auf ein «Abenteuer» einzulassen und Matthes «ein kleines Statement für den Bataille-Prospekt» zu überlassen.⁵ Habermas lehnte freundlich ab – aus dem einfachen Grund, dass ihm die Schriften Batailles damals nicht sonderlich vertraut waren. So stellt sich die Frage: Was veranlasste Habermas im Laufe der nächsten Jahre dazu, den Gleichmut der Unkenntnis aufzugeben, sich an die Spitze der Abteilung Attacke in der Kritischen Theorie zu stellen und dabei insbesondere Bataille ins Visier zu nehmen?

Denn eigentlich standen im deutsch-französischen Grenzverkehr alle Zeichen auf Verständigung. *Critique* rollte Habermas immer wieder den roten Teppich aus. Bereits in den 1970er Jahren rühmte das Blatt, das der 1962 verstorbene Bataille ins Leben gerufen hatte, die «heroische Anstrengung» dieses deutschen Philosophen, der sich den Machenschaften der Technokratie entgegenstellte und der Freiheit eine Schneise schlägt.⁶ In den 1980er Jahren wurde fast jedes größere Werk Habermas' ausführlich, ernsthaft, nicht selten bewundernd im Original besprochen – oft lange bevor überhaupt eine französische Fassung vorlag.⁷ Diese Annäherungsversuche blieben jedoch unerwidert.

Wer dem philosophischen Zerwürfnis auf den Grund gehen will und sich in Frankreich auf Spurensuche begibt, ist auf der falschen Fährte. Habermas verfolgte das intellektuelle Geschehen in Paris bestenfalls aus der Distanz. In Wahrheit drückten nicht neueste Pariser Kehren, sondern innerdeutsche Entwicklungen seinen Deutungen ihren Stempel auf.

Wenn Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* seine Vorbehalte gegenüber Bataille nicht mehr nur im Vorübergehen formuliert, sondern systematisch zu einem eigenen Kapitel ausbaut, bezieht er Stellung zu einer Bataille-Begeisterung, die zunächst im bundesrepublikanischen Unterholz der Sub- und Universitätskultur ihre Blüten trieb und bald auch die Schwelle des Feuilletons überschritt. Ihm war nämlich keineswegs entgangen, dass Zeitgenossen wie Karl-Heinz Bohrer, der Habermas seit gemeinsamen Frankfurter Zeiten in freundschaftlicher Intensität verbunden war, das Denken von Bataille für sich entdeckt hatten. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Habermas Bataille einer «Ästhetik des Schreckens» zurechnet, die Bohrer, Herausgeber des *Merkur*, mit seinem Buch über Ernst Jüngers Frühwerk zu einem geflügelten Wort gemacht hatte.⁸ Kurz darauf führte der *Merkur*-Autor Michael Rutschky in der *Zeit* völlig atemlos und überwältigt durch das geistige Labyrinth Batailles. Handstreichartig reißt er dieses Denken aus seinem französischen Entstehungszusammenhang, um damit den deutschen Dämonen des 20. Jahrhunderts zu Leibe zu rücken, vorneweg Hitler und Carl Schmitt. Rutschky prophezeit: Die «Diskussion über und mit Hilfe von Bataille», die «gewisse Kader» im Land «schon eine Weile führen, wird uns da gewiss noch weiterbringen».⁹

Das untergründige, dann an die Oberfläche drängende Wirken Batailles im letzten westdeutschen Jahrzehnt wäre ohne die Person Axel Matthes nicht vorstellbar gewesen. Das editorische Mammutprojekt der Bataille-Ausgabe folgte ihm bei seinem Wechsel von Rogner & Bernhard zu Matthes & Seitz. Zur Seite standen Matthes der Herausgeber und Übersetzer Gerd Bergfleth sowie Bernd Mattheus, der Bataille in jahrzehntelanger Arbeit eine dreibändige *Thanatographie* widmete.¹⁰ Ehrfürchtig sahen sich Besucher in den Verlagsräumen in «einer der vornehmsten Gegenden Münchens» um, aus denen dieses deutschsprachige Bataille-Universum hervorging.¹¹

Mit schöngeistigem Geplänkel wollte man sich bei

Matthes & Seitz nicht begnügen. Dass eine polemische Grundüberzeugung diese Übersetzungen befeuerte, belegten die Aufrufe zur längst überfälligen Vernunftkritik. Über den Adressaten dieser Offensive sollte sich niemand täuschen. Matthes konnte immerhin dem frühen Habermas noch einiges abgewinnen und schätzte dessen «politische Besonnenheit gegenüber den von Illusionen Düpierten in den 68er-Wirren» – bei den konsensfixierten Thesen zum «kommunikativen Handeln» war dann allerdings für ihn Schluss.¹² Ungleich robuster äußerte sich Bergfleth, der Habermas als «Altmodernisten» verspottet, diesen genüsslich darauf hinweist, dass er den Vornamen Batailles in seinem Text fälschlicherweise zu «George» amerikanisiert, und den Spieß fragend umdreht: «Was um alles in der Welt ist konservativer als die Aufklärung?» Habermas täte gut daran, «in sich zu gehen und einmal das Sündenregister der «unnachgiebigen Aufklärung» aufzumachen».¹³

Aufhorchen ließen allerdings nicht so sehr Bergfleths Breitseiten gegen Habermas – darauf musste einer der renommiertesten Denker seiner Zeit gefasst sein –, sondern seine Bemerkungen über das «heimatlose Judentum», zu dem auch die Gründungsväter der Kritischen Theorie gehörten, die keinen «besonderen Sinn» für «deutsche Eigenart» besaßen.¹⁴ Es waren solche Entgleisungen, die Habermas' politische Distanznahme zu Bataille nährten. Nach der Wiedervereinigung verortete er die «Stoßrichtung von Matthes & Seitz» dann sogar im Dunstkreis kryptofaschistischen Denkens. Es war wohl kaum ein Zufall, dass Habermas diesen kurzen, aber heftigen Konter in seiner Rezension des Briefwechsels zwischen den von Bergfleth diffamierten Autoren Adorno und Benjamin unterbrachte.¹⁵ Zugleich geißelten auch jüngere, popkulturell versierte Intellektuelle nun die eigene «Feindschaft zur Vernunft», in die sie sich, vom Münchner Verlag angestiftet, in den 1980er Jahren hineingesteigert hatten. Derartige ideologische Verirrungen, unkte Diedrich Diederichsen, nähmen ein böses Ende. Viele, «darunter wunderschöne Matthes & Seitz-Bücher», werden in das jahrhundertalte



Rogner & Bamhart GmbH & Co. Verlags KG, 8 München 80, Mauerkirchenstraße 43, Telefon (0 89) 38 06 28 + 38 20 49

Herrn Professor
Dr. Jürgen Habermas
c/o Max-Planck-Institut

22. April 1974

813 Starnberg
Kienerschmidtstr. 7

*in im
Wf ...*

München, den 19.4.74

Sehr geehrter Herr Professor Habermas,

darf ich Sie mit einer Bitte beheiligen?

In diesen Herbst erscheint der erste Band (Die Aufhebung der Ökonomie. La part maudite) der auf 10 Bände berechneten deutschen Edition des theoretischen Werks von Georges Bataille.

Um die Bereitschaft, sich auf neue Verständnis-Ebenen einzulassen, zu beschleunigen, drucken wir einen umfangreichen Subskriptionsprospekt, in dem ich u.a. Sätze (von Foucault bis S. Sontag) versammle, die sich mit Bataille auseinandersetzen.

Es wäre gut, dort auch ein Wort von Ihnen lesen zu dürfen. Da die Franzosen angefangen haben, Ihre Bücher zu übersetzen, hoffe ich, Sie wollten sich auf das Abenteuer einlassen und mir ein kleines Statement für den Bataille-Prospekt übermitteln. Ich würde mich sehr freuen!

Mit den besten Grüßen

Ihr
Axel Matthes
Axel Matthes

«Fundament einer finsternen deutschen Scheiße eingehen».¹⁶ Schmähungen dieser Art wiederum wollte man in München nicht ohne weiteres auf sich sitzen lassen. Ein Diktaturvergleich bleibt selten allein: Im Verlagsprogramm von Matthes & Seitz wurde Dierichsen folglich ein «totalitärer Ton» attestiert, dem jeder «menschliche Zug» abgehe und der an Staatsanwälte in den gerade erst untergegangenen sozialistischen Regimen des Ostblocks erinnere.¹⁷

Bergfleth ging indes stur seinen nationalen Weg weiter. Sein apokalyptisch gestimmter Beitrag zum Sammelband *Die selbstbewusste Nation* kreiste 1994 um die Heimat und ihre dringend gebotene Rettung: vor Kosmopoliten, Zuwanderern, der Frankfurter Schule. Den erforderlichen «Aufstand gegen die

Entortung» könne freilich nicht irgendwer anführen. Nicht «jedes Volk» sei «gleichermaßen» dazu «befähigt», und so wachse den Deutschen, mit ihrem feinen «Sensorium» für die Verheerungen einer multikulturellen Gesellschaft, eine «besondere Verantwortung für das Schicksal der Erde» zu.¹⁸ Über Bataille verliert Bergfleth in seiner Besinnung auf die «Tradition des deutschen Geistes» kein Wort mehr – sonst hätte er sich eingestehen müssen, wie weit er sich mit solchen Positionen entfernt hat von dem französischen Denker, der im Kampf gegen den Faschismus jeglicher Form der Heimat- und Vaterlands-
liebe eine wütende Absage erteilte und dessen solidarische Zuwendung nicht der eigenen Nation, sondern – wenn überhaupt – der Menschheit galt.¹⁹

- 1 Jürgen Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, Rede aus Anlass der Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt (11. September 1980), in: ders.: Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt/M. 1981, S. 463.
- 2 Jürgen Habermas: La modernité: un projet inachevé, in: Critique 413 (Oktober 1981), S. 950–969.
- 3 Helmut Scheffel: Zwischen Ekel und Ekstase, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. Dezember 1967.
- 4 Helmut Scheffel: Was ist bei den Franzosen anders?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 15. Oktober 1971; ders.: Frankreich: Literatur und Alchimie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29. September 1972; ders.: Frankreich: Methodisch, didaktisch und in Reihen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. Oktober 1973.
- 5 Axel Matthes an Jürgen Habermas, 19. April 1974, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt, Na 60.
- 6 Yves Michaud: Habermas ou la raison décidée, in: Critique 349–350 (Juni–Juli 1976), S. 643–663, hier S. 660.
- 7 Rainer Rochlitz: Des philosophes allemands face à la pensée française, in: Critique 464–465 (Januar–Februar 1986), S. 7–39; Jean Grondin: Rationalité et agir communicationnel chez Habermas, in: Critique 464–465 (Januar–Februar 1986), S. 40–59.
- 8 Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M. 1985, S. 124; Karl-Heinz Bohrer: Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk, München 1978, S. 309, 498, 589; ders.: Das Böse – eine ästhetische Kategorie?!, in: Merkur 436 (Juni 1985), S. 459–473, hier S. 467.
- 9 Michael Rutschky: Souverän ist, wer außer sich gerät, in: Die Zeit, 30. September 1988.
- 10 Bernd Mattheus: Georges Bataille. Eine Thanatographie. München 1984–1995.
- 11 Rolf Grimminger: Heimsuchungen der Vernunft. Die Postmoderne und Matthes & Seitz, in: Merkur 439/440 (September 1985), S. 842–858, hier S. 845.
- 12 Axel Matthes: Georges Bataille nach Allem. Zerstückte Motive, Berlin 2016, S. 28.
- 13 Gerd Bergfleth: Die zynische Aufklärung, in: ders. (Hrsg.): Zur Kritik der palavernden Aufklärung, München 1984, S. 190, 188.
- 14 Ebd., S. 181.
- 15 Jürgen Habermas: Das Falsche im Eigenen, in: Die Zeit, 23. September 1994.
- 16 Diedrich Diederichsen: Todesblei. Get out of Germany, in: Spex 1 (1991), S. 56f.
- 17 László F. Földényi: Die Masken der Machtgier. Einige Gedanken zu Diedrich Diederichsen, in: Matthes & Seitz Verlagsprogramm. Herbst 1994. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Axel Matthes.
- 18 Gerd Bergfleth: Erde und Heimat. Über das Ende der Ära des Unheils, in: Heimo Schwilk und Ulrich Schacht (Hrsg.), Die selbstbewusste Nation. «Anschwellender Bocksgesang» und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte, Berlin 1994, S. 101–123, hier S. 106, 119, 117, 119.
- 19 Ebd., S. 122; Pierre Kaan und Georges Bataille, La patrie ou la terre, ursprünglich als Ankündigung der Cahiers de Contre-Attaque (1935/36), wieder abgedruckt in: Georges Bataille: Œuvres complètes, Bd. 1, Paris 1970, S. 389: «Un grand nombre d'hommes aiment leur patrie, se sacrifient et meurent pour elle. [...] Nous aussi nous pouvons aimer jusqu'au fanatisme, mais ce que nous aimons, bien que nous soyons français d'origine, ce n'est à aucun degré la communauté française, c'est la communauté humaine; ce n'est en aucune façon la France, c'est la Terre.»

Thomas Meyer

Der Nachfolger

Man stelle sich für einen Moment vor, Jürgen Habermas wäre 1976 Hannah Arendts Nachfolger an der *New School for Social Research* geworden. Nur ein abstruses Gedankenspiel? Keineswegs. Am 28. Oktober 1975 lehnte Habermas, damals einer der beiden Direktoren am Starnberger «Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt», die vom Dean der *New School* angebotene Position ab. Trotz allem «Ärger» am Institut, habe er sich «auch durch die Überlegung, dass man nicht ohne wirkliche Gründe emigrierten

sollte, bewegen lassen, hier in Starnberg einen neuen Anlauf zu versuchen.»¹ Neben Arendts war in jenen Monaten auch Hans Jonas' Position vakant geworden, vermutlich die beiden intellektuell exponiertesten Figuren der Universität, deren Pensionierung den zweiten personellen Neuanfang des Philosophie-Departments seit den späten vierziger Jahren nach sich zog, als Leo Strauss, Karl Löwith und andere der Institution den Rücken kehrten. Zudem befand sich die *New School* seit Anfang der Siebziger Jahre in finanziellen Schwierigkeiten. Dass die intellektuellen Fußstapfen von Arendt nicht klein waren, das war Habermas in besonderer Weise bewusst. «Es gibt ja jetzt eine Reihe von guten, jüngeren Leuten in den USA, die einen Sinn für kontinentale Traditionen entwickelt haben. Nach wie vor ist es aber wohl schwer, jemand zu finden, der es riskieren könnte, Nachfolger von Hannah Arendt zu werden.»² Was ihn aber nicht daran hindern sollte, einen langen Sommer mit diesem intellektuellen Risiko zu flirteten. Er wäre der erste deutsche Nichtemigrant an der *New School* gewesen.

Dass es Habermas war, den Arendt gerne an ihrer Stelle gesehen hätte, war keine Laune. Man muss diese Zusammenhänge kennen, will man die Beziehung zwischen Arendt und Habermas richtig einschätzen. Bereits 1965 stand Habermas auf der Liste derer, die unbedingt an die *New School* einzuladen seien. 1967 trat er dann auch seine Theodor-Heuss-Gastprofessur an. Ein paar Jahre später, 1971, fand an der *City University of New York* ein Panel unter dem Titel «A consideration of the work of Jürgen Habermas» statt, bei dem sich Hannah Arendt unter die Mitdiskutanten mischte. An der Tagung nahmen Zelebritäten wie Isaiah Berlin, Gertrud Himmelfarb, P.G.A. Pocock und die aufsteigenden Stars John Rawls und Charles Taylor teil. Seit seiner Gastprofessur hatte Habermas immer wieder Gelegenheit, Einladungen Arendts in ihre Wohnung am Riverside Drive zu folgen. Wer dort dinieren und parlieren durfte, gehörte zu Arendts «tribe», wie man in den New Yorker Gesellschaftsspalten lesen konnte. Bei einer Cocktail Party traf Habermas auf Uwe Johnson und W.H. Auden.

Als Habermas 1978 in einem Hannah Arendt gewidmeten Heft der Universitäts-Zeitschrift *Social Research* mit einem langen Aufsatz zu ihrer Machttheorie vertreten war, lag die erste intellektuelle Auseinandersetzung der beiden schon über zehn Jahre zurück. 1966 hatte Habermas Arendts *Revolutionsbuch* kritisch gewürdigt. Spätestens seitdem hatte Arendt den Nachfolger der Kritischen Theorie auf dem Schirm. Indirekt wiederum kam Arendt auf Habermas zu sprechen, als sein Verriss von Arnold Gehlens «Ethik» 1970 im *Merkur* ihren heiligen Zorn entfachte, der aber wie so oft schnell wieder verrauchte. «Institutsmanieren» habe der ehemalige Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung an den Tag gelegt, als er schrieb: «Ich verfolge mit einer gewissen Neugier, ob die Ariadnen den doppelbödigen Schmeicheleien erliegen oder Manns genug sind, sich des falschen Theseus zu erwehren.» Gehlen hatte Arendt und Margret Boveri als «Ariadnen» bezeichnet, die durch die «Labyrinth» der Gegenwart führen könnten.³ Habermas strich den Satz für die Nachdrucke. Von Gehlen in persona war Arendt wenig angetan. Eine Podiumsdiskussion mit ihm, die 1971 in Düsseldorf stattfand, verlief wohl ohne fruchtbare Ergebnisse. Das Diskussionsknäuel konnte die Ariadne dieses Mal nicht entwirren. An Paeschke schrieb Arendt: «Es ging aus wie das Hornberger Schießen.»⁴ Aber das ist schon eine andere Geschichte.

1 Jürgen Habermas an Hannah Arendt, 28.10.1975 (Durchschrift), UB Frankfurt/M., Na 60. Der Originalbrief befindet sich im Archiv der New School for Social Research.

2 Ebd.

3 Arnold Gehlen: *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M. 1969, S. 171.

4 Der nicht mit Datum versehene Brief von Arendt an den «Merkur»-Mitherausgeber befindet sich im Archiv der Zeitschrift, das im Deutschen Literaturarchiv aufbewahrt wird.

Prof. Dr. Jürgen Habermas

Professor Hannah Arendt
 Department of Philosophy
 The Graduate Faculty
 New School for Social Research
 66 West 12th Street
 New York, N.Y. 10011
 U.S.A.

28.10.1975

Liebe Hannah Arendt,

Ich habe vergangene Woche von Herrn Mohanty ein Berufungsschreiben erhalten. In erster Linie möchte ich mich bei Ihnen und Hans Jonas dafür bedanken, dass Sie mir diese ehrenvolle Rolle zugedacht haben. Ich möchte Ihnen aber auch sagen, dass die Ablehnung, zu der ich mich unter den gegenwärtigen Umständen genötigt sehe, keineswegs eine Gelegenheitsentscheidung ist. Es ist im Gegenteil so, dass ich im vergangenen Sommer selbst an ähnliche Möglichkeiten immer wieder gedacht habe.

Das Schicksal der New School, das mir bei meinem letzten flüchtigen Aufenthalt noch einmal vor Augen geführt worden ist, ist mit nicht gleichgültig. Vor allem hielt ich es für eine Katastrophe, wenn in Zukunft nicht mehr die Philosophie das Herz der New School sein sollte.

Auf der anderen Seite gab es hier einigen Ärger, der die Motivation, eine so reizvolle und folgenreiche Aufgabe in einem völlig neuen Kontext zu übernehmen, noch verstärkt hat. Ich habe mich dann aber, nicht nur durch das sehr starke Zögern meiner Frau, sondern auch durch die Überlegung, dass man nicht ohne wirkliche Gründe emigrieren sollte, bewegen lassen, hier in Starnberg einen neuen Anlauf zu versuchen. Wir haben inzwischen einen Ökonomen als dritten Direktor beantragt. Damit habe ich mich für die nächsten Jahre ans Institut gebunden.

Ich hoffe, dass Sie für die New School eine Lösung finden werden. Es gibt ja jetzt eine Reihe von guten jüngeren Leuten in den USA, die einen Sinn für kontinentale Traditionen entwickelt haben. Nach wie vor ist es aber wohl schwer, jemand zu finden, der es riskieren könnte, Nachfolger von Hannah Arendt zu werden.

Es wäre schön, wenn wir bald wieder einmal Gelegenheit hätten, einen Abend zusammen zu sein, sei es in New York oder hier. Mit sehr herzlichen Grüßen, auch an Herrn Jonas, bin ich

Ihr

P.S. Sie erhalten mit getrennter Post einen Vortrag, den ich gerade auf einem Politologen-Kongress gehalten habe.

Nikola Herweg

Nun lobt mal schön!

Hilde Domin spendet Zuspruch

«Der Mensch muss sich eben Feinde machen, er muss vor sich bestehen können»,¹ schreibt Hilde Domin am 27. März 1982 an Jürgen Habermas. Sie, die engagierte Dichterin, bezieht dies auf sich, aber auch auf ihn, den zwanzig Jahre jüngeren Philosophen und Soziologen, dem sie freundschaftlich verbunden ist, dem sie mit ihrem Brief ihre «Verehrung und Bewunderung» versichert – und ihren Ärger über den «hämischen Artikel im SPIEGEL».² Gemeint ist Karl Markus Michels Rezension von Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*. Der am 22. März 1982 unter dem karikierenden Titel «Nun spricht mal schön!» erschienene Text möchte, so Michel explizit, keine Würdigung sein. Denn: «Wer zum Schulterklopfen ausholt und nur die Wade trifft, sollte lieber gleich die Füße küssen.»³ Tatsächlich ist der mehr lustvolle als hämische Verriss gespickt mit Spitzen gegen Werk und Autor. Michel wirft Habermas zwar auch – und zu Recht – «theoretische[n] Eurozentrismus»⁴ vor, beklagt aber mehr noch, dass er «den Leser zum Lehrling»⁵ degradiere, und fragt schließlich hinsichtlich des ganzen Werkes: «Lieber Jürgen Habermas, mußte das sein?»⁶

Habermas und Michel kennen sich schon seit den 1950er Jahren: Beide waren damals Mitarbeiter am Frankfurter Institut für Sozialforschung und wirkten später gemeinsam an der Konzeption von Suhrkamps Theorie-Reihe mit. Das Verhältnis der beiden dürfte nicht spannungsfrei, aber doch von gegenseitiger Wertschätzung geprägt sein.⁷ Ob der Verriss des ehemaligen Kollegen und Suhrkamp-Lektors Habermas wirklich ernsthaft anführt? In seinem Antwortbrief an Domin dankt er zumindest für «den Zuspruch und die Solidarität, die in manchen Augenblicken nötiger – und wenn sie unerwarteter Weise doch gespendet + bezeugt werden, gewichtiger – sind als in anderen.

Einen dieser Augenblicke haben Sie bei mir zurecht vermutet».⁸

Nach Erscheinen der *Theorie des kommunikativen Handelns* (*TkH*) prasseln zunächst vor allem Unverständnis, Spott und Häme aus unterschiedlichsten Blättern auf Habermas nieder. Dass ihn dies nicht kalt lässt, zeigt auch ein Brief an seinen ehemaligen Assistenten Albrecht Wellmer, dem gegenüber er sich auf die *TkH*-Besprechung in der *FAZ* vom 27. Februar 1982 bezieht: Er, Habermas, habe «den Eindruck gewonnen, daß [der Artikel] weniger mit mir und schon gar nicht mit dem Buch zu tun hat als vielmehr mit den Problemen, die Busche mit mir hat.»⁹

Jürgen Busche ist einer derer, denen der SZ-Redakteur Klaus Podak (im Übrigen einer der ersten, die positiv über *TkH* urteilen) «Dummheit, Infamie, Opportunismus»¹⁰ attestiert und einer der Akteure, die wenige Jahre später im Historikerstreit und weit darüber hinaus scharf und mitunter unsachlich und gehässig gegen Habermas schießen werden.

Domin's Haltung zu späteren Attacken gegen Habermas ist nicht dokumentiert. Nach 1984 sind keine Briefe mehr zwischen den beiden überliefert. Man kann nur vermuten, dass sie auch dann Partei für ihn nimmt. Domin, selbst Soziologin und Politologin – und vom NS Vertriebene –, meldet sich regelmäßig zu politischen und gesellschaftlichen Themen zu Wort: «Dies ist unsere Freiheit / die richtigen Namen nennend / furchtlos / mit der kleinen Stimme»¹¹

Das «schöne, bewegende Gedicht»¹², für das Habermas in seinem Brief dankt, ist übrigens Domin's tröstende Antwort auf Christa Wolfs Vergangenheitsbewältigungsroman *Kindheitsmuster*. In Domin's Gedicht *Älter werden* heißt es: «täglich kann das Licht kommen / durchkommen».¹³ Hinsichtlich Habermas behält sie damit Recht. *TkH* gilt heute als Habermas' Hauptwerk und er als einer der einflussreichsten Denker der Gegenwart. Schon 1982 schreibt Domin an und über ihn: «Man guckt sich um und um: im richtigen Moment sind dann doch Sie da DA.»¹⁴

15. IV 82

Liebe, sehr verehrte Hilde Domin

- Dank für das schöne, bewegend
Beleucht, Dank auch für den Zeitdruck
und die Solidarität, die in manchen
Anprobieren nötig - und wenn sie
unmerkter Weise doch ^{gespendet} (besteht) werden,
gewichtig - sind als in anderen.

Einem dieser Anprobieren haben
Sie bei mir zurecht vermittelt -
dafür ist Ihnen herzlich verbunden

H. Jürgen Habermas

- 1 Hilde Domin an Jürgen Habermas, 27.3.1982 [Durchschlag], DLA Marbach, A:Domin.
- 2 Ebd.
- 3 Karl Markus Michel: Nun spricht mal schön! K. M. Michels über Habermas: «Theorie des kommunikativen Handelns», in: Der Spiegel, Nr. 12, 22.3.1982, S. 210-215, hier: S. 210.
- 4 Ebd.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd., S. 213.
- 7 Vgl. Stefan Müller-Doohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, S. 208.
- 8 Jürgen Habermas an Hilde Domin, 15.4.1982, DLA Marbach, A:Domin.
- 9 Jürgen Habermas an Albrecht Wellmer, 1.3.1982, in: Vorlass Jürgen Habermas, UB Frankfurt/M., NA 60.
- 10 Klaus Podak: Verteidigung unverkürzter Vernunft, in: SZ am Wochenende, Nr. 94, 24./25. April 1982, S. I/II.
- 11 Hilde Domin: Salva nos, in: dies.: Sämtliche Gedichte, Frankfurt/M. 2009, S. 117-118, hier: S. 118.
- 12 Jürgen Habermas an Hilde Domin, 15.4.1982, DLA Marbach, A:Domin.
- 13 Hilde Domin: Älter werden. Antwort an Christa Wolf, in: dies.: Sämtliche Gedichte, S. 190-191, hier: S. 190.
- 14 Hilde Domin an Jürgen Habermas, 27.3.1982 [Durchschlag], DLA Marbach, A:Domin.

Das diskursethische Sündenregister

Jürgen Habermas und Hans-Georg Gadamer im Gespräch

Im Jahr 2001 schreibt Jürgen Habermas an Hans-Georg Gadamer: «Seien Sie versichert, dass mich die immer lebhafter werdende Erinnerung an den erfreulichsten Abschnitt meines akademischen Lebens immer wieder nach Heidelberg ziehen wird. Nie wieder konnte ich mich so wohl fühlen wie unter der weisen Schirmherrschaft von Ihnen und Löwith.»¹ Habermas' Selbsterklärung wirkt wie Donnerrollen am Horizont der intellektuellen Bundesrepublik, ein reinigendes Gewitter, das die atmosphärischen Schichten verschiebt: Gadamer und Löwith statt Adorno und Horkheimer? Müssen wir die Geschichte der Kritischen Theorie neu schreiben – und die Geschichte der Hermeneutik und Geschichtsphilosophie Heidelberger Provenienz gleich mit?

Bekannt ist, dass Habermas seine Stelle am Frankfurter Institut für Sozialforschung nach anhaltenden Konflikten mit Horkheimer 1959 kündigte, um ein Stipendium der Deutschen Forschungsgemeinschaft anzunehmen, das ihm die Verfertigung seiner Habilitation ermöglichte.² Horkheimer hatte sich über Habermas' Sichtungen marxistischer Literatur empört, die ihn an seine eigene sozialrevolutionäre Jugend erinnerten. Eine dieser Schriften erschien 1957 als Rezensionessay in Gadamers *Philosophischer Rundschau*, denn der Herausgeber der Zeitschrift hatte 1954 für die Deutsche Forschungsgemeinschaft ein Assistentenstipendium des jungen Kollegen begutachtet und ihn zu dem Beitrag aufgefordert. Habermas vertrat dort die Auffassung, dass Marx sein Denken vor allem als Kritik entwirft und die Philosophie überwinden will – für den späten Horkheimer eine Provokation. Bekannt ist auch, dass Habermas, noch bevor er sich 1961 bei Wolfgang Abendroth in der Marburger Politikwissenschaft mit *Strukturwandel der Öffentlichkeit* habilitierte, von Gadamer in das Philosophische Seminar nach Heidelberg eingeladen wurde, über sein Bonner Dissertationsthema Schelling vortrug und sich damit – wohl ohne es zu wissen – für ein Extraordinariat empfahl. Bis 1964 blieb Habermas als außerordentlicher Professor und junger Kollege von Gadamer und Löwith in Heidelberg.

Weniger bekannt ist, wie prägend und angenehm der Heidelberger Austausch für Habermas war. Jenseits der Briefkonvention, die den Austausch von Freundlichkeiten nahelegt, darf man den starken Worten von Habermas wohl Glauben schenken,

1 Habermas an Gadamer, Stamberg, 9.12.2001; DLA Marbach: A, Gadamer.

2 Roman Yos: Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962, Frankfurt/M. 2019, S. 298f.

- 3 Habermas an Gadamer, Frankfurt/M., 16.3.1958; DLA Marbach; A: Gadamer. Jürgen Habermas an Hans-Georg Gadamer, 35 Briefe, 42 Bl.
- 4 Habermas an Gadamer, Frankfurt/M., 7.12.1958.
- 5 Gadamer an Habermas, [Heidelberg], 13.12.1958.

denn sie scheinen bewusst gewählt und tauchen so oder so ähnlich in der Korrespondenz immer wieder auf: Auf Gadamers Wohlwollen, in Grenzen vielleicht auch auf dasjenige des geschichtsphilosophischen Skeptikers Löwith, konnte Habermas offenbar vertrauen; er konnte sich weiterentwickeln und im wissenschaftlichen Austausch eben den «erfreulichsten Abschnitt» seines akademischen Lebens verbringen. Wie sich sein Vertrauen über die Jahre entwickelte und bis zu Gadamers Tod im Jahr 2002 erhalten blieb, bezeugt der Briefwechsel, der im Gadamer-Nachlass des Deutschen Literaturarchivs Marbach liegt. Er umfasst insgesamt 35 Briefe von Habermas, und zwar vom März 1958 bis zum Dezember 2001, und 25 Briefe von Gadamer vom Dezember 1958 bis zum April 1999.

Vertrautheit spricht schon aus dem ersten Brief von Habermas, der auf den 16. März 1958 datiert ist. Sein Anlass ist das Angebot einer Assistentenstelle am Heidelberger Philosophischen Seminar: Habermas berichtet Gadamer, dass Adorno ihn habilitieren wolle, notiert jedoch zugleich, wie schwierig es sei, unter den Arbeitsbedingungen des Instituts «Zeit und Muße» zu finden, eine solche Arbeit zu schreiben.³ Wenige Monate später, im Dezember, diskutieren beide, welches Fach für die Habilitation infrage kommt: Habermas dankt Gadamer für die «Anteilnahme» an seiner Situation, die ihn «sehr ermutigt» habe, erörtert den Argumentationsplan des *Strukturwandels der Öffentlichkeit* und schlägt die Soziologie vor,⁴ in die er sich am Institut für Sozialforschung eingearbeitet hatte. Gadamer antwortet knapp, wie auch in anderen frühen Briefen, die das hierarchische Gefälle zwischen beiden noch durchscheinen lassen (mit jedem akademischen Titel und Posten, den Habermas erringt, sollte das asymmetrische Gespräch symmetrischer werden); vorerst bestärkt der etablierte ältere Kollege den aufstrebenden Nachwuchswissenschaftler darin, in Soziologie zu habilitieren, da in dem Fach eine «Mängellage» herrsche, also möglicherweise leichter als andernorts eine Professur zu erlangen sei.⁵ Der Hermeneut erweist sich als umsichtiger Strategie im Kampf um das Ordinariat.

Aber so anregend die Soziologie für Habermas auch war und ist: Auf dem Weg nach Heidelberg erschloss er sich auch die Philosophie neu und in anderer Weise als zuvor. 1999 wird er bi-

lanzieren: «Heidelberg war für mich ein Glückfall, beruflich ohnehin, aber auch philosophisch – ein Wiedereinstieg in die Philosophie (im Schutz der beiden großen Patrone) und eine Chance, nochmals Neues zu lernen.»⁶ Dieses Neue umfasst zweierlei, zum einen die Hermeneutik, zum anderen die Analytische Philosophie (Charles Sanders Peirce, George Herbert Mead und John Dewey); über beides diskutiert Habermas mit Gadamer.

Als 1960 Gadamer's opus magnum *Wahrheit und Methode* erscheint, die Weiterführung und Neubegründung der Hermeneutik, wie Schleiermacher und Heidegger sie angelegt hatten, liest Habermas das Werk umgehend, vor allem den zweiten Teil, der vom hermeneutischen Zirkel, dem wirkungsgeschichtlichen Prinzip und der Bedeutung der Sprache handelt; er bedauert, nicht mehr viel davon in seine vor dem Abschluss stehende Habilitationsschrift aufnehmen zu können.⁷ Im Dezember 1962 planen Gadamer und Habermas eine Tagung mit Vertretern aus unterschiedlichen Disziplinen, um die Erkenntnisansprüche der Hermeneutik auf den Prüfstand zu stellen.⁸ 1965 kündigt Habermas an, der als Nachfolger Horkheimers nun wieder aus Frankfurt schreibt, *Wahrheit und Methode* im Rahmen seiner Antrittsvorlesung zu diskutieren – um anderes zu setzen:⁹ «Erkenntnis» und «Interesse» werden seine Leitsterne heißen. Im Jahr 1970 lehnt Habermas das Angebot einer Professur in Heidelberg ab; er bittet Gadamer um Verständnis dafür, dass er die Sphäre der postrevolutionären Universitäten überhaupt verlässt und an das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt nach Starnberg wechselt.¹⁰ «[W]ohlgesinnte Freunde» würden sich gleichwohl anderes wünschen, entgegnet Gadamer so freundlich wie angriffslustig und weist auf offene Streitpunkte hin, die er im kollegialen Heidelberger Austausch für sich zu entscheiden gehofft hatte: «Ich selbst hatte dabei [dem neuerlichen Versuch, Habermas nach Heidelberg zu holen], unverbesserlich wie ich bin, meine höchstpersönlichen Perspektiven, die man gewiss für wahnsinnig halten kann, nämlich, Ihre Position besser zu verstehen und umgekehrt Sie von irrtümlichen Voraussetzungen zu befreien (ich rechne z.B. den Zwangscharakter der Rhetorik zu letzterem).»¹¹

6 Habermas an Gadamer, 24.6.1999.

7 Habermas an Gadamer, Frankfurt/M., 7.6.1961.

8 Habermas an Gadamer, 13.12.1962.

9 Habermas an Gadamer, Frankfurt/M., 12.3.1965.

10 Habermas an Gadamer, Frankfurt/M., 27.5.1970.

11 Gadamer an Habermas, [Heidelberg], 1.6.1970.

- 12 Jack Mendelson: The Habermas-Gadamer Debate, in: *New German Critique* 18 (1979), S. 44–73; Alan How: The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social, Aldershot 1995.
- 13 Habermas an Gadamer, Starnberg, 13.7.1987 (Hervorhebung im Original).
- 14 Ebd.
- 15 Jürgen Habermas: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I*, hg. von Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl. Tübingen 1970, S. 73–103, hier S. 83.
- 16 Gadamer an Habermas, [Heidelberg], 22.7.1981.

Das intellektuelle Gespräch beider hält an und wird später als Habermas-Gadamer-Debatte bekannt.¹²

Was Habermas an der Hermeneutik fasziniert, erschließt sich aus seinem Werk. Im Briefwechsel fasst er zusammen und pointiert: Aus seiner Sicht gehört die Hermeneutik dem «*nachmeta*-physischen Denken» an, «in einem ernstlich ernüchterten Sinne.»¹³ Den Weg dorthin hat Gadamer gewiesen, indem er Heideggers «Destruktionspathos» überwand und den wirkungsgeschichtlichen Weg der «hermeneutischen Aneignung» in den Mittelpunkt seines Denkens stellte.¹⁴ Die besondere Leistung der so profilierten Hermeneutik besteht, mit anderen Worten, darin, dass sie dialogisch angelegt ist. In der Festschrift, die Gadamer zu seinem 70. Geburtstag erhält, hebt Habermas genau dies als «hermeneutische Grundthese» hervor: «daß wir, in Gadamers romantischer Formulierung, ‹das Gespräch, das wir sind›, nicht transzendieren können.»¹⁵ Habermas verteidigt diese These gegen relativistische Einwände und verleibt sie dem normativen Denkbestand seiner Theorie ein. Es geht um das Gespräch, das nur Gespräch sein kann, weil es zugleich reflexiv auf seine eigenen Voraussetzungen – die Sprache und ihre rationalen Grundlagen – vertraut und sie *in actu* bestätigt. Gadamer seinerseits zieht sich angesichts dieser normativen Übergriffigkeit auf die Position des Romantikers zurück; er beschreibt die Philosophie so kokett wie ironisch als «ein allgemeines menschliches Laster (...), das durch keine Wissenschaft ausgetrieben werden kann, sondern nur durch besseres Philosophieren.»¹⁶

Habermas' Aufsatz aus der Gadamer-Festschrift enthält in nuce, aus der Auseinandersetzung mit der Hermeneutik, bereits wesentliche Fragen der Diskursethik, die Habermas – teilweise gemeinsam mit seinem Studienfreund und Kollegen Karl-Otto Apel – in der Folgezeit weiterentwickeln wird. Die «hermeneutische Erfahrung» zielt auf intersubjektiven Austausch und weiß, dass dieser zugleich nie vollständig erreicht werden kann – aufgrund der unterschiedlichen subjektiven Erfahrungen der Gesprächsteilnehmer, ihrer soziokulturellen Herkunft, der Gewalt, die in jedem Versuch liegt, das Gegenüber zu überzeugen oder zu überreden.¹⁷ Denn Verstehen ist, wie Gadamer betont, ad hoc und methodisch nur bedingt zu erfassen. Habermas fragt vor die-

sem Hintergrund, wie sich ein Universalitätsanspruch der Hermeneutik begründen lässt und inwiefern er in den Regeln natürlicher Sprachen liegen kann. In den folgenden Jahrzehnten wird er auf diese Fragen antworten, dass sich der Diskurs zwischen seinen Teilnehmern ohne Letztbegründung und aus dem Vertrauen auf allgemein anerkannte Diskursregeln rechtfertigen lässt.

Damit löst er sich von der Hermeneutik Gadamers. Ihre Verdienste liegen aus Habermas' Sicht darin, dass sie die Prinzipien gemeinsamer Auseinandersetzungen über symbolische Äußerungen erhellt, die hermeneutischen Ausgangssituationen und Erfahrungen der Teilnehmer solcher Auseinandersetzung ausdrücklich für bedeutsam erklärt und auf der – aus Habermas-Sicht – rationalen Struktur einer an Verständigung interessierten Kommunikation aufbaut.¹⁸ Zugleich erscheint sie ihm als zu traditionalistisch, zu philologisch angelegt. Ihr Modell ist die Lehre der Auslegung von Texten, folglich die Bibelhermeneutik; einer so verstandenen Hermeneutik geht es um «Applikation», darum, dass es vor allem gilt, einen ursprünglichen Textsinn zu rekonstruieren und vor dem Hintergrund der Erfahrungen des Interpreten zu aktualisieren.¹⁹ Zur großen hermeneutischen Herausforderung unter den Bedingungen pluraler und heterogener Gesellschaften wird darum etwas anderes: nämlich das hermeneutische Anliegen der «Verschmelzung der Interpretationshorizonte», das Gadamer beschreibt und Habermas zeitgemäß deutet.²⁰ Danach dürfen Verständigungsprozesse nicht als Assimilationsvorgänge missverstanden werden.²¹ Vielmehr sollen sie – mit der amerikanischen sprachanalytischen Philosophie – als Prozesse des wechselseitigen Lernens, des Lernens voneinander aufgefasst werden.²²

Gadamer allerdings, der seine Hermeneutik auf unhermeneutische Weise der Diskursethik assimiliert findet, hegt Vorbehalte gegen dieselbe, so nah er sich ihr in manchem fühlt. Wieder ist es das Menschliche, das er als Merkmal seiner Philosophie und Hermeneutik hervorhebt – und gegen Habermas und Apel wendet. Gadamer stört sich daran, dass beide «Kommunikation überhaupt aus einer ganz hochstilisierten elitären intellektuellen Perspektive heraus ins Auge fassen» und das von Zwang befreite Gespräch in den Mittelpunkt rücken,²³ eine Vorstellung, die

- 17 Habermas: Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, S. 74–76.
- 18 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt/M. 1988, S. 194.
- 19 Ebd., S. 195.
- 20 Jürgen Habermas: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt/M. 1991, S. 218.
- 21 Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/M. 1996, S. 314.
- 22 Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie. B. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, S. 741.
- 23 Gadamer an Habermas, Heidelberg, 24.6.1987, S. 2.

- 24 Ebd., S. 3.
- 25 Habermas an Gadamer, 21.6.1989.
- 26 Habermas an Gadamer, Starnberg, 13.7.1987.
- 27 Habermas an Gadamer, 21.6.1989.
- 28 Jürgen Habermas: Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf, in: «Historikerstreit». Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Text von Rudolf Augstein et al., München, Zürich 1987, S. 243–255, hier S. 248.

Gadamer wirklichkeitsfremd vorkommt. Aus seiner Sicht beschreibt Niklas Luhmann die Gesellschaft angemessener, wenn auch aus einem «unmenschliche[n] radikale[n] Extrem». ²⁴ Habermas hingegen erkennt zum einen, dass er den Aspekt der Zeitlichkeit und Endlichkeit des Denkens, der Gadamer wie Heidegger existenziell wichtig war, nicht ausreichend gewürdigt hat; ²⁵ zum anderen bemerkt er anlässlich einer Vorlesung Gadamers in Frankfurt 1987 selbstkritisch: «Dankbar bin ich [...] dafür, dass meine Studenten durch die Begegnung mit Ihnen etwas lernen können, was ihnen in Frankfurt (von Apel und mir) vorenthalten wird: ein Philosophieren, das seine Kraft und Lebendigkeit schöpft aus dem Bewusstsein, am Gespräch der grossen Denker teilzuhaben.» ²⁶

Wenn sich Habermas im Jahr 1989 selbst als «ein(en) gelehrige(n) Schüler der philosophischen Hermeneutik» bezeichnet, ²⁷ zollt er dem Menschlichen in Gadamers Philosophie Respekt. Aus dem Briefwechsel mit Gadamer lässt sich jedenfalls schließen, dass er die Bemerkungen nicht nur im intellektuellen Sinne verstand, sondern mit der Formulierung auch den gemeinsamen Weg über die Jahrzehnte meinte: Als Schüler Gadamers setzte sich Habermas mit der Hermeneutik als der Lehre vom Gespräch auseinander – und zwar im Gespräch mit dem wohlwollenden älteren Kollegen, dem er den schillernden Titel «Patron» verleiht. Wenn die Diskursethik aus der Hermeneutik entstand, dann war sie nicht einfach deren moderne Variante, vielmehr auch ihr Widerpart, der das Lasterhafte aus der Philosophie verbannte – jenes Merkmal des Gesprächs, das es oft erst reizvoll macht.

Der Hintergrund für die moralische Exklusivität der Diskursethik ist im Nationalsozialismus zu suchen. Im Rahmen des Historikerstreits geißelte Habermas diejenigen mit rhetorischer Vehemenz, die die Einzigartigkeit der Shoah mit Verweis auf andere Formen des Massenmords zu relativieren suchten. Er betonte die Einmaligkeit des Mordens; aus seiner Sicht galt es zum einen, Erinnerungsarbeit zu leisten, wie Claude Lanzmann und Saul Friedländer es vorbildlich taten und ohne welche «die Söhne, die Töchter und die Enkel der Ermordeten in unserem Lande nicht mehr atmen» konnten. ²⁸ Zum anderen sollte die historische Schuld, auf der die Bundesrepublik gegründet war, gegenwärtig

gehalten werden. Der Diskursethik oblag es daher, politische Willensbildung auch in einem derart belasteten Staat zu denken: im Sinne einer kathartisch wirkenden Normativität, die aus dem nüchtern so genannten Diskurs entstand und deren gemeinschaftsstiftende Losung «Verfassungspatriotismus» (Dolf Sternberger) hieß. Laster waren angesichts des «absolut Bösen» fehl am Platz.

Der mit harten Bandagen ausgefochtene «Historikerstreit» – der ja auch eine Probe auf den «Zwangscharakter der Rhetorik» war – zeigt, dass sich Habermas in seinen öffentlichen Beiträgen selbst nicht immer zur Rationalität verpflichtete. Die Erinnerungsarbeit und die Verteidigung der erreichten Zivilisationsleistungen der Bundesrepublik gebot ihm, so scheint es, den politischen Angriff, die Polemik und die Notwendigkeit, parteipolitisch auf einer Seite, nämlich links zu stehen, und von dieser diskurstheoretisch an sich unethischen Parteilichkeit sind auch seine Beiträge zu anderen Themen wie dem Prozess einer europäischen Vereinigung oder dem Asylrecht geprägt.

Vor dem Hintergrund des Briefwechsels zwischen Habermas und Gadamer muss die Geschichte von Kritischer Theorie und Hermeneutik nicht neu geschrieben werden, aber die Horizontverschmelzung beider Ansätze zur Diskursethik ist doch bemerkenswert. In ihrer politischen Praxis beruhte sie auf der Pflicht zum unbedingten Guten, zu Solidarität und Mitgefühl. Das Laster aber fand sich – aus den richtigen historischen Gründen – in einem diskursethischen Sündenregister des Unmenschen wieder, das die düster zweigeteilte Ordnung mittelalterlicher Affektlehren wiederbelebte.

Ach, Ästhetik!

- 1 Friedrich Schlegel: Über Lessing [1797], in: E. Behler/H. Eichner (Hg.): Kritische Schriften und Fragmente, Studienausgabe Bd. 1, 1988, S. 207–224, hier S. 215.
- 2 Ausbuchstabiert in: Markus Baum, Zu einer Kritischen Gesellschaftstheorie der Kommunikation. Erfahrungsarmut und der Ausschluss von Ästhetik und Hermeneutik im Werke Habermas', 2018, S. 80 ff.
- 3 Karl Heinz Bohrer: Vernunft, Zeitlichkeit und Ästhetik. Aus Anlass von Jürgen Habermas' «Der philosophische Diskurs der Moderne», in: Merkur (63), Heft 721, 2009, S. 509–523.
- 4 Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Erster Band, Frankfurt/M. 1981, S. 45, S. 69.

1.

In seinem Stück über das Nachleben Lessings stellte Friedrich Schlegel klar, was von diesem Meister der Aufklärung geblieben sei: nicht das Werk, sehr wohl aber die historische Persönlichkeit: «Er selbst war mehr wert, als alle seine Talente.»¹ Auch wenn man besser von Lessings Werk denkt, als Schlegel es tat, bleibt die Unterscheidung hilfreich zur Beschreibung derjenigen, die über beides verfügen. Werk und Persönlichkeit bedürfen dabei beide nolens volens einer Ästhetik, unvermeidlich einer unterschiedlichen. Dies gilt auch für die einzige öffentliche Figur der bundesdeutschen Geschichte, die ein theoretisches Werk vorzuweisen hat: Jürgen Habermas.

2.

Das Verdikt über den Stand der Ästhetik in Habermas' Werk ist gesprochen: Der Theoretiker der nachmetaphysischen Vernunft hat zu ästhetischen Fragen nichts beizutragen. Dem entspricht die dröge Form jedenfalls seiner großen Bücher. Ein zentraler Strang dieser Kritik kommt aus dem eigenen Haus der kritischen Theorie. In der Nachfolge Adornos deutet sie Habermas' ästhetische Defizite als Konsequenz seiner Vernunftgläubigkeit.² Wohlwollendere Lektüren wie die von Karl Heinz Bohrer wissen sich mit Habermas fehlendem Verhältnis zur Ästhetik zu arrangieren, ohne an der Diagnose etwas zu ändern.³ Bohrer kann mit diesem Mangel auskommen, befreit diese Lücke die Ästhetik doch von Habermas' rationalen Zumutungen. So führen ästhetische Erfahrung und praktische Rationalität für Bohrer eine Form friedlicher Koexistenz, in der Kunst Kunst und Vernunft Vernunft bleiben kann. Beide sitzen im gemeinsamen Boot der Ausdifferenzierung, wenn auch in unterschiedlichen Kabinen. Hineinschauen ist erlaubt, Betreten verboten.

3.

Bohrers Deutung passt gut zur eigenen Autonomieästhetik, weniger gut zu Habermas' Theorie. Dieser arbeitet intensiv mit Modellen sozialer Ausdifferenzierung. Ästhetischen Normen weist er ihren eigenen, dürftigen systematischen Platz zu:⁴ Sie dienen dem Ausdruck subjektiver Wertpräferenzen. Die Kunst, die zu

dieser Ästhetik passt, möchte man sich nicht vorstellen. Doch entwickeln Habermas' Hauptwerke allesamt Ausgänge aus dem Labyrinth sozialer Ausdifferenzierung. Die Lebenswelt als Ort herrschaftsfreier Verständigung, auf die die *Theorie des kommunikativen Handelns*⁵ hinausläuft, muss sich Systemimperativen ebenso entziehen wie die demokratische Öffentlichkeit, die am Horizont von *Faktizität und Geltung* erscheint.⁶ Damit wird der Stand des Ästhetischen ungewiss. Denn weder Lebenswelt noch Öffentlichkeit sind ohne ästhetische Vermittlungsverfahren denkbar:⁷ keine parlamentarische Repräsentation, keine Selbstdarstellung einer politischen Gemeinschaft ohne sie. Auf die Frage, wie sich vernunftgenerierende Verfahren sozial und politisch verwirklichen lassen, müssten auch ästhetische Antworten gegeben werden.

4.

Habermas interessiert sich durchaus für die materielle Seite einer vernunftgeleiteten Praxis. In Formeln wie der vom «zwanglosen Zwangs des besseren Arguments»⁸ oder der «Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe»⁹ zeigt sich dieses Interesse ebenso wie in seinem Ausflug in die christliche Sakramentenlehre im neuesten Hauptwerk.¹⁰ Doch erscheinen diese Verwirklichungsmodi letztlich immer als Problem, als Reibung. Verselbstständigt sich das Ästhetische, kann es dagegen zu einer unter Faschismusverdacht zu stellende Ästhetisierung des Politischen führen. Darum taucht in den ästhetischen Spurenelementen seines Werkes immer wieder der Symbolbegriff auf, nicht weit entfernt von Kants Schönheit als Symbol der Sittlichkeit.¹¹ Habermas kann Kunst nur normativ denken. Sie geht wie er in seiner Lektüre der Schillerschen Briefe zur ästhetischen Erziehung feststellt, «nicht auf eine Ästhetisierung der Lebensverhältnisse, sondern auf eine Revolutionierung der Verständigungsverhältnisse.»¹²

5.

In Habermas' Werk wäre Raum für eine ästhetische Theorie. Seine Hinwendung zum Problem der Religion zeigt, wie sie hätte aussehen können: keine Hommage, sondern eine Rekonstruktivi-

5 Ebd., Zweiter Band, S. 583 ff.

6 Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, S. 415ff.

7 Vgl. Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, Frankfurt/M. 2013, S. 271 ff.

8 Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984, S. 127–183, hier S. 161.

9 Jürgen Habermas: *Die Lebenswelt als Raum symbolisch verkörperter Gründe*, in: ders.: *Nachmetaphysisches Wissen II*, Frankfurt/M. 2021. S. 54–76.

10 Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Band 2, Frankfurt/M. 2019, S. 45 ff.

11 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilkraft*, § 59.

12 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, S. 63.

- 13 Eva Geulen: Das Ende der Kunst. Lesarten eines Gerüchts nach Hegel, Frankfurt/M. 2002.
- 14 Daniel Damler: Der Staat der klassischen Moderne, Frankfurt/M. 2012.
- 15 Ausformuliert für die Architektur bei Albrecht Wellmer: Kunst und industrielle Produktion, in: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt/M. 1985, S. 115–134, hier: S. 125 ff.
- 16 Hans Magnus Enzensberger: Das Museum der modernen Philosophie Zweiter Band [1960], Frankfurt/M. 1980, S. 778 f.
- 17 Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne.

on im Angesicht der Philosophiegeschichte. Freilich lässt sich für das Verhältnis von Religion und Philosophie die Geschichte der allmählichen Ersetzung der einen durch die andere erzählen. Für die Kunst geht dies nicht. Ihr Ende ist ein Gerücht.¹³ Die Philosophie kann sie nicht substituieren.

Konkret wäre eine Ästhetik des kommunikativen Handelns eine der klassischen Moderne¹⁴ geworden,¹⁵ eine normative Bauhaustheorie, die die Bemerkung des Jahrgangsgenossen Enzensberger bestätigt hätte, die Poesie der klassischen Moderne sei im Großen und Ganzen gegenüber den autoritären Anfechtungen der Zwischenkriegszeit immun gewesen.¹⁶ Die Aporien einer solchen Ästhetik liegen auf der Hand. Sie müsste die autoritäre Seite der modernen Kunst, all die *case del fascio* der Kunstgeschichten, ebenso ignorieren wie den nicht funktionalisierbaren Rest ästhetischer Kommunikation, der sie konstituiert. Ihr Vernunftfunktionalismus ließe sich für manche Bereiche der Ästhetik besser denken als für andere, eher für die Stadtplanung als für die Poesie.

Warum wurde eine solche Ästhetik der Verständigung nicht geschrieben? Ein Grund dafür könnte darin liegen, dass sie das historische Veralten der Theorie anschaulich gemacht hätte. Die Moderne wäre als Tradition sichtbar geworden. Nicht zufällig hat Albrecht Wellmer, der sich um eine solche Ästhetik bemühte, die Moderne anders als Habermas nicht in Frontstellung gegen die Postmoderne gebracht, sondern die eine in die andere hin verlängert.¹⁷

6.

Entgegen einem verbreiteten Missverständnis ist die Habermasche Diskursethik nicht politisch naiv. Es geht ihr nicht um Idealisierung von Politik, sondern um Kriterien ihrer Beurteilung. Ihr Problem liegt deswegen nicht darin, dass sie zu Illusionen über die politische Praxis einlode, sondern darin, dass sie keine Kriterien dafür liefert, wie man sich in einer nichtidealen politischen Welt bewegen soll – einer Welt, für die die philosophischen und moralistischen Traditionen Kategorien der Klugheit, Urteilskraft, oder der Verstellung entwickelt haben, die seit Kant auch ästhetische Kategorien sind. Fehlen solche, so schließt es die Theorie

nicht aus, praktisch hart zuzulangen – eben dafür ist Habermas bekannt. Man fühlt sich an die Konsequenzen einer augustinischen Theologie erinnert, die die Spaltung zwischen Gott und Welt so vertieft, dass in der Welt auch ein gesunder Machiavellismus erlaubt ist.¹⁸ Das führt zu Habermas als Figur.

7.

Der Auftritt dieser Figur geschieht in dem Teil seines Werks, dessen Duktus in auffälligem Gegensatz zur Zurückgenommenheit der theoretischen Texte steht: polemisch, sprachgewaltig, metaphorisch, affektiv besetzt, namentlich zornig. Dieses Schreiben entsichert ästhetische Mittel, wo Argumente nicht mehr weiterhelfen.

Diese Mittel sind eingängige Titel, das Aperçu und das Porträt: Die Titel seiner kleinen Schriften schaffen fast eine Geschichte der intellektuellen und politischen Bundesrepublik, die sich aphoristisch verselbstständigt haben: *Eine Art Schadensabwicklung*, *Die neue Unübersichtlichkeit*, *Das unvollendete Projekt der Moderne*, die *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit*, *Ach, Europa!* Habermas' Porträts und Profile sind zumeist positive Darstellungen von Figuren der Theoriegeschichte,¹⁹ die dabei helfen, systematische Gedanken an einer Figur, die oft bildreich charakterisiert wird, zu veranschaulichen. Seine Werke, die allesamt mit einem Namens-, nie mit einem Begriffsregister enden,²⁰ bekommen so Personal. Manche Porträts, namentlich der Text zu Benjamin, erweisen ihren Autor als feinsinnigen Beobachter der ästhetischen Theorieentwicklung.²¹ Vergleicht man sie mit den systematischen Äußerungen zur Ästhetik, frappiert der Kontrast. Erst befreit vom eigenen theoretischen Korsett kann Habermas mit ästhetischem Anspruch über ästhetische Fragen schreiben – und umgekehrt: Wenn man erkennt, wie federnd elegant und bilderreich Habermas in diesem Teil seines Werks formuliert, erscheinen seine Hauptwerke als Produkte einer sorgfältig entworfenen Anti-Ästhetik, die die Ernsthaftigkeit des Anliegens mit demonstrativer ästhetischer Enthaltbarkeit dokumentiert.

18 Bérengère Parmentier: *Les siècles des moralistes*, Paris 2000, S. 65 ff.

19 Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1987; ders.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M. 1997; ders.: *Ach Europa!*, Frankfurt/M. 2008, I. Teil.

20 Anders erst in der neuen fünfbändigen Studienausgabe.

21 Jürgen Habermas: *Walter Benjamin. Bewußtmachende oder rettende Kritik*, in: *Philosophisch-politische Profile*, S. 336-372, hier: S. 355 ff.

8.

Das Fehlen ästhetischer Vermittlungsmodelle und politischer Klugheitslehren fällt in Habermas' Werk nur deswegen so deutlich auf, weil er beide als öffentliche Figur so virtuos praktiziert. Mit den Verfahren seiner Theorie hätte er nicht zur Figur werden können.

Augenblicke der Liebe

Der Philosoph und die Literaten

Am Anfang der Hinwendung des Philosophen zum Glauben stand – ein Schriftsteller. Jürgen Habermas selbst hat die Szene geschildert: jene Trauerfeier für Max Frisch, den Freund über Jahrzehnte, am 9. April 1991 in der Stiftskirche St. Peter in Zürich. Die Lebensgefährtin des Verstorbenen verlas eine kurze Erklärung Frischs, dann sprachen zwei Freunde, ansonsten: «Kein Priester, kein Segen. Die Trauergemeinde bestand aus Intellektuellen, von denen die meisten mit Religion und Kirche nicht viel im Sinn hatten.» Habermas in der Rückschau: «Damals habe ich die Veranstaltung nicht für merkwürdig gehalten. Aber deren Form, Ort und Verlauf sind merkwürdig.» Frisch, der Agnostiker, habe offenbar die «Peinlichkeit nichtreligiöser Bestattungsformen» gespürt und durch die Ortswahl offenbart, dass «die aufgeklärte Moderne kein angemessenes Äquivalent für eine religiöse Bewältigung des Letzten, eine Lebensgeschichte abschliessenden rite de passage gefunden hat.» Habermas erkennt darin ein «paradoxes Ereignis», etwas Beunruhigendes für die säkulare Vernunft und deren nur scheinbar geklärtes Verhältnis zur Religion – und Grund genug, darüber die nächsten Jahrzehnte bis zu seinem monumentalen 1800-Seiten-Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* nachzudenken.¹

Der Philosoph und die Schriftsteller: Die Zürcher Szene weist aber auch auf die enorme Bedeutung, die Autoren für Habermas von jeher haben, als Lektüreerlebnis, als intellektuelle Impulsgeber und in Freundschaften. Wenige andere Größen der Philosophiegeschichte haben derart vertrauten Umgang mit der Welt der Literatur gepflegt. Das mag auf den ersten Blick überraschen, denn in den Werken von Habermas finden sich kaum ästhetische Überlegungen, anders als beispielsweise beim Dichtendenker Heidegger oder bei Adorno oder Benjamin, deren ausgeprägte Interessen immer wieder um Prosa, Poesie und Musik kreisten.² Allerdings gehörte zur Bonner «Freundesclique um Habermas» (so ihr Mitglied, der spätere Historiker Hans-Ulrich Wehler) neben dem künftigen Filmproduzenten Günter Rohrbach auch ein künftiger Schriftsteller: Dieter Wellershoff, der nachmalige Cheflektor im Verlag Kiepenheuer & Witsch.³ Seine Dissertation schrieb Habermas' Studienfreund 1952 über den Dichter Gottfried Benn, den «Phänotyp dieser Stunde», wie es im Untertitel heißt.⁴

- 1 Jürgen Habermas: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: NZZ vom 10.2.2007.
- 2 Jedoch hat er gleich zwei besonders markante, programmatische Essays auch als Hommage an Heinrich Heine verfasst, freilich politisch gewendet: Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland; in: ders.: Eine Art Schadensabwicklung, Frankfurt/M.1987, S. 25–54, Zeitgenosse Heine, in: ders.: Im Sog der Technokratie, Frankfurt/M. 2013, S. 47–64.
- 3 Hans-Ulrich Wehler: «Eine lebhaftige Kampfsituation». Ein Gespräch mit Manfred Hettling und Cornelius Torp. München 2006, S. 74f., Zitat S. 188.
- 4 Dieter Wellershoff: Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde, Köln u.a. 1958.

- 5 Jürgen Habermas: Gottfried Benns neue Stimme, in: FAZ vom 19.2.1952.
- 6 Jürgen Habermas: Mit Heidegger gegen Heidegger denken, in: FAZ vom 25. Juli 1953.
- 7 Dankrede zum Kasseler Bürgerpreis «Das Glas der Vernunft» vom 29.9.2013, zit. n.: Stefan Müller-Doohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, S. 548.
- 8 <https://www.logbuch-suhrkamp.de/juergen-habermas/durch-die-bibliothek-habermas/> abgerufen am 13.4.2021 (dort auch das folgende Zitat)
- 9 «Wir sind parallel geschaltet», erklärte Kluge anlässlich von Habermas' 90. Geburtstag, zit. in: Alexander Cammann: Ein genialer Typ, in: Die Zeit, vom 11.6.2019.

Habermas selbst wiederum widmete zeitgleich seinen allerersten Zeitungsartikel dem Dichter: Am 19. Juni 1952 druckte die FAZ die skeptischen Gedanken des gerade 23-jährigen Studenten zu Benn. Hier fallen bereits intellektuell programmatische, antiekstatische Sätze, gegen die «Zustände des toxischen Orgasmus» als «allein sinnvolle und erstrebenswerte Phasen unserer Existenz». «Das Leben besteht eben nicht nur aus Orgasmen und Handlungen, die sie vorbereiten». ⁵ Aufklärung statt Rausch: Der Phänotyp der Nachkriegsjahrzehnte betrat mit und gegen Benn die öffentliche Bühne, ein Jahr vor seiner berühmten Attacke auf Heidegger am gleichen Ort. ⁶

Aber der Schlusssatz des Benn-Artikels verweist ebenso auf die lebenslange Neigung von Habermas: «Das Kunstwerk ist eine solche Antwort.» Lektüre und Umgang mit Autoren sind für den Philosophen Habermas insofern alltägliche Antwort. Was er einmal für die bildende Kunst formulierte, gilt im Grunde auch für sein Verhältnis zur Literatur: «Die Fähigkeit, der zeitgenössischen Kunst mit offenen Augen zu begegnen, ist ein Maßstab der eigenen Zeitgenossenschaft.» ⁷ Noch der fast 90-Jährige liest die Französin Annie Ernaux und deren gerade auf Deutsch erschienenen Roman *Die Jahre*: «davon bin ich ganz hingerissen.» ⁸

Die vibrierenden literarischen Jahre erlebte auch Habermas: «Es gab zwei bis drei auch literarisch gleichsam von Aktualität platzende Jahrzehnte in meinem Leben. Wenn wir bei deutschsprachigen Autoren bleiben wollen, hat uns jedes Stück, das von Brecht auf die Bühne kam, hat jeder neue Roman oder jede Geschichte von Peter Weiss oder Max Frisch, von Koeppen, Grass, Jurek Becker, Thomas Bernhard oder Alexander Kluge, ja, am Anfang auch von Martin Walser in Aufregung versetzt.»

Während der Philosoph über die Jahre zum wichtigsten deutschen Intellektuellen neben Günter Grass wurde und zahllose öffentliche Debatten prägte, entstanden enge Kontakte und intensive Freundschaften mit Autoren – weitaus intensivere als zu Philosophenkollegen, so scheint es. Die zwanzig Jahre ältere Hilde Domin, die 1954 aus dem Exil in die Bundesrepublik zurückgekehrt war, gehörte dazu, ebenso bis heute der Autor und Filmemacher Alexander Kluge. ⁹ Das Feuilleton, die kleine litera-

rische Welt der alten Bundesrepublik, sind entscheidend für seine Resonanz – und zugleich An- und Aufreger, ja Lebenselixier für Habermas. Und wenn in Positionsverschiebungen Weggefährten an den Schaltstellen geschasst wurden, protestierte der Strategie im Literaturkampf persönlich: so 1974 gegen die Ablösung von Karl Heinz Bohrer als Literarchef der FAZ und die Installierung seines Nachfolgers Marcel Reich-Ranicki,¹⁰ so 1985 gegen die Absetzung von Fritz J. Raddatz als ZEIT-Feuilletonchef.¹¹

Zwei äußere Weichenstellungen waren für Habermas' Engagement und Interesse biographisch ausschlaggebend: Zum einen der Suhrkamp Verlag in Frankfurt mit dessen Chef Siegfried Unseld – hier wurde Habermas Autor und Berater und traf in diesem Kosmos auf die bedeutendsten Schriftsteller der Epoche. Zum anderen der Umzug des 43-Jährigen mit seiner Familie nach Starnberg bei München 1972: Die Stadt an der Isar wuchs mit ihren Verlagen, Institutionen und Intellektuellen vor 1989 zu einer heimlichen Kulturhauptstadt der späten Bundesrepublik heran. Hier lebten unter anderem Alexander Kluge, Joachim Kaiser, Michael Krüger, Hans Magnus Enzensberger, Reinhard Baumgart und damit ein zentraler Teil der maßgebenden Kohorte im literarischen Feld nach 1945.¹²

Suhrkamp und Habermas: Diese vielfältige jahrzehntelange Beziehungsgeschichte ist längst ein Extrakapitel der deutschen Geistesgeschichte, reif für ein eigenes Buch, und das nicht nur, weil Habermas mit Beratersalär entscheidenden Einfluss auf das theoretische Profil des Verlags hatte. So sprang er zweimal dem Verlag in existenzbedrohenden Krisenzeiten mit vollem Einsatz bei: 1968 beim legendären Aufstand der Lektoren, die Unseld entmachten und den Verlag sozialisieren wollten, hielt er zu seinem Verleger;¹³ nach dessen Tod 2002 wurde er selbstverständlich Teil des renommierten Beratergremiums aus Autoren, um die Witwe Ulla Unseld-Berkewicz bei der Verteidigung des Erbes zu unterstützen. Bezeichnend ist die von ihm selbst überlieferte Anekdote aus dem Suhrkamp-Kosmos: Peter Handke fragte ihn wohl um 1970 herum einmal auf einem Treffen bei Unseld, wie er die Musik der Beatles fände. Auf Habermas' Bekenntnis, diese nicht zu kennen, reagierte der empörte Handke mit Schlägen – was damals nicht ungewöhnlich gewesen sei. Auch eine Ge-

10 Karl Heinz Bohrer: Jetzt. Geschichte meines Abenteuers mit der Phantasie, Berlin 2017, S. 181. Bohrer hat den freundschaftlich verbundenen Antipoden Habermas als «der Philosoph» die wichtigste Rolle im zweiten Band seiner literarischen Erinnerungen spielen lassen.

11 Fritz J. Raddatz: Tagebücher 1982-2001, Hamburg 2010, S. 94.

12 Vgl. auch Jürgen Habermas: Aus naher Entfernung. Ein Dank an die Stadt München, in: ders.: Im Sog der Technokratie, S. 187–193.

13 Der vielfach geschilderte Konflikt zusammengefasst bei Müller-Doohm: Jürgen Habermas, S. 205–208.

- 14 Müller-Doohm: Jürgen Habermas, S. 249.
- 15 Jürgen Habermas: Die Scheinrevolution und ihre Kinder. 6 Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend, in: Frankfurter Rundschau vom 5.6.1968. Namentlich hatte er Enzensberger bei seinem berühmten Diktum nicht erwähnt, aber erkennbar gemeint. Öffentlich geoutet hatte den namenlosen Harlekin bereits am Tag zuvor Karl Heinz Bohrer: Die Grenzen des Protests. Jürgen Habermas diskutiert mit dem SDS in Frankfurt, in: FAZ vom 4.6.1968.
- 16 Ein öffentlich diskutierter Briefwechsel zwischen Christa Wolf und Habermas zu diesem Komplex entwickelte sich im November 1991. Vgl. Christa Wolf: Auf dem Weg nach Tabou. Texte 1990-1994, Köln 1994, S. 140–149. Hans-Ulrich Wehlers Urteil im Rückblick: «Jürgen Habermas fand damals genau wie ich, daß man sie damit nicht durchkommen lassen durfte.» Wehler: «Eine lebhaftige Kampfsituation», S. 195.

schichte des Geistes: Der bald weltberühmteste Philosoph und der spätere Literaturnobelpreisträger im Faustkampf um Pop und Ästhetik.¹⁴

Ernst nahm der Philosoph seine Literaten allemal. Nie spürt man bei ihm die häufig anzutreffende akademische Herablassung gegenüber theoretisch wenig ambitionierten Dichtern oder Künstlern – geschont wurden sie daher allerdings auch nicht. Scharf attackierte er beispielsweise seinen Jahrgangsgenossen Hans Magnus Enzensberger, als dieser um 1968 weit nach links-außen driftete: Das Verhältnis zum «zugereisten Harlekin am Hof der Scheinrevolutionäre» blieb fortan meist distanziert, was auf Gegenseitigkeit beruhte, zu unterschiedlich sind die Temperamente.¹⁵ Auch die Jahrgangsgenossin Christa Wolf bekam nach 1989 keinen Rabatt bei Abweichung: Er witterte bei der ostdeutschen Intellektuellen Distanz gegenüber der «vorbehaltlosen Öffnung» zur politischen Kultur des Westens, worin der Philosoph die eigentliche Zivilisationsleistung der Bundesrepublik begründet sah. Dass sich Habermas nie sonderlich für die differenzierten Bewusstseinszustände in der DDR interessiert hat, ist offensichtlich.¹⁶

Auf Distanz blieb auch das Verhältnis zu Günter Grass. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die intellektuelle Atmosphäre der Bundesrepublik allerdings war, dass ausgerechnet diese beiden Köpfe 1968 wie zwei Felsen in der Brandung standen und sich dem linken Radikalismus der Studentenbewegung öffentlich entgegenstimmten. Die Tagebücher und Memoiren deutscher Autoren belegen ansonsten eine geradezu magnetische Wirkung, die Habermas hatte. Überall finden sich Spuren; es scheint so, dass das literarische Feld der damaligen Bundesrepublik aus einer endlosen Kette von Telefonaten, Briefen und Besuchen bestand – die wiederum gerne kolportiert wurden. Nähe, Entfremdungen und Zerwürfnisse zwischen all den eigensinnigen, leidenschaftlichen Geistern sind gut dokumentiert. Eine besonders bewegende, höchst anschauliche Erinnerung an das Ende einer langen Freundschaft mit diversen gemeinsamen Urlauben lieferte der 2003 verstorbene Literaturkritiker Reinhard Baumgart in seinen Erinnerungen: der eine Ende der 1970er Jahre

deprimiert in die Krise geraten, sah eifersüchtig den «Eifer und Erfolg» des anderen mit dessen «Schritt um Schritt eroberten Weltresonanz». Alles kulminierte in einer als Verrat empfundenen Rezension, lautem Streit und bösen Worten auf Joachim Kaisers Geburtstag: «Es kam nicht zu Schlägen, Ute Habermas trennte uns rechtzeitig.» Baumgarts trauernde Liebeserklärung über dieses Abhandenkommen («spät und dramatisch, fast melodramatisch»): «Habermas konnte nicht wissen, wohl nicht einmal ahnen, sowenig wie Martin Walser, daß sie beide unter allen Autorenfreunden die einzigen waren, die ich mehr als nur schätzte, bewunderte, mochte, die ich eine lange Weile liebte.»¹⁷

Die Freundschaft zwischen Jürgen Habermas und Martin Walser gehört zu den dramatischen Episoden im Leben dieser beiden Intellektuellen – sie ist inklusive Auseinanderleben, Bruch und Gegnerschaft selbst im Grunde literarisch und längst ein eigenes, paradigmatisches Kapitel in der deutschen Intellektuellengeschichte seit 1945. Walsers Tagebücher aus den siebziger Jahren dokumentieren die vertraute Nähe zwischen ihm und dem Philosophen,¹⁸ zwei früh sehr erfolgreiche Intellektuelle – «Er war mir der Liebste», befand Walser bündig im Rückblick auf eine Freundschaft, darin Baumgart ganz ähnlich.¹⁹ «Ich finde außer Jürgen Habermas keinen mehr ganz erträglich. Mit Habermas in Amerika, das wär's» notiert er am 8. August 1977. Immer wieder gibt es Besuche der Familien und Gespräche, in Starnberg, in Nußdorf am Bodensee, selbst während Gastaufenthalten an amerikanischen Universitäten; man tratscht über Autoren und lästert über den mit beiden befreundeten Verleger. Auf der minutiös geschilderten, höchst illustren Feier zu Habermas' fünfzigstem Geburtstag, zu Gast auch Herbert Marcuse und Gershom Scholem, zeigen sich erste Irritationen über seinen, wie Habermas moniert, «ungeheuer nationalistischen Aufsatz», den Walser unter dem Titel «Händedruck mit Gespenstern» für das Habermas-Projekt *Stichworte zur geistigen Situation der Zeit* geliefert hat; der sensible Walser registriert die Abkühlung.²⁰ Die Hinwendung des einstigen DKP-Anhängers Walser zur deutschen Nation wird fortan immer deutlicher – und beider Entfremdung ist mittlerweile detailliert beschrieben worden,²¹ bis hin zum Bruch 1995 anlässlich von Walsers Münchner Rede auf Victor Klemperer, die

17 Reinhard Baumgart: *Damals. Ein Leben in Deutschland*, München 2008, S. 323–326.

18 Martin Walser: *Leben und Schreiben. Tagebücher 1974–1978*, Reinbek 2010; *Schreiben und Leben. Tagebücher 1979–1981*, Reinbek 2014.

19 Interview mit Martin Walser in der Frankfurter Rundschau vom 12.3.2010.

20 Walser: *Schreiben und Leben*, S. 226–230, Zitat S. 229.

21 Vgl. die unterschiedlichen Perspektiven der jeweiligen Biographen: Jörg Magenau: *Martin Walser. Eine Biographie*, Reinbek 2005, u.a. S.461f.; Müller-Doohm: *Jürgen Habermas*, S. 393–398.

- 22 Jürgen Habermas: Aufgeklärte Ratlosigkeit. Warum die Politik ohne Perspektiven ist. Thesen zu einer Diskussion, in: Frankfurter Rundschau vom 30.12.1995 Die Entfremdung hatte sich lange angebahnt; dass Walsers Klemperer-Rede zu einer «ersten Verstimmung» geführte habe (Müller-Doohm: Jürgen Habermas, S. 396), ist daher eine Fehleinschätzung. Der Einladung zu Walsers 70. Geburtstag 1997 folgt Habermas nicht mehr (Magenau: Martin Walser, S. 466).
- 23 Martin Walser: Tod eines Kritikers, Frankfurt/M. 2002, S. 55.
- 24 Der Brief ist abgedruckt in Müller-Doohm: Jürgen Habermas, S. 636f.
- 25 Durs Grünbein: Der cartesianische Taucher. Drei Meditationen, Frankfurt/M. S. 132–134.
- 26 Durs Grünbein: Vom Schnee, Frankfurt/M. 2003. Zum Briefwechsel Mitteilung von Durs Grünbein, 30. März 2021. Die Briefe finden sich im Vorlass von Durs Grünbein im Deutschen Literaturarchiv.
- 27 Jürgen Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Frankfurt/M. 2019, Bd. II, S. 118–132, Zitat S. 121.

Habermas als deutschnationale Umdeutung des NS-Verfolgten Klemperer interpretiert und wenige Wochen später ohne Namensnennung als «vollmundige Selbstfeier einer obszön harmonisierten deutsch-jüdischen Kultur» charakterisiert.²² In der Debatte um das Berliner Holocaust-Mahnmal und Walsers Paulskirchen-Rede waren sie zwangsläufig Antipoden. Der Schriftsteller wiederum hat in seinem Skandalroman *Tod eines Kritikers* 2002 einen «antifaschistischen» Professor Wesendonck auftreten lassen, dessen «braungründierter Kindheit» dann «die Wachheit, die Empfindlichkeit» entstammte, mit der «auf jedes Symptom» reagiert wird, «das von nachlassendem Antifaschismus zeugt.»²³ Worauf Habermas kühl und scharf per Brief an den «lieben Martin» reagiert.²⁴ Nationales Geschichtsgefühl und postnationale Weltdeutung kamen nicht mehr zusammen.

«Für Jürgen Habermas»: Diese Widmung steht über einem Erzählgedicht, das Durs Grünbein 2008 veröffentlichte.²⁵ *Hinterm Deich* imaginiert eine niederländische Szene im Leben des Philosophen René Descartes aus dem Jahr 1629; es endet mit einem PS.: «Die Welt verändern wird, was ich seit Tagen denk.» Man kann tatsächlich dieses Werk als Hommage auf Habermas lesen. Bereits Grünbeins großes Langgedicht *Vom Schnee* über Leben und Denken des Franzosen von 2003 hatte zu einem Briefwechsel mit dem Descartes damals eher reserviert wahrnehmenden Philosophen geführt.²⁶ 2019 wiederum fällt dessen Urteil über den französischen Klassiker hochachtungsvoll aus – unter anderem nehme dieser in erzählerischer Form Hegels *Phänomenologie des Geistes* vorweg, und überhaupt: «Descartes bedeutet für das philosophische Denken eine ähnliche Zäsur wie Luther in der Theologie.»²⁷ So folgt der Denkweg von Jürgen Habermas manchmal auch dem Fingerzeig der Dichtung.

Starnberg

Ich habe das kobaltblau in der Mittagssonne auf dem Büchertische vor der Mensa glänzende Buch im Juni 1974 erworben. Vor dem Essen gingen wir nach den Seminaren am Vormittag an zwei Tagen in der Woche von 12 bis 13 Uhr noch zu Walter Schulz in den großen Hörsaal, um etwas über die «Philosophie der Neuzeit» zu erfahren. Wie Nietzsche mit allem aufgeräumt hat, warum Plato trotzdem noch Geltung hat und wieso Popper eine «dritte Welt» annehmen muss.

Das war Tübingen zu Zeiten der Parteaufbauorganisationen nach 1968 in der Mitte der 1970er Jahren, als Helmut Schmidt Bundeskanzler war und die RAF sich als Untergrundarmee konstituierte, die dem faschistischen BRD-Staat den Krieg erklärte. Ich studierte seit dem WS 1972/73 Soziologie und Katholische Theologie und wollte Lehrer am Gymnasium für Gemeinschaftskunde und Katholische Religion werden.

Ich kannte den etwas subproletarisch anmutenden Betreiber des Büchertischs ganz gut, weil ich bei ihm nach und nach die bestens geleimte Raubdruck-Gesamtausgabe von Freud gekauft hatte und immer auch ein Exemplar der *links* dazu nahm. Den Namen Habermas kannte ich seit 1971, als wir mit einer kleinen Gruppe aus dem Naturwissenschaftlichen Gymnasium für Knaben in Wuppertal-Vohwinkel unter der Führung des großen Bruders eines Klassenkameraden nach Düsseldorf gepilgert waren, um im dortigen Bildungshaus einer Podiumsdiskussion unter dem Titel «Depression als Vakuum der Gesellschaft» mit Herbert Marcuse, René König und Jean Améry unter der Moderation von Peter Fürstenau beizuwohnen. Wir hatten vorher vom großen Bruder eine Einführung in Kritische Theorie erhalten, wobei der erklärt hatte, dass es da eine zweite Generation gebe, die von einem gewissen Jürgen Habermas angeführt werde und er hatte dazu einen zurückhaltend roten Band hochgehalten, auf dem unter die großen Lettern POLITICA in deutlich kleinerer Schrift der Name Jürgen Habermas und der Titel *Theorie und Praxis* stand. Der Bruder hatte dann noch gewitzelt, dass sei wie *Materie und Gedächtnis*, *Sein und Zeit* und *Wahrheit und Methode*. Diese Titel habe ich mir genau gemerkt, weil ich darin eine Leseaufgabe für die nächsten Jahre erkannte.

- 1 Manfred Frank: Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik, Frankfurt/M. 1975.
- 2 Wieder abgedruckt Jürgen Habermas: Wahrheitstheorien, in: ders.: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1984, S. 127–183.

Der Name Habermas tauchte dann wieder bei Walter Schulz in einem ganz anderen Kontext auf. Da ging es um die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings und die Bedeutung der Natur als eine Reflexionsform des Geistes, der seinen Grund niemals einzuholen vermöge. Es fiel das Wort vom «unendlichen Mangel an Sein», das sich mir für mein Leben einprägte und mir später bei Manfred Frank in dessen Suhrkamp-Band von 1975 mit dem Untertitel «Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik» wiederbegegnete.¹ Etwa um die gleiche Zeit fand ich im Übrigen in der Festschrift zum sechzigsten Geburtstag von Walter Schulz mit dem Titel *Wirklichkeit und Reflexion*, die ich in dem turmartigen Oberzimmer der Osianderschen Buchhandlung studieren konnte, einen wunderbar klaren Aufsatz von Habermas über drei Typen von Wahrheitstheorien (Korrespondenz, Kohärenz und Konsens).²

Von diesem Jürgen Habermas hielt ich jetzt das Buch mit dem Titel *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* in Händen. Den Begriff des Spätkapitalismus kannte ich von meinen Diskussionen in der GIM, der Gruppe Internationaler Marxisten, die in Wirklichkeit aus einer losen Formation von Jungmenschchen um einen kleinen, wendigen, drahtigen älteren Kommilitonen mit unklarer Fachrichtung bestand, der die SPD als die nach wie vor wichtigste Organisation der Arbeiterklasse verstand und deren strategische Rolle in einem interventionistisch operierenden Staat erblickte, der von der kapitalistischen Verwertungslogik zwar getrieben werde, diese aber zu wenden vermöge, wenn sie sich der Macht der Arbeiterklasse durch intelligente Führung unterstellte. Er nannte das die Dialektik des transformatorischen Widerstands, der sich aus dem beweglichen Zusammenspiel von Kapital, Staat und Organisation ergab. Diese Position gefiel mir sehr, weil darin eine Idee des Sozialismus steckte, die das Kommen im Jetzigen verankerte und sich nicht in utopischer Verstiegtheit verrannte. Außerdem, das war vor den Büchertischen der diversen kommunistischen Parteien wohl das Wichtigste, konnte man sich als Trotzkiist immer schlauer als alle Spartakisten (in erster Linie des moskautreuen MSB Spartakus und in Teilen des gewerkschaftlich orientierten SHB) und Maoisten (des KSV als dem Studentenverband der KPD, des KABD, was Kom-

unistischer Arbeiterbund Deutschlands und des KBW, was Kommunistischer Bund Westdeutschlands hieß, jeweils ohne eigenen Studentenverband) zusammen fühlen.

Das blaue Buch von Habermas zog mich an, weil es in nahezu trockenem Ton schon im ersten Satz des Vorworts meinen Fragen entsprach: «Die Anwendung der Marxschen Krisentheorie auf die veränderte Realität des ›Spätkapitalismus‹ führt zu Schwierigkeiten.» Ich mochte solche Sätze, weil sie eine Ungewissheit aussprachen, ohne die Hoffnung auf Gewissheit aufzugeben. Was bei dem berühmten 16. Soziologentag von 1968 noch unter der Überschrift «Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?» als kontradiktorische Gegenüberstellung verhandelt wurde, wurde hier angegangen, indem man den Anschluss an eine virulente Diskussion suchte. Ich las von interessanten Versuchen, die alte Theoreme neu zu fassen und an deren Stelle andere, den Verhältnissen angemessene Krisentheoreme zu entwickeln. Das Ziel war aber nicht bloß die Zusammenlegung eines Theoriepuzzles, sondern die Prüfung von generellen Hypothesen durch empirische Projekte. Und dafür gab es einen Ort, an dem das geschehen sollte. Unter dem Vorwort stand: «Starnberg, im Februar 1973.»

Das Institut hieß «Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt», lag am Starnberger See und wurde anfangs gemeinsam von Carl Friedrich von Weizsäcker und Jürgen Habermas als Direktoren geleitet. Ich stellte mir vor, dass der Nachfolger von Adorno, Horkheimer, Pollock, Fromm, Marcuse und Benjamin dort den wissenschaftlichen Nachwuchs der Neuen Linken um sich versammelte, um die theoretische Krise des Marxismus als Aufbruch zu neuen Ufern des westlichen Marxismus zu nutzen. Politische Ökonomie, Analytische Sozialpsychologie, Kritische Kriminologie, Kritische Stadtforschung, Antipsychiatrie, Kritische Pädagogik, Kritische Linguistik und Kritische Geschichtsschreibung hießen doch die Stichworte, die auf der Straße lagen. Welches Denken von Krise und Kritik, von Emanzipation und Organisation, von Strategie und Taktik brauchte man jetzt? Klaus von Beyme, Politikwissenschaftler mit der Ausstrahlung eines modernisierungsbereiten schlesischen Gutsbesitzers, hatte

in seiner Vorlesung von der RAND Corporation geschwärmt, «research and development», und mit Namen wie Kenneth Arrow, Daniel Ellsberg, Edmund Phelps, Thomas C. Schelling, Herbert Simon und John von Neumann um sich geworfen. Ich hatte alle mitgeschrieben und in der UB nachrecherchiert, was sie gemacht hatten. Ich war schwer beeindruckt. Sollte Starnberg so was wie das deutsche Santa Monica werden? Links, schlau und frei.

Die *Legitimationsprobleme* versprühten einen solchen Geist. Es werden Vorarbeiten angeführt und Zitationsslinien verfolgt, es wird auf hausinterne Arbeitspapiere verwiesen, und es werden in den Fußnoten eine Reihe junger Forscherinnen (ja: Sigrid Meuschel und Getrud Nummer-Winckler) und Forscher genannt, denen der Autor bestimmte Formeln und Hinweise verdankt. Ich kam kaum mit, weil so viel vorausgesetzt wurde, was man kennen musste, um den Clou einer Hypothese verstehen zu können. Das war kein Buch, dass man im Halbschlaf lesen konnte, weil man der Spur der Metaphern folgt, um den Geist vor dem Sprung zum Gedanken zu entspannen. Ich musste einigermaßen gerade am Tisch sitzen, Unterstreichungen mit dem Druckbleistift vornehmen, kleine karteikartengroße Blätter mit Notizen einlegen und auf Merktzetteln Lektürehinweise festhalten. So also, dachte ich, sieht die Blaupause für die Gründung eines Forschungsinstituts aus, das die Krisentendenzen des Gegenwartskapitalismus zu fassen kriegen will.

Doch je mehr ich mich in das Buch vertiefte, umso mehr geriet ich in die gnadenlose Konsequenz eines Gedankengangs, der die Steuerungsmisere des bundesrepublikanischen Kapitalismus enthüllte. Es fing relativ harmlos und übersichtlich an mit der Unterscheidung zwischen vorhochkulturellen Gesellschaften mit dem institutionellen Kern des Verwandtschaftssystems und traditionellen Gesellschaften mit dem Organisationsprinzip einer politisch dominierten Klassengesellschaft mit einem König an der Spitze; dann folgten die liberalkapitalistischen Gesellschaften mit einem staatsfreien Markt für privatautonome Warenbesitzer, auf dem sich Lohnarbeit und Kapital als vertraglich neutralisierte soziale Gewalt ins Verhältnis setzen.

Ich schenkte Habermas den Begriff der sozialen Evolution, ob-

wohl ich doch von Marx und Engels gelernt hatte, dass sich die Geschichte am besten als eine nach vorne offene Geschichte von Klassenkämpfen begreifen ließ. Ich musste jedoch zugeben, dass man im Durchgang durch diese Reihe von idealtypisch gedachten Gesellschaftsformationen in der Tat ein Mehr an Rationalität und Freiheit erkennen konnte. Ich las wie in einer Diskussionsvorlage: Expansion des Profanbereichs gegenüber der sakralen Sphäre; Tendenz von weitgehender Heteronomie zu zunehmender Autonomie; Entleerung der Weltbilder von kognitiven Gehalten (von Kosmologie zum reinen Moralsystem); von Stammespartikularismus zu universalistischen und zugleich individualistischen Orientierungen; zunehmende Reflexivität des Glaubensmodus, ablesbar an der Sequenz: Mythos als unmittelbar gelebtes Orientierungssystem, Lehre, Offenbarungsreligion, Vernunftreligion, Ideologie. Nun ja, nun nee.

Haarig wurde die Sache im Blick auf den «organisierten» oder «staatlich geregelten Kapitalismus» der Gegenwart mit universellen Bürgerrechten, öffentlichen Unternehmen, mehrheitsfähigen Arbeiterparteien, paktierten Verhandlungssystemen und partizipativen Verwaltungen. War das als Fortschritt zum Besseren oder als Vollendung der Verblendung zu werten?

In allen westeuropäischen Ländern wie auch in den USA, Kanada, Australien und Neuseeland war mit einer gewissen Familienähnlichkeit aus der Wiederaufbaukonsens der Nachkriegszeit ein demokratischer Kapitalismus hervorgegangen, in dem der Staat als öffentlicher Unternehmer, administrativer Globalplaner, wohlfahrtsstaatlicher Lastenausgleicher und souveräner Zinsregulierer die endemischen Überproduktions- und Unterkonsumtionskrisen des Kapitalismus abfederte und somit die öffentlichen Kosten der privaten Verfügung über den Mehrwert sozialisierte. So weit, so gut. Aber der springende Punkt von Habermas Argumentation war, dass in dem Maße, wie der Staat der Wirtschaft dient, die Gesellschaft zu einer Disposition der Verwaltung wird. Die Rechtfertigung für die verkehrten Abhängigkeiten gelingt aber weder wie im Regime des liberalen Kapitalismus durch die Basisideologie des gerechten Tauschs noch wie im traditionellen Regime der obrigkeitsstaatlichen Ständegesellschaft durch die Autorität einer hergebrachten Ordnung. Es

kommt deshalb notwendigerweise zu einem Verwirrspiel verschobener Krisen zwischen Wirtschaft, Staat und Gesellschaft, das einem auf privater Ruhe und angemessener Entschädigung bedachten Publikum die Wahl zwischen Konsumkompensation, Beifallsverweigerung oder autoritärer Rebellion lässt.

Für mich enthielten die *Legitimationsprobleme* die ungeheuerliche Einsicht, die Habermas zwar vorführte, aber nicht aussprach: dass nämlich Luhmann Marx erledigt hatte. Das neue Primat der Politik war Ausdruck einer kühlen Antipolitik. Denn die Politik des organisierten Kapitalismus traute weder alteuropäisch demokratisch dem Volk noch altliberal dem Markt. Der Ausweg bestand in einer Regierungsweise der Globalsteuerung, die Parlamentarismus, Rechtsstaat, Marktwirtschaft und Bildungsreform als funktionale Größen betrachtete, deren jeweiligen Eigenrechte sie zwar akzeptierte, aber je nach Bedarf gegeneinander auspielte. Dieser funktionale Totalitarismus erinnerte mich an Adornos verbaute oder Karl Korns verwaltete Welt, das Ganze war nur viel beweglicher und unbeschwerter gedacht.

Die einzige Lücke, die dieses ausgeklügelte System ließ, war Luhmann selbst. In unseren Kreisen zirkulierte damals ein ominöses graues Papier von Luhmann über die Liebe. Ich erinnere mich noch genau an spätabendliche Gespräche mit Maria aus dem Fachschaftsrat, als uns klar wurde, dass Luhmann nicht der Sozialkybernetiker war, als den Habermas ihn hinstellte, sondern ein husserlianischer Phänomenologe, der ähnlich wie Paul Watzlawick und Gregory Bateson das Rätsel des Bewusstseins durch das Rätsel der Kommunikation ersetzt hatte. Das brachte mich auf den Gedanken, dass es auch noch einen anderen Marx gab, der nicht bloß als Ricardianer auf Grundlage einer vermeintlich objektiven Arbeitswertlehre den notwendigen Untergang des Kapitalismus bewiesen hatte. Ich dachte an einen Marx der Freiheit, der das Kollektive nicht als eine sich selbst setzende Subjektivität der Klasse an und für sich, sondern als den sich selbst immer verlierenden Grund des gemeinsamen Lebens verstand. Das sei aber jetzt wieder Schelling mit seiner Kritik an Hegel, grinste Maria, die genauso wie ich bei Walter Schulz in der Vorlesung war.

So in etwa lauteten meine Notizen von damals, aus denen ich

den Schluss zog, dass mir schleierhaft blieb, über welche Endspiele des organisierten Kapitalismus in Starnberg dann noch geforscht werden sollte. Die Idee einer rettenden Kritik hing an dem Begriff der verallgemeinerungsfähigen Interessen. Der vorangehende Staat, der in Zeiten einer von fast allen als Beteiligte wie Betroffene erlebten gesellschaftlichen Krise steuerungsfähig bleibt und dabei weder die Systemimperative einer kooperativen Wertschöpfung verleugnet noch den Bedarf eines gemeinsamen Lebens denunziert, sollte sich dem damals 43-jährigen Habermas zufolge von der Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen leiten lassen.

Ich fragte mich seinerzeit als Zwanzigjähriger, was das für eine Wahrheit sei, an die alle glauben: Reichte dafür die vernünftige Einsicht ins Notwendige oder müsste man nicht gerade, weil es kein Zurück hinter die eigene Klassenposition gibt, auf die Sympathiefähigkeit auch der Privilegierten, der Saturierten und der Ignorierten setzen? Aber dann wäre zu fragen, ob man statt von verallgemeinerungsfähigen Interessen nicht besser von kommunikativ geteilten Bedürfnissen ausgehen sollte.

Dafür hatte Habermas unter der Überschrift «Folgeprobleme spätkapitalistischen Wachstums» in seinem Institutionsprogramm Raum gelassen. Er stufte das akkumulierte Vernichtungspotential der Atomwaffen als Folge des hohen Entwicklungsstands der Produktivkräfte ein und hätte aus dem elementaren Bedürfnis nach Frieden ein verallgemeinerungsfähiges Interesse an effektiver Abrüstung ableiten können. Das anthropologisch tiefsitzende Bedürfnis, nicht allein ein sozial handlungsfähiges Wesen, sondern auch eine mit sich selbst identische Person sein zu können, hätte die Grundlage für ein verallgemeinerungsfähiges Interesse an eigensinnigen Bildungsprozessen abgeben können. Heute liest man zudem mit Verwunderung, dass Habermas schon 1973 die globale Erderwärmung als Folgeproblem einer kapital- und energieintensiven Wirtschaftsweise wahrnimmt, daraus aber keine weiteren Folgerungen für die Begründung einer ökologischen Vernunft zieht.

So gesehen hätte Starnberg doch ein interessanter Ort werden können. Mit Weizsäckers Emeritierung im Jahre 1980 wurde das Institut zu einem Institut für Sozialforschung umgewandelt.

- 3 Michel Foucault: Der sogenannte Linksintellektuelle, in: *alternative* 119, Jg. 21, 178, S. 74–85, hier S. 77 f.

Aber Jürgen Habermas konnte sich mit seinen Vorstellungen für die Fortsetzung der Institutsarbeit bei der Max-Planck-Gesellschaft nicht durchsetzen, woraufhin er im Mai 1981 seinen Rücktritt erklärte. Im Mai 1981 wurde das Institut nach einem entsprechenden Beschluss der Geisteswissenschaftlichen Sektion und des Senats der Max-Planck-Gesellschaft geschlossen. Ich war da schon in Berlin und hatte eine Stelle als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Psychologischen Institut der FU angetreten. Den Battle gegen den gesetzten Vertreter der Kritischen Psychologie, der, wie mir ein Mitglied der Auswahlkommission später erzählte, seinen Leontjew herunterbetete, hatte ich noch mit einer Habermas-Idee oder besser mit einer seines ehemaligen Assistenten Ulrich Oevermann gewinnen können, indem ich Piaget, Freud und Mead kombinierte.

Das war im Frühjahr 1977. Anfang September desselben Jahres entführte die RAF Hanns-Martin Schleyer und hielt ihn 43 Tage in Geiselhaft. Hingerichtet durch drei Kopfschüsse findet die Polizei am 19. Oktober 1977 den Leichnam des Arbeitgeber-Präsidenten im Kofferraum eines Audi 100 im elsässischen Mühlhausen. Im Januar 1978 sehe ich Michel Foucault mit seinem Haifischlachen anlässlich des Tunix-Kongresses an der Seite von Heidi Paris im Audimax der TU Berlin. 1979 gibt mir eine Freundin, die noch einen Freund hatte, der zum Umkreis von Hildegard Brenner gehörte, das Heft 119 der «*alternative*» mit dem Titel «Krise des Marxismus» mit Beiträgen von Louis Althusser, Nicos Poulantzas, Michel Foucault und Karl Heinz Roth zu lesen. Dort las ich folgendes von Foucault: «Ich glaube, man darf sich nicht an das weitläufige Modell der Sprache und der Zeichen halten, sondern an Krieg, an Schlacht. Die uns tragende und uns bestimmende Historizität ist kriegerisch, nicht sprachlich. Machtverhältnis, nicht Sinnverhältnis. Die Geschichte hat keinen <Sinn>; das soll wiederum nicht heißen, sie sei absurd oder zusammenhangslos. Im Gegenteil, sie ist erkennbar und muss bis ins kleinste Detail hinein analysiert werden. Aber immer anhand der Erkennbarkeit von Kämpfen, Strategien, Taktiken.»³



NIKLAS MAAK

Die absolute Form und die Geschichte

Betrachtungen zum Haus Habermas

- 1 Martin Warnke: Zur Situation der Couchecke, in: Jürgen Habermas (Hrsg): Stichworte zur Geistigen Situation der Zeit, Band 2, Frankfurt/M. 1979, S. 673–687.

Auf Einladung von Jürgen Habermas schrieb der Kunsthistoriker Martin Warnke Ende der siebziger Jahre für den Sammelband «zur Geistigen Situation der Zeit» einen Essay mit dem überraschenden Titel «Zur Situation der Couchecke».¹ «Die Couchecke ist einmal entstanden», heißt es zu Beginn des Texts. «Was wäre verloren oder gewonnen, wenn sie wieder verschwände?» An diese Frage schließt Warnke eine kulturgeschichtliche Betrachtung des bürgerlichen Wohnens und seiner Metamorphosen an: Zustand und Wandlungen einer Gesellschaft werden an den Dingen und Möbeln abgelesen, mit denen sie sich umgibt. Warnkes besonderes Augenmerk gilt der Couchecke mit dem dazugehörigen, auf Kniehöhe abgesenkten Couchtisch, der die Sitzenden gewissermaßen schon rein körperlich zu einer Form andauernder Innerlichkeit, zur Senkung des Blicks auf die dort geparkten Teller und Kaffeetassen zwang. Der Siegeszug des Fernsehens werde die Orientierung der Wohnzimmermöbel verändern, nahm Warnke damals an; die Ausrichtung auf den zentralen Screen werde die immersive Eckstellung beenden und alles auf das virtuelle Fenster ausrichten. Die Art, wie eine Gesellschaft sich möbliert, so zeigt Warnke in seiner noch heute wegweisenden, phänomenologisch vorgehenden Ikonographie der Alltagsobjekte, verrät präzise die Wandlungen und ideologischen Brüche einer oft gar nicht bewusst eingerichteten Lebenswelt. Dabei ist

Abb. 1
Habermas, Fruhtrunk und die Couchecke. Foto von Barbara Klemm, 1978.

kein Sofa ein Zufallsprodukt: Hinter der Entscheidung für einen glatten, harten Lederzweisitzer oder ein mit weichem Stoff bezogenes tiefes Loungesofa mit langer Beinauflage stehen ganz unterschiedliche Hoffnungen und Körpervorstellungen.

Während Warnke seinen Essay über die Sofaecke schreibt, trifft die Fotografin Barbara Klemm Jürgen Habermas in dem Privathaus, das er sich wenige Jahre zuvor in Starnberg bauen ließ, und inszeniert ihn dort auf seinem hellen Stoffsofa (*Abb. 1*). Habermas sitzt vor einem abstrakten Gemälde des Malers Günter Fruhtrunk, das den Titel «Tagtraum Wiesengrund» trägt, wobei offenbleibt, ob der Titel auf das Leben in einem dem Starnberger See und seinen Wiesen vergleichbares Naturidyll anspielt oder auf den gleichnamigen Philosophen und Lehrer von Habermas. Auch andere Reporter und Fotografen besuchen das Haus in Starnberg in der Folge immer wieder. Derartige Home Stories aus dem Haus eines Philosophen, der sich auch der Herausbildung von Sphären des Öffentlichen und des Privaten widmete, sind keinesfalls eine Selbstverständlichkeit – das Privathaus wurde schließlich in der modernen bürgerlichen Gesellschaft wie kaum etwas anderes zum Inbegriff einer schützenswerten Sphäre: Der moderne Begriff von Privatheit wird, wie Raymond Geuss ausgeführt hat, überhaupt erst 1890 von den Bostoner Anwälten Samuel Warren und Louis Brandeis als Abwehrrecht konstruiert anlässlich des wiederholten Versuchs von Reportern, in die Häuser der Gesellschaft vorzudringen und sie am Fenster zu belauschen.²

Das moderne Privathaus von Jürgen Habermas hingegen wird mit seinen Einverständnis bald zum Teil jenes Bildes, das die Öffentlichkeit sich von seiner Philosophie macht. Während andere Philosophen es vorziehen, sich, umtürt von Büchern, am Arbeitstisch fotografieren zu lassen (oft zuhause, so, als fürchteten sie, dass die vollendete Trostlosigkeit der Büros in den Instituten die Wahrnehmung ihres Werks beschädigen könnte), zeigen viele Aufnahmen Habermas auf seinem Sofa, im kommunikativen Epizentrum des Hauses, oft im Gespräch mit Gästen.

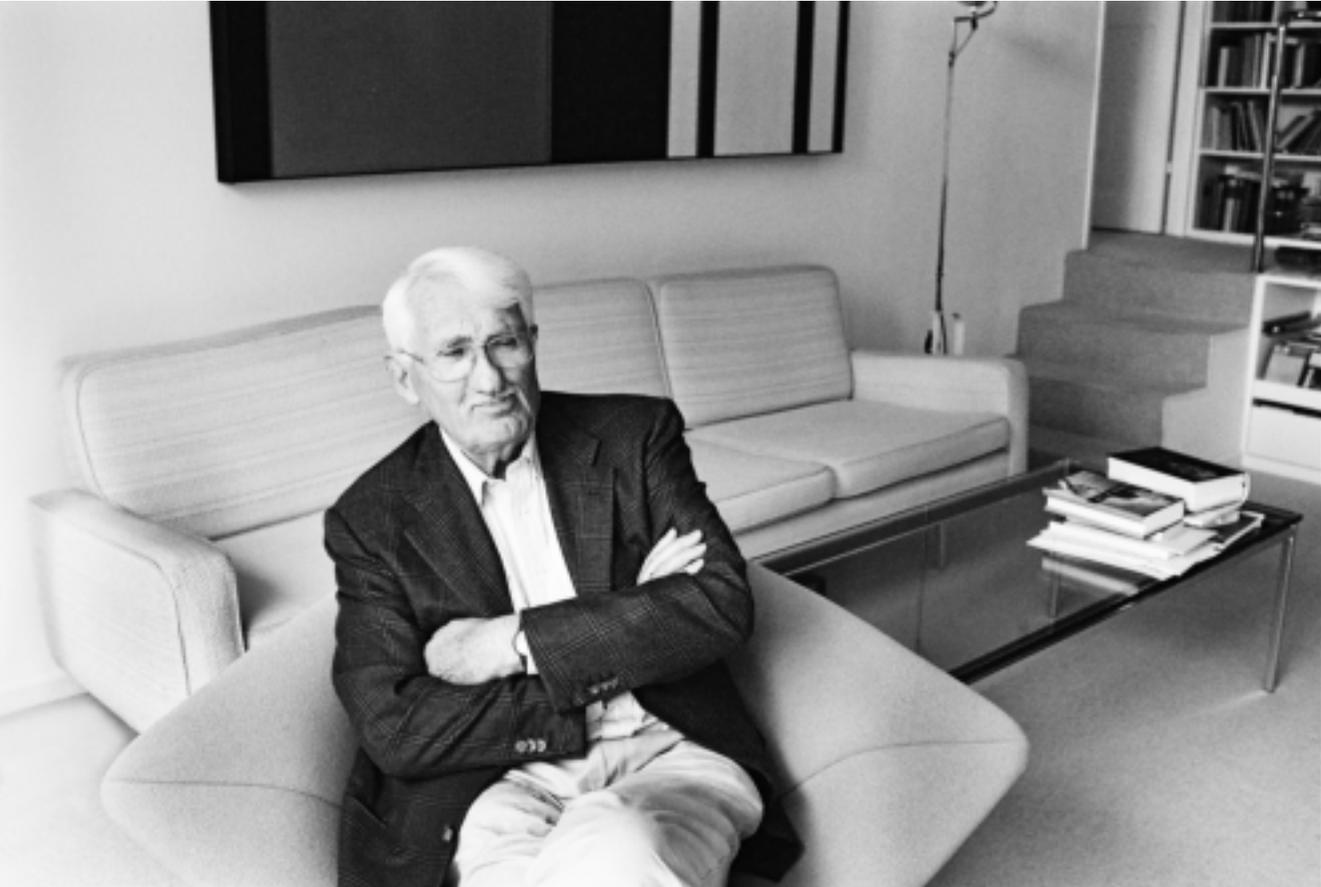
Nun ist die Architektur des Hauses, in dem ein Philosoph arbeitet, vor allem eine atmosphärische Rahmung seines Denkens; man kann sich Habermas schlecht etwa am Schreibtisch jenes

- 2 Raymond Geuss: Privatheit. Eine Genealogie, Frankfurt/M., 2002/2013, S. 124f. Siehe auch: Niklas Maak: Wohnkomplex, München 2014, S. 210f.
- 3 <https://www.kathpress.at/goto/meldung/1824487/hausbesuch-bei-habermas-gott-und-die-welt-bei-leichtem-gebaeck>
- 4 «Around the lake in Starnberg, some 50 kilometers from Munich, the successive rows of Alpine chalets are interrupted by a single white building with huge windows – the architectural equivalent of rationalism in the land of Heidi, a juxtaposition of Bauhaus modernism and Bavaria’s staunch conservatism»; https://english.elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html

privaten Wohnhauses vorstellen, das sich Joachim Fest 1976 auf Empfehlung Albert Speers von dessen Lieblingsschüler César Pinnau, dem Innenarchitekten von Hitlers Neuer Reichskanzlei, in Kronberg bei Frankfurt errichten ließ. Aber auch bei Habermas wird das Haus nicht nur zur privaten Bühne eines dezidiert modernen Lebens und Denkens; in den Medien häufig abgebildet, wird es auch Teil seiner Außendarstellung. In zahlreichen Reportagen sieht man den Philosophen in seinem modernen Haus, umgeben von abstrakter Kunst von Hartung und Chillida, Scully, Fruhtrunk und Oteiza, in einem Ambiente, das von Berichterstattern und Besuchern immer wieder als Sinnbild seines Denkens ausgelegt wird: «Große Fensterfronten, klare Formen, moderne Kunst: Hier ist Platz für hellsichtiges, großes Denken, für kritische Einsprüche und mutige Entwürfe. Seit 40 Jahren lebt und arbeitet Jürgen Habermas in Starnberg in Oberbayern. Schnörkellose architektonische Moderne in zweifellos bester Wohnlage, die sich auch in der Klarheit der Gedankenwelt des inzwischen 90-jährigen Philosophen widerspiegelt», schreibt der Reporter Henning Klingen.³ Am Starnberger See würden die dortigen «Almhütten durch ein einziges weißes Gebäude mit riesigen Fenstern unterbrochen – das architektonische Äquivalent des Rationalismus im Land der Heidi, eine Gegenüberstellung von Bauhaus-Moderne und bayerischem Konservatismus», heißt es in einer Reportage von *El País*.⁴

Nun hat die Selbstdarstellung von Denkern in Häusern seit Diogenes eine lange ikonographische Geschichte; das Bild von Heidegger etwa ist mit geprägt von den zahlreichen Fotos, die ihn vor seiner Hütte in Todtnauberg im Schwarzwald zwischen uralten Kannen, Krügen und Töpfen an einer archaischen Feuerstelle auf der Holzbank zeigen.

Isolde Ohlbaum fotografiert Habermas 2008 in ähnlicher Pose wie Klemm dreißig Jahre zuvor auf seinem hellen Stoffsofa (Abb. 2) – einem Sofa, das einerseits frei von allen Schnörkeln und biedermeierlichen Gemütlichkeitsornamenten, aber gleichzeitig eben nicht mit Leder bezogen ist und nicht die perfekte Glätte und Kälte jenes klassisch modernen Stahlrohrsofas ausstrahlt, das noch auf den ersten, von den Architekten veröffentlichten Aufnahmen des Interieurs von Habermas’ Villa zu sehen ist. Das



Sofa, auf dem der Philosoph nun posiert, strahlt mit seinen weichen Stoffkissen eine Wärme aus, wie sie auch Begriffen wie «Lebenswelt» innewohnt; fast könnte man dieses Sofa selbst als Korrektur jener dogmatisch-kalten Moderne lesen, die mit ihren aseptisch-glatten, funktionalen Oberflächen keinerlei Form von Einsinken und Verweilfreude mehr erlaubt, keine Spuren in jenem Sinne, wie sie Benjamin in seiner Kritik an der geschichtsabweisenden Glätte der Moderne in seinem Aufsatz «Erfahrung und Armut» 1933 definiert.⁵

Abb. 2
Der Philosoph in seiner Lebenswelt. Foto © Isolde Ohlbaum, 2008.

Abb. 3
Haus Habermas, 1971 von Heinz Hilmer und Christoph Sattler gebaut.



- 5 Walter Benjamin: Gesammelte Schriften Bd.II./1, Frankfurt/M. 1991, S. 218.
- 6 Stefan Müller-Doohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, S. 226.

Die weiße Villa markiert auch einen biographischen Bruch. Habermas ließ sich sein Haus 1971 von Heinz Hilmer und Christoph Sattler am Nordwestufer des Starnberger Sees bauen, als er von Frankfurt nach Starnberg wechselte, um dort zusammen mit Carl Friedrich von Weizsäcker das Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt zu leiten. Seinen Weggang aus Hessen sah Habermas, wie er damals an Herbert Marcuse schrieb, auch als einen «symbolischen Akt», der zum Ende der Frankfurter Schule gehört.»⁶

Wie baut man infolge dieses symbolischen Aktes, dieses Endes? Wer sich Habermas' Haus nähert, bekommt zunächst einmal die abschüssige Einfahrt zu einer breiten, dominanten Doppelgarage zu sehen; der Hauseingang liegt schmal, fast versteckt, rechts neben ihr. Hier gibt es keinen Front Lawn und keinen Front Porch; die Straßenseite ist kein Aufenthalts- sondern ein Zubringer-raum. Der Bau hat hier etwas fast Festungshaftes – die Wohnebene erhebt sich über der Garage, das Haus schaut mit großen viereckigen Augen hinunter, was sich unten auf der Straße tut (Abb. 3).

Der lange Kubus aus Beton und weiß verputztem Mauerwerk steht an einem relativ steilen Nordhang, an dessen unterem, bewaldeten Ende ein Bach fließt; an der Straßenseite ist der Bau entsprechend eingeschossig, nach Norden hin dreigeschossig. Die Bibliothek bildet das Rückgrat des Hauses, an dem sich die Räume entlangfädeln. Eine Wendeltreppe führt durch die Etagen bis aufs Dach; dort betritt man ein uneinsehbares Solarium, wie es Le Corbusier auf seinen frühen Bauten vorsah. Auch der Zugang zum Dach – ein kleiner «Kristallpalast» aus Glasbausteinen – zitiert eines der legendären Privathäuser der dreißiger Jahre, die von Pierre Chareau und Bernard Bijovet entworfene Maison de Verre in Paris.

Der Halbbogen des Solariums auf dem langgestreckten Flachdach erinnert seinerseits zumindest entfernt an die Casa Malaparte, deren Dach von dem Schriftsteller und seinem Architekten als heroischer Ort, als *tabula rasa* oberhalb des umbauten Alltags inszeniert wurde.

Auf den ersten Fotos des gerade bezogenen Hauses Habermas findet man noch keine Kunst an den Wänden; das Wohnzimmer, zu dem von der langen, sich durchs Haus ziehenden Bücherwand ein paar Stufen hinunterführen, ist ähnlich karg möbliert wie Malapartes Klippenvilla auf Capri: ein vor den Kamin geschobenes Le Corbusier-Sofa, zwei Stühle, ein Schach-Tisch; mehr ist nicht zu sehen (Abb. 4). Habermas' Haus wurde oft als «modern» beschrieben. Aber es ist durchaus interessant, dass Habermas sich in dem Moment, in dem er die Frankfurter Schule für beendet erklärt, kein «modernes» im Sinne eines zeitgenössischen Hauses baut im Stil jener haptischen, schweren Beton-Brut-Mo-



Abb. 4
Rückgriff auf die klassische
Moderne. Innenansicht,
Haus Habermas.

derne, die Le Corbusier mit den Maisons Jaoul einleitete und die Architekten wie Gottfried Böhm weiterentwickelten – und auch keinen der leichten, entmaterialisierten Glaspavillons im Stil jener Palm-Springs-Moderne, wie sie Richard Neutra entwarf. Habermas und seine Architekten entscheiden sich für einen schon damals halbjahrhundertalten, eklektischen, klassisch gewordenen Stil – den der Moderne der zwanziger Jahre. Damit lagen sie auf der Linie jener als «New York Five» bekannt gewordenen Architekten um Richard Meier und Peter Eisenman, die auch als «The Whites» bezeichnet wurden, weil sie, als Kritik an den Auswüchsen der Nachkriegsmoderne, deren Ursprünge in Le Corbusiers und Giuseppe Terragnis weißen Villen der Vorkriegszeit als ein unvollendetes Projekt betrachteten, an das wieder angeknüpft und von dem aus eine neue Richtung eingeschlagen werden müsse. Hierin überschritten sich Habermas' damalige Theoriebildung und die von ihm präferierte Architektur also durchaus: Hilmer und Sattler schaffen einen eklektischen Mix der klassischen Moderne. Der weiße Kubus, die Fensterform, die noch aufrecht steht, die schmale Reling, die den Essplatz gegen den tieferliegenden Wohnraum absichert: All das erinnert deutlich an den frühen Le Corbusier der Villa Besnus und der Maisons La Roche-Jeanneret und Citrohan. Dazu kommt eine Portion Wittgenstein; selbst die Unterteilung der blockhaft in den weißen Baukörper gefügten Stahlfenster erinnert an das 1925 von dem Philosophen zusammen mit dem Loos-Schüler Paul Engelmann entworfene Wiener Wohnpalais, über das sich Habermas laut Aussagen der Architekten in der Entwurfsphase mit ihnen intensiv austauschte.⁷

Anders als Wittgensteins Haus faltet das Haus Habermas aber ein – noch verschämt halbsachliches – Glas-Erkerchen aus seiner weißen Fassade heraus. Die absolute Form der weißen Moderne wird durch diesen kleinen eklektischen Auswuchs, gegen deren Wiederkehr Adorno so energisch wetterte,⁸ durcheinandergebracht. Es ist, als würde die Geschichte des Villenbaus plötzlich wie ein Palimpsest durch die Folie absoluter Modernität durchscheinen. Auch der Rohbetonannex, der wie ein schweres altes Beiboot an dem weißen Liner andockt, bricht mit der Ästhetik der reinen Weiße (Abb. 5).

7 «Gespräche mit dem Bauherrn über das Haus Wittgenstein in Wien waren wichtige Ausgangspunkte für den Entwurfsvorgang»; Website der Architekten: https://www.h-s-a.de/projekte/haus_habermas/1

8 Nicht die Standardisierung als solche, so Adorno und Horkheimer, mache diese Häuser «so gespenstisch, sondern die unablässige Wiederholung des Unwiederholbaren, von Säulchen, Erkern, Treppchen und Türmchen. Jedem Produkt der Massenkultur läßt diese Moderatmosphäre in seiner Jugendblüte schon sich anmerken, und der vom Monopol dirigierte Verschleiß macht sie von Jahr zu Jahr sichtbarer». Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1969.



Abb. 5
Das Erkerchen oder der
Bruch mit der absoluten
Form der weißen Moderne.

Die frühen Fotografien zeigen im Inneren des Hauses zartfüßige Einbrüche bürgerlicher Wohnungsgeschichte: Die Esstischstühle, die sich um den futuristischen Tulip-Tisch versammeln, sind älteren Datums und optisch von eher gutbürgerlicher Natur; sie stehen in diesem Haus wie etwas irritierte ältere Herrschaften, die sich aus den von Habermas so genannten «Satteldachhundehütten»⁹ in eine moderne Galerie verlaufen haben.

So wie man, bei allem Respekt, in Habermas Theoriearchitektur der siebziger und achtziger Jahre, etwa in der *Theorie des Kommunikativen Handelns*, eklektische und bricolagehafte Momente entdecken kann, so weist auch das Haus Habermas selbst schon Spuren jener seinem Bauherren so verdächtigen Postmoderne auf, die im Werk der bis dato sich als Modernisten verstehenden Architekten Hilmer und Sattler wenig später zu einer rabiaten Tendenzwende führt. So gesehen kann man das Haus Habermas rein formal tatsächlich als ein Bauwerk nach dem Ende der Frankfurter Schule lesen: Es zeigt Spurenelemente jener Nachmoderne, die Habermas gut ein Jahrzehnt später in seinem grundlegenden und noch heute aktuellen Text «Moderne und postmoderne Architektur» analysiert. Habermas unterscheidet dort die «Wachstumskritiker, für die das Neue Bauen zum Symbol für die von der Modernisierung angerichteten Zerstörungen geworden ist», von den «Neukonservativen, die sich der vermeintlich subversiven Gehalte einer ‹feindseligen Kultur› zugunsten wiedererweckter Traditionen entledigen möchten.»¹⁰ «Die moderne Architektur», schreibt Habermas, «die sich sowohl aus den organischen wie aus den rationalistischen Anfängen eines Frank Lloyd Wright und eines Adolf Loos entwickelt hat und in den gelungensten Werken eines Gropius und Mies van der Rohe, eines Corbusier und Alvar Aalto zur Blüte gelangt ist, diese Architektur ist immerhin der erste und einzig verbindliche, auch den Alltag prägende Stil seit den Tagen des Klassizismus».¹¹ Die architektonische Moderne habe die «Traditionslinie des okzidentalen Rationalismus fortgesetzt und war selber kräftig genug, Vorbilder zu schaffen, das heißt, klassisch zu werden und eine Tradition zu begründen, die von Anbeginn nationale Grenzen überschritten hat.»¹² An diese Klassik will Habermas anknüpfen und

9 Jürgen Habermas: *Moderne und Postmoderne Architektur*, in: Wolfgang Welsch (Hrsg.): *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988, S. 110–120, hier S. 111.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Ebd.

13 Ebd.

verhindern, dass mit den «Scheußlichkeiten» der baufunktionalistischen Nachkriegsmoderne, mit den «Spekulationsgebirgen»¹³ das emanzipatorische Projekt der Moderne selbst geplant wird – denn selbst kritische Bewegungen, so Habermas damals, gerieten «in den Sog der konservativen Stimmungslagen der siebziger Jahre» und bereiteten den Weg für eine «Absage an die moralischen Grundsätze der modernen Architektur». Zum Zeitpunkt, als der Philosoph dies schrieb, befanden sich seine Architekten längst schon in einer konservativ gestimmten Verfassung: Was sich in Habermas Erkerchen andeutete, bricht einige Jahre später in Hilmer und Sattlers Haus Herter mit seinen traditionell aufgeteilten Fenstern, Erkern, Gauben und Tonnendächern vollends hervor. Damals erschienen solche architektonischen Elemente als aufregendes Wiederanknüpfen an die verlorengegangene gründerzeitliche Opulenz, heute wirken die etwas halbgaren Zitate einer Pracht, die aus ökonomischen Gründen so gar nicht imitierbar war, eher ulkig. Aber das Büro Hilmer Sattler, zu dem sich irgendwann Thomas Albrecht gesellte, ging den Weg einer konservativen Tendenzwende unbeirrt weiter, und es nicht von geringer Ironie, dass die Architekten des bundesrepublikanischen Zentralbaus eines progressiv-linken, emanzipatorisch modernen Denkens als Architekten des wiederaufgebauten Preussischen Stadtschlusses endeten.

Das Bild von Habermas vor dem abstrakten «Wiesengrund»-Gemälde in einem weißen, modernen Kubus ist selbst ein ikonisches Bild bundesrepublikanischer Modernität geworden. Nach dem 100. Jubiläum des Bauhaus fällt der Blick allerdings auch auf die problematischen Seiten jener «weißen Moderne», auf das Autoritäre der reinen Form; bei dem Bauhauslehrer Johannes Itten etwa ist der Kult des Weißen nicht zu trennen von seinen rassistischen Theorien einer Überlegenheit der weißen Rasse.

Wer die frühen Fotos von Habermas' Haus betrachtet, die sich auf der Website der Architekten finden, wundert sich, dass in solch einem strengen Gehäuse eher warme Begriffe wie der der Lebenswelt, Amalgame und denkerische Bricolagen gewendet wurden. Aber auf neueren Fotografien des Hauses sind deutliche Spuren von Leben zu finden: Die reine Form hat sich nach einem halben Jahrhundert Bewohnung mit Bücherstapeln und anderen

Ablagerungen des Lebens und Denkens gefüllt: Ein Terrakottatopf wandert ins Wohnzimmer, Bücher verdichten sich zu veritablen Wänden.

Habermas hat sich häufig hellsichtig zu Fragen der Architektur geäußert – in der zitierten Schrift zu Moderne und Postmoderne, in einer zusammen mit Carl Friedrich von Weizäcker verfassten Denkschrift über den nie realisierten Neubau des Starnberger Institutsgebäudes. So wie man nach Habermas «den gesichtslosen Bürohäusern, die die Innenstadt beherrschen, den Banken und Ministerien, den Gerichten und Konzernverwaltungen, den Verlags- und Pressehäusern, den privaten und öffentlichen Bürokratien die Funktionszusammenhänge, deren Knotenpunkte sie bilden», schon 1981 nicht mehr ansehen»¹⁴ konnte, so sind heute die Orte der Macht, die Serverfarmen und die Distributionszentren der großen Online-Retailer, in anonymen weißen Lagerhäuser im Niemandsland der Autobahnkreuze untergebracht und damit der Sicht- und Angreifbarkeit entzogen. Habermas Kritik an dieser Unübersichtlichkeit ist ebenso wie die am «Einbruch der Spekulation in den Lebensbereich des privaten Wohnens» und an der «Unterwerfung des Bauens unter neue funktionale, vor allem wirtschaftliche Imperative»¹⁵ aktueller als je.

Strukturwandel der Privatheit

Auch Martin Warnkes Text hat nichts von seiner Aktualität eingebüßt, obwohl der Autor ihn einmal als seine größte Fehleinschätzung bezeichnete,¹⁶ weil, anders als von ihm vorausgesagt, nicht der Fernseher die Couchecke verschwinden ließ, sondern umgekehrt der Fernseher zu verschwinden drohe und das Sofa bleibe. Mit dem Einzug von iPads, iPhones und anderen mobilen Endgeräten, auf denen verschiedene Familienmitglieder gleichzeitig unterschiedliche Filme schauen, hat gleichwohl die kollektive Immersion, die Warnke in der Couchecke diagnostizierte, ein neues Niveau erreicht. Auch das unmerkliche Verschmelzen von Privat- und Arbeitssphäre, die Zerstörung des privaten Schutzraums der Wohnung durch Formen von Home Office hat Warnke als einer der ersten präzise beschrieben.

Wenn heute Menschen den Tag auf dem Bett oder dem Sofa liegend verbringen und dort mit Laptop und Mobiltelefon all das

14 Ebd., S. 118.

15 Ebd., S. 114.

16 Gespräch zwischen Martin Warnke und Niklas Maak am 5. Dezember 2018 in Hamburg.

17 Jürgen Habermas: Moderne und Postmoderne Architektur, S.114.

tun, was man früher der Sphäre des Öffentlichen, dem Marktplatzes oder dem Büro zuordnete – also Waren und Informationen austauschen, Werte produzieren, Produkte veräußern – und sich gleichzeitig einer panoptischen Überwachung durch diverse Kameraaugen und Mikrophone aussetzen, die das Maß von Überwachung draußen auf der Straße weit übersteigt: Dann kann man fragen, ob die Begriffe von Innen und Außen, privat und öffentlich überhaupt noch mehr als nostalgische Pylonen sind, durch die eine von der digitalen Revolution unserer Lebenswelt verwirrte architektonische und politische Theorie ratlos hindurchzumanövrieren versucht. Fast ist man versucht, von einem Strukturwandel der Privatheit zu sprechen.

Die Stadt auf der Couch: Dekolonialisierung der Lebenswelt

Habermas stellte schon 1981 die Axiomatik des Urbanen und seine Begrifflichkeiten infrage: Es dränge «sich die Frage auf, ob nicht der Begriff der Stadt selber überholt ist.»¹⁷ Auch diese in den Rausch von «Stadtreparatur» und Vorformen von «Kritischer Rekonstruktion» hineingeschriebene Frage war hellsichtig. Seit Anbeginn der Stadtkultur haben Arbeit und Konsum die Form der Städte, ihre sozialen Räume und Rituale geprägt – die antike Stadt war um den Marktplatz herumgebaut, die Metropole des Industriezeitalters ein Ergebnis der Konzentration von Arbeitskräften in Fabriken, die Dienstleistungsgesellschaft der Konsummoderne brachte die Aufteilung der Stadt in Bürohochhäuser und endlose Vorstädte hervor. Wenn die Prognosen, dass im Zuge der Digitalisierung Arbeit vermehrt auf Home Office umgestellt werden wird und Online-Shopping der Mehrzahl der Einkaufsstrassen den Garas machen wird, auch nur annähernd zutreffen – dann stellt sich die Frage, was ein Stadtzentrum nach dem Ende der Arbeit und des Konsums, wie wir beide kennen, eigentlich sein wird: Ein Ort für Touristen, an dem die Ruinen des früheren Stadtlebens als Kulissen aufrechterhalten werden? Ein Ort, an dem sich andere Formen von Leben in den Ruinen jener Typologien, die Habermas erwähnt – die Markthalle, das Kaufhaus, das Postamt, die Messehalle –, in Bürogebäuden und Shoppingmalls einnisten? Und können in diesen Ruinen neue

städtische Daseinsformen entstehen, die das rückgängig machen, was Habermas die «Kolonialisierung der Lebenswelt durch Imperative verselbstständigter wirtschaftlicher und administrativer Handlungssysteme»¹⁸ nannte?

Vielleicht lässt sich mit Habermas die Krise des Wohnens und Arbeitens auch als Chance begreifen. In Starnberg, nach dem Bezug seines Hauses, befasste sich Habermas mit den Krisenerscheinungen und den Legitimationsproblemen eines Spätkapitalismus, der zur Zeit die von ihm selbst hervorgebrachten, stadtpprägenden Typologien des Büroturms, der Shoppingmall der Einkaufsstraße in einer Art autoaggressiver Optimierungsbewegung durch effizientere digitale Formen von Arbeit und Konsum aushöhlt, durch Home Office und Online retail. Man könnte das als Desaster beschreiben – oder aber daran arbeiten, dass durch eine gerechtere Verteilung der enormen Digitalisierungsgewinne und eine Rückgewinnung der Datenhoheit, in den freierwerdenden Räumen die Dominanz des instrumentellen Handelns zugunsten neuer Formen von kommunikativem und verständigungsorientiertem Handeln weichen werden.

18 Ebd., S. 120.

Bildnachweise: Abb. 1: Foto:
© Barbara Klemm – Abb. 2: Foto:
© Isolde Ohlbaum – Abb. 3: Foto:
© Jan Pautzke / Hilmer Sattler
Architekten – Abb. 4 und 5:
© Siegfried von Quast / Hilmer
Sattler Architekten.

Essay

JAN ASSMANN

Hiobs Botschaft

Religion jenseits des Glaubens

In meinen letzten Schuljahren hat mich eine Faszination für kulturelle Wenden gepackt. Der Auslöser dieses Interesses mutet einigermaßen abgelegen an. In der Obertertia oder Untersekunda (wie es damals hieß) schlich ich mich an den entsprechenden Nachmittagen der Woche in die Universität, um der Vorlesung des Musikwissenschaftlers Thrasybulos Georgiades zu folgen, den ich hoch verehrte. Es ging um die Wende vom Barock zur Klassik, das heißt um die Musik der «Vorklassik» und näherhin um die Symphonien von Giovanni Battista Sammartini (1700–1775). So muss Kulturwissenschaft vorgehen, nahm ich mir vor: derartige Wendezeiten in all ihren Ausdrucksformen in den Blick zu bekommen. Dann erschien 1955 Karl Jaspers' *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* als Fischer-Taschenbuch, das ich sofort kaufte und durcharbeitete. Da ging es um eine Wende von ganz anderer Größenordnung: die «Achsenzeit», die Wende vom Mythos zum Logos, vom Polytheismus zum Monotheismus, vom uns verschlossenen Denken der archaischen Kulturen zum vertrauten Denken der neuen Welt, in der wir bis heute leben. Diese Begegnung hat letztlich meine Berufswahl bestimmt. Um diese Wende zu verstehen, sagte ich mir, muss man die archaischen Kulturen kennenlernen, für die Jaspers weder Sinn noch Interesse

hatte. Diese Fragestellung hat mich mein ganzes (post)ägyptologisches Leben begleitet, aber erst bei der Arbeit an meinem Buch *Exodus*¹ sind mir die Lichter aufgegangen. Das 2. Buch Mose erzählt die große Wende als Auszug aus Ägypten und Einzug in den am Sinai geschlossenen Bund mit JHWH. Das durchgehende Thema des Buches ist Offenbarung, Gott gibt sich zu erkennen und stiftet einen Bund, der alles verändert, denn mit ihm beginnt das «Zeitalter des Glaubens.»

Als ich mit diesen Vorannahmen das Buch Hiob unlängst wiedergelesen habe,² stieß ich auch hier auf die Semantik der Wende. Mir wurde immer klarer, dass dieses Buch zurückblickt auf die Welt, die dieser großen Wende vorausliegt. Entscheidend für diese Deutung ist die Unterscheidung von Erzählzeit und erzählter Zeit. Den Autor stellt man sich in der Perserzeit (5.–4.Jh.v.Chr.) vor, sein Buch aber spielt in der Zeit der Erzväter, als es weder Israel noch gar das Judentum gab, in einer Zeit, die der mit Abraham beginnenden Heilsgeschichte (*historia sacra*) vorausliegt, in der es noch kein «auserwähltes Volk» und keine «Heiden» gab.

Es handelt sich also um eine einigermaßen kunstvolle literarische Konstruktion, die sich große Mühe gibt, Anachronismen zu vermeiden. So tritt etwa der Gottesname JHWH nur in der Rahmenerzählung auf, denn für den in der Erzählzeit lebenden Erzähler ist «Gott» natürlich JHWH, während in den Reden, die in der erzählten Zeit spielen, der Name JHWH noch unbekannt war und Gott «El», «Elohim», «Eloah» oder «Schaddai» genannt wird. In Ex. 6,3 sagt JHWH: «Ich bin Abraham, Isaak und Jakob erschienen als El Schaddai; aber mit meinem Namen JHWH habe ich mich ihnen nicht zu erkennen gegeben.»

Ich möchte hier das hochkomplexe und in der Literatur oft behandelte Buch Hiob³ nur unter einer einzigen Fragestellung betrachten, nämlich ob und in welchem Sinne wir es als Rückblick auf eine Zeit verstehen dürfen, die dem «Zeitalter des Glaubens» vorausliegt. Unter diesem Begriff verstehe ich eine religionsgeschichtliche Epoche, die mit der Einführung eines neuen Typus von Religion beginnt. Diese auf dem Komplex aus Offenbarung, Erwählung, Bund, Gesetz, Glauben bzw. Treue und Verheißung basierende neue Form von Religion wird, nach einer Vorgeschichte bei den Propheten Amos und Hosea, in den Büchern Exodus

- 1 Jan Assmann: Exodus. Die Revolution der Alten Welt, München 2015.
- 2 Dieser Aufsatz beruht auf einem Seminar über das Buch Hiob mit Albrecht Koschorke und Aleida Assmann, denen ich für zahlreiche Anregungen danke. Bernhard Lang hat mich zu der Publikation ermutigt.
- 3 Für einen Überblick über viele der derzeit auf dem Markt befindlichen Kommentare zum Hiob-Buch siehe <http://www.theologische-buchhandlung.de/bibelstellen/ijob.htm>

bis Deuteronomium entfaltet und nach der Rückkehr aus dem Exil in Judaea als Judentum des Zweiten Tempels durchgesetzt. Ein neues Zeitalter hat dieser Religionstyp erst mit den Weltreligionen heraufgeführt, die das frühe Judentum beerbt und auf der ganzen Welt verbreitet haben, wie Christentum, rabbinisches Judentum und Islam.

Abraham und das Zeitalter des Glaubens

Für Hiob werden keine Lebensdaten angegeben, aber es ist klar, dass er in der Zeit Nimrods und Abrahams gelebt haben muss, der Zeit der Herdenkönige mit ihren ungeheuren Viehbeständen. Er wird wie auch seine Freunde als Mann des «Ostens» (*qedem*) bezeichnet, wobei *qedem* auch «Vorzeit» bedeutet. Er wohnt in der Ferne, aber nicht im Ausland, weil es in dieser Zeit noch keine Grenzen gab zwischen dem Eigenen und dem Fremden, Zentrum und Peripherie, innen und außen. Diese Grenze wird erst mit Abraham eingeführt durch den exklusiven Bund, den Elohim mit ihm schließt. Auch mit Noah hat Gott bereits einen Bund geschlossen und den Regenbogen als «Zeichen des Bundes» (*'ôt hab-b'rit*) an den Himmel gesetzt. Aber dieser Bund zieht keine Grenze, er ist nicht exklusiv, sondern gilt der ganzen Menschheit. Eine Grenze zieht erst der Bund mit Abraham, und sein «Zeichen des Bundes» ist die Beschneidung (Gen 17,11). Von nun an teilt sich die Geschichte in *historia sacra*, die Geschichte Gottes mit dem auserwählten Volk, die mit Abraham beginnt, und *historia profana*, die Geschichte der Völker, die außerhalb dieses Bundes verbleiben. Die Bibel erzählt die *historia sacra* und lässt die Geschichte der Völker außen vor, sofern sie nicht gelegentlich mit dem auserwählten Volk in Berührung kommen und dadurch in die *historia sacra* eingreifen (wie die Ägypter, Assyrer, Babylonier und Perser). Nur die ersten Kapitel des Buches Genesis und das Buch Hiob verlassen diesen Rahmen.

Die Zeit, in der die Hiob-Erzählung spielt, und auf die der Erzähler aus einer ganz anderen Zeit zurückblickt, ist die Zeit der Erzväter, von der das Buch Genesis erzählt. In der Tora, die die Geschichte der Welt von der Erschaffung der Welt bis zu Moses Tod behandelt, widmen sich die Kapitel 4–11 des Buches Genesis der Frühzeit vor der Berufung Abrahams und die Kapitel 12–50

den Erzv Vätern von Abraham bis Joseph. Mit Abrahams Berufung in den Bund mit Gott und der Verheißung, ihn zum Stammvater eines großen Volkes zu machen, taucht zum ersten Mal in der Bibel das Stichwort *aemunah* «Glauben, Vertrauen, Treue» auf.⁴ Gott hatte Abraham, den er aus Harran in Mesopotamien nach Kanaan gerufen hatte, verheißt, er würde mit Sara, seinem Weib, einen Sohn zeugen und dereinst zu einem großen Volk, zahlreicher als die Sterne am Himmel, werden. Nichts war unwahrscheinlicher als das, denn Abraham war 99 und Sarah 90 Jahre alt. Daher war Abrahams Glaube ein Akt gegen jede Evidenz und deshalb so verdienstvoll. Abrahams Glaube bezieht sich also auf eine gewaltige Verheißung.

Das Abraham verheißene Volk entsteht dann unter den Bedingungen schwerer Fron- und Zwangsarbeit in Ägypten. Mit ihm und Mose, durch den er es aus Ägypten herausführt, wird dann am Sinai der eigentliche Bund geschlossen auf der Grundlage einer Verfassung (Dekalog) und eines umfangreichen Gesetzeswerks sowie der neuen Verheißung, im «Gelobten Land» zusammen mit Gott zu wohnen. Hier, nach dem Durchzug durch das Schilfmeer, in dem Ägyptens Armee unterging, hat der Begriff des «Glaubens» seinen zweiten Auftritt:

«Und Israel sah die große «Hand» (=Handlung, Werk), die JHWH an Ägypten getan hatte, und das Volk fürchtete JHWH (*wajjir'u ha-'am 'et JHWH*) und glaubte JHWH und Mose, seinem Knecht (*wajjamînu b^e-JHWH ûb^e-Moše `abdô*)» (Ex 14,31).

Auch hier geht es, wie in der Abraham-Erzählung, um Berufung und Verheißung. Wie Abraham aus Harran, führte Gott Israel aus Ägypten heraus, und wie Abraham verheißt wurde, zum Stammvater eines großen Volkes zu werden, wurde nun den inzwischen zum Volk gewordenen Israeliten das Gelobte Land verheißt, in dem sie im Bund mit Gott wohnen sollten.

Auch dies ist eine Verheißung gegen alle Wahrscheinlichkeit, und anstatt daran zu glauben, hatten die Israeliten beim Auszug aus Ägypten vor dem Bundschluss schon dreimal revoltiert, wollten Mose und Aaron steinigen und nach Ägypten zurückkehren.⁵ Und auch jetzt, nachdem sie die furchtbaren Plagen gesehen hatten, mit denen JHWH Ägypten geschlagen hatte, und das Meerwunder, durch das JHWH sie errettet und das ägypti-

4 Das Stichwort ist he-'aemin «glauben»: wehe-'emin b^e-JHWH wajjahš^ebéha llô š^edaqah «und er glaubte (w. «er machte sich fest in» = vertraute auf) JHWH und der rechnete es ihm als Gerechtigkeit an» (Gen 15,6).

5 Assmann: Exodus, Kap. 9.

sche Herr, das sie verfolgt hatte, in den Fluten ertrinken ließ, hält der Glaube nicht lange und muss ständig erneuert werden.

Mit dieser Stiftung eines Bundes zwischen Gott und Volk läutet die Bibel das «Zeitalter des Glaubens» ein. Von jetzt an bestimmt der Glaube, das heißt die Treue zum Gesetz, das Geschick des Volkes und jedes Einzelnen. Jedes Unheil wird von jetzt an als Strafe für eine Verfehlung des Gesetzes gedeutet bis hin zum Bruch des Gesetzes als Ganzem, was dann die schlimmste Strafe, die Vertreibung aus dem Gelobten Land in die Babylonische Gefangenschaft nach sich zieht. Innerhalb des am Sinai gestifteten Zeitregimes herrscht eine strikte Kausalität, die alles menschliche Handeln an Gottes Richtertum bindet, und umgekehrt Gott für den Zusammenhang von menschlichem Tun und Ergehen verantwortlich macht. Das jedenfalls ist das Welt-, Geschichts- und Gottesbild, das im Buch Deuteronomium und der von ihm begründeten Schule vorherrscht.

Das Buch Hiob

Die Dekonstruktion eben dieser Kausalität und dieses Zeitregimes ist das Thema des Buches Hiob, das den Versuch unternimmt, in die Welt vor dem Zeitalter des Glaubens zurückzugehen. Das Buch Hiob gehört einer ganz anderen Gattung an als das Buch Genesis, das ebenfalls, mit einem ganz anderen Anspruch kanonischer Autorität, auf die Vorzeit zurückgreift. Diesen Unterschied gilt es zu allererst zu berücksichtigen. Das Buch Genesis bildet den Anfang des Geschichtswerks, das von der Erschaffung der Welt bis zur Entstehung Israels die Grundlegung der Religion legt, wie Judentum, Christentum und Islam sie vom frühen Judentum übernommen haben: ein Text also von allerhöchster Normativität. In dem dreistöckigen, nach Autorität und Verbindlichkeit gegliederten Aufbau der Hebräischen Bibel nimmt die «schöne Literatur», die *ketuvim*, den dritten Rang ein, nach *Tora* (den fünf Büchern Mose), die den ersten Rang allerhöchster Autorität und Verbindlichkeit besitzt und in ausgewählten Abschnitten im synagogalen Gottesdienst im Laufe eines Jahres gelesen wird, und *Nevi'im*, den Propheten, die als Ausleger der Tora ebenfalls im Gottesdienst gelesen werden. Die «Schriften» spielen keine vergleichbare liturgische Rolle, aber sie gehö-

ren zum Kanon, auch wenn einige von ihnen wie die unverkennbar weltlichen Liebeslieder des *Hohelieds*, das Buch *Kohelet* mit seiner skeptischen Philosophie, das Buch *Esther*, in dem Gott überhaupt nicht vorkommt und das Buch *Hiob* mit seinen Anklagen Gottes stellenweise geradezu häretisch anmuten. Es ist zum Verständnis des Buchs *Hiob* unbedingt wichtig, sich seinen genuin literarischen Charakter bewusst zu halten. Dass Gott im Buch *Hiob* eine Wette mit Satan⁶ eingeht, gehört zu den Kühnheiten, wie sie sich nur die Literatur nehmen kann im Sinne eines literarischen Experiments, das keinen Platz in der kanonisierten *historia sacra* beansprucht. Kein Ausleger seit der Antike hat jemals Hiob als historische Figur missverstanden.

Zusammen mit den *Sprüchen* und den *Psalmen* bildet das Buch *Hiob* die Dreieinheit der Bücher, die ein besonderes, wahrscheinlich musikalisches Akzentsystem (die *Teamim*⁷) aufweisen und daher einen besonderen ästhetischen Rang besitzen. Mit den Büchern *Kohelet* und *Sprüche* gehört das Buch *Hiob* zur Weisheitsliteratur, zu deren Themen seit alters, schon in Ägypten und Mesopotamien die kritische Auseinandersetzung mit Gott, seiner Gerechtigkeit und Weltordnung gehört und die in der kulturellen Umwelt Israels (Babylonien, Assyrien, Ägypten) den höchsten literarischen Rang einnahm.

In der Weisheitsliteratur Ägyptens und Mesopotamiens kann man zwischen Lehren und Auseinandersetzungsliteratur unterscheiden. Prominente Texte der babylonischen Auseinandersetzungsliteratur wie die «Babylonische Theodizee»⁸ und der Klassiker der Gattung *Ludlul bel nemeqi* («Ich will preisen den Herrn der Gerechtigkeit»)⁹ kreisen um das Problem des leidenden Gerechten und die Frage «ist Gott gerecht?». Dieser verbreitete Text war dem Verfasser des *Hiob*-Buchs zweifellos bekannt. Unter den Texten der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur¹⁰, die allerdings viel älter sind, stehen *Hiob* die «Mahnworte des Ipu-Wer» besonders nahe.¹¹ Hier wird der Zustand des Landes beklagt und Gott wird angeklagt, Mord und Totschlag geschehen zulassen und sich nicht um seine Schöpfung zu kümmern. Andere Texte scheinen auf diesen Vorwurf im Sinne einer Theodizee (Rechtfertigung Gottes) zu antworten.¹² Eine literarische Parallele bieten «Die Klagen des Bauern».¹³ In diesem Text aus dem

6 Als Eigenname einer handelnden Person tritt dieses Wort in der Hebräischen Bibel nur hier und beim perserzeitlichen Propheten Sacharja auf (Sach. 3, 1f.) und zwar in der Rolle eines Mäklers und Tadlers in der göttlichen Ratsversammlung, ähnlich wie der griechische Gott Momos, der Gott des Tadels, und noch keineswegs als Teufel, als absoluter Gegenspieler Gottes, der im Himmel nichts verloren hat.

7 Siehe hierzu den ausgezeichneten Wikipedia-Artikel <https://de.wikipedia.org/wiki/Teamim>.

8 Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT). Begr. von Otto Kaiser, Hrsg. von Bernd Janowski und Gemot Wilhelm, Neue Folge III, S. 143–157.

9 TUAT III, S. 110–134

10 Eberhard Otto: Der Vorwurf an Gott, Hildesheim 1951.

11 Roland Enmarch: A World Upturned. Commentary and Analysis of the Dialogue of Ipuwer and the Lord of All, Oxford 2008; Ders.: The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All, Oxford 2005; Erik Hornung: Gesänge vom Nil, Zürich 1990, 83–100.

12 Vgl. Dorothea Sitzler: Der Vorwurf gegen Gott. Ein religiöses Motiv im Alten Orient (Ägypten und Mesopotamien), Studies in Oriental Religions 32, Wiesbaden 1995.

13 R. B. Parkinson (Hrsg.): The Tale of the Eloquent Peasant. Griffith Institute – →

→ Ashmolean Museum, Oxford 1991; vgl. auch Jan Assmann: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 2. Aufl. München 2006, S. 58–91.

18. Jh.v. Chr. wird dieselbe Verbindung wie bei *Hiob* hergestellt von einem breit ausgeführten narrativen Rahmen, der Umstände des klagenden Protagonisten erzählt, die ihm selbst verborgen sind, und neun hochelaborierten poetischen Klagen, die alle Register der Redekunst ziehen. Die Form der in einen narrativen Rahmen eingebetteten Rede ist in der altorientalischen Weisheitsliteratur besonders beliebt. Die ägyptischen Texte waren dem Hiob-Dichter zweifellos unbekannt; sie zeigen nur die allgemeine literarische Verwandtschaft von Texten dieser im Alten Orient interkulturell verbreiteten Gattung. Nichts spricht in meinen Augen für die in der Hiob-Literatur oft vertretene Auffassung, dass Rahmen und Reden im *Hiob*-Buch von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten stammen. Ich sehe gerade einen besonderen Reiz in dem Kontrast zwischen der «zeitgenössischen» Sprache und Vorstellungswelt des Rahmens und der archaischen und hochpoetischen Sprache der Reden.

Hiobs Frömmigkeit

Hiob ist in mancher Hinsicht das Gegenstück zu Abraham: beide werden einer schweren Prüfung unterzogen, und bei beiden geht es darum, ob sie auch unter extremsten Bedingungen an etwas festhalten: Abraham an seinem Glauben, Hiob an seiner *tummah*, von *tam*, integer, schuldlos, untadelig, und seiner «Gottesfurcht» (*jir'at Elohim*). Bei Abraham besteht die Prüfung in der Zumutung, seinen Sohn und Erben, den Träger der Verheißung, Gott zum Brandopfer darzubringen, und indem Abraham sie besteht, wird er würdig befunden, die ganze Heilsgeschichte auf ihm zu gründen. Hiob wird auf Grund der Wette von Gott und Satan getestet, wieviel er aushalten kann bis er seine *tummah* aufgibt und sich von Gott lossagt, oder sich schuldig bekennt und sich Gott unterwirft. Abrahams Prüfung steht schon im Rahmen von Bund, Verheißung und Glauben, für Hiob, und das ist die Pointe des Buchs, gilt das nicht. Mit ihm wurde kein Bund geschlossen, keine Verheißung gegeben, kein Glaube gefordert, und doch bleibt er standhaft. Damit ist erwiesen, dass es Religion im Sinne einer unverbrüchlichen Gottesbeziehung auch vor und außerhalb des Bundes, also bei den «Heiden», den «Völkern» (*goyim*) gibt. Das Buch *Hiob* beantwortet die Frage, ob und wie

man auch außerhalb von Bund und Heilsgeschichte fromm sein kann. Auch vor Abraham lebten Männer auf der Erde, die Gott dienten, «mit ihm wandelten» und Gottes Wohlgefallen fanden. Hiob lebt vor der großen Wende, die die Bibel mit Abraham beginnen lässt.

In welchem Sinne ist Hiob fromm, wenn nicht im Sinne der Bundestreue und der Befolgung der Gebote, was alles es ja in seiner Welt nicht gibt? Durch Gottesfurcht, die ihn «*tam*» und «*jaschar*» (gerade, aufrecht) sein lässt. In der Bibel kommt «Gottesfurcht» in zwei verschiedenen Konstruktionen und Bedeutungen vor: einmal als *jir'at JHWH* «Furcht Jahwes», so steht es in Ps 111, Spr 1,7 und vielen anderen Stellen, ein andermal als *jir'at Elohim* «Furcht Gottes». JHWH ist der Gott des Exodus, des Bundes und der Gebote. Elohim dagegen ist der universale Gott der Schöpfung. Die «Furcht Jahwes» gilt nur für die Juden, die kraft JHWHs Hilfe aus Ägypten ausgezogen sind. Sie sind aus Ägypten befreit, in den Bund berufen und auf die Gebote verpflichtet worden. Für alle anderen gilt *jir'at Elohim*.

«Gottesfurcht» legt den Grund für ein gutes Handeln und wo sie fehlt, ist der Bosheit Tür und Tor geöffnet. Sie hält vor bösen Handlungen zurück¹⁴ und entspricht ungefähr dem Begriff «Gewissen». Den Leuten von Gerar im Philisterland traut Abraham keine Gottesfurcht zu (Gen 20,11). Die beiden ägyptischen Hebammen verweigern aus Gottesfurcht Pharaos Befehl zur Tötung der männlichen Neugeborenen (Ex 1, 17 und 21) und die Amalekiter, denen Gottesfurcht fehlt, begehen den feigen Angriff auf die Nachhut der Israeliten und stiften damit ewige Feindschaft (Dtn 25,18). Auch *jir'at JHWH*, «die Furcht des Herrn» wird als Macht gedeutet, den Menschen vom Bösen zurückzuhalten, zum Beispiel Spr 8,13 «die Furcht JHWHs ist, das Böse zu hassen». Hiob sagt «die Furcht des Herrn (*jir'at Adonai*¹⁵), das ist Weisheit, und vom Bösen abzustehen, das ist Verständnis» (Hi 28, 28). Die Unterscheidung von gut und böse gehört seit dem Sündenfall zur menschlichen Grundausrüstung. Hiob ist ein Virtuose der Gottesfurcht, den auch die drei Prüfungen, denen er ausgesetzt wird, nicht von seinem Standpunkt abbringen können: der Verlust von Besitz und Familie, die qualvolle Krankheit und schließlich die endlosen, rhetorisch brillanten Plädoyers der Freunde, seine *tum-*

14 Vgl. Das «Daimonion» des Sokrates.

15 Im Text steht nicht JHWH, das «*adonai*» ausgesprochen und als «Herr» übersetzt wird, sondern *adonai* «Herr».

mah, die Behauptung seiner Schuldlosigkeit, aufzugeben und sich reuig Gottes Hilfe anzuvertrauen. Indem er an seiner *tummah* festhält, hält er an Gott fest. Erst als zuletzt Gott selbst auftritt und «aus dem Wettersturm» zwei grandiose Reden hält, gibt er nach:

Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen;
jetzt aber hat mein Auge dich geschaut.
Darum widerrufe ich und bereue, in Staub und Asche (42.5–6)

Nichts geht am Sinn dieser Worte weiter vorbei als Luthers Übersetzung von *'em'as* mit «darum schuldige ich mich», in modernisierten Lutherbibeln «ich spreche mich schuldig». Hiob zieht seine Anklage zurück, aber nicht das Festhalten an seiner Unschuld. Von Schuld ist hier keine Rede. Hiob hat schuldlos gelitten, das ist die Pointe des Buches, dem es darum geht, den malignen Nexus von Leiden und Schuld aufzulösen.

Die drei Runden der Reden zwischen Hiob und seinen Freunden haben offenbar den Sinn, Hiob im Austausch mit seinen Freunden sich zu dieser Position durchringen zu lassen. In der damaligen frühjüdischen Weltsicht – denn damit befinden wir uns in der Erzählzeit, in die hinein dieses Buch geschrieben wurde – stellt sie eine revolutionäre Neuheit dar, da sie der herrschenden Lehre – «alles menschliche Tun wird von Gott belohnt oder bestraft» – widerspricht. Hier wird der Fall eines Menschen konstruiert, der alles richtig macht und trotzdem scheitert, ohne jeden Zusammenhang zwischen Tun und Ergehen. Tadelloses Tun, desaströses Ergehen. Und der in dieser Lage nicht seine Gottesbeziehung aufgibt, sondern Gott herausfordert.

Vom Richter zum kosmischen Herrscher und Wettergott

Wenn Gottes Gerechtigkeit darin besteht, den Schuldigen zu bestrafen und den Gerechten zu belohnen, so wie es die Freunde behaupten: «was der Mensch tut, das vergilt er ihm, nach eines jeden Verhalten läßt er es ihn treffen» (34, 8), dann zeigt sich für Hiob, der auf seiner untadeligen Lebensführung besteht, dass Gott nicht gerecht sein kann. Allmählich aber taucht in diesen

Reden der Gedanke auf, dass Gottes Gerechtigkeit sich im Kosmos und in der Natur manifestiert, in der Menschenwelt aber verbirgt und allem Begreifen entzogen ist, zuerst bei Hiob schon in der ersten Runde (9,5–16), dann ausführlicher in der dritten Runde (26, 5-14). Damit zeichnet sich in der Debatte eine Wende ab, weg von der allzu engen Einbindung Gottes als Richter in menschliches Tun und Leiden hin zu seinem kosmischen Schöpfer- und Lenkertum. Am klarsten und detailliertesten bringt der junge Elihu, der sich aufgrund seiner Jugend bisher zurückgehalten hatte diesen Aspekt Gottes zum Ausdruck. Seine letzte Rede stellt einen gewaltigen Hymnus auf den Wettergott dar (36.26-37.23) und wirkt wie eine Beschwörung, so dass nun der im Wort so lebendig vergegenwärtigte Gott selbst gegenwärtig wird, in das Gespräch eingreift und sich in noch viel großartigerer Weise als genau der Schöpfer- und Wettergott darstellt, als den ihn die Debattanten allmählich erfasst haben.

Die Gottesreden

Die erste seiner grandiosen Reden steht im Zeichen der Frage «kennst du...?», die zweite im Zeichen der Frage «kannst du...?» In der ersten Rede breitet Gott sein Schöpfungswerk in Form eines ironischen Rigorosums des armen Hiob aus: «kennst du die Schöpfung? Du warst ja dabei». Damit gibt Gott den Blick frei auf eine dem menschlichen Begreifen entzogene Welt. Gott offenbart sich in diesen Versen als «Herr der Tiere», wie er in der vorderorientalischen Bildwelt so oft dargestellt ist.¹⁶ Die zweite Gottesrede steigert diese Fremdheit, indem sie zwei Monstren anführt, die an Kraft und Wildheit alles überragen, was sich die Menschen auch nur vorstellen können: Behemot, in den Übersetzungen oft als «Nilpferd» verharmlost, steht für das Land, Leviatan, oft als «Krokodil» übersetzt, für das Wasser. In der Herrschaft auch über diese Monstren schwingt das Motiv des Chaoskampfes nach, das zu den Urbeständen der vorderorientalischen Bildwelt gehört.

In seinen zwei Reden stellt sich Gott als Herr seiner Schöpfung und ihrer kunstvoll eingerichteten Ökonomie vor, also ganz im Rahmen der Theologien des altkanaanäischen Schöpfergottes El und des Wettergottes Ba'al oder Hadad, die beide im Vorderen

16 Vgl. hierzu auch Bernhard Lang: Jahwe, der biblische Gott: ein Porträt, München 2002. Die Bedeutung der Tiere hat der Alttestamentler Othmar Keel erschlossen (Jahwes Entgegnung an Hiob: Eine Deutung von Hiob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978). Es sind wilde, unheimliche, starke Tiere, die außerhalb der Menschenwelt leben und deren Namen in der biblischen Welt einen feindlichen Klang haben. Das gilt auch für das Pferd, das mit Krieg und Militärgewalt assoziiert ist.

Orient den höchsten Rang einnehmen. Auch und gerade in den Gottesreden, greift das Buch Hiob auf die Vorstellungen archaischer Religion zurück. Moral und Gerechtigkeit als menschenweltliche Ordnungsprinzipien spielen keine Rolle. Es geht um die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Schöpfung, deren Funktionieren Gottes Gerechtigkeit bezeugt. Von der Menschenwelt ist hier mit keinem Wort die Rede. Gott schafft und regiert die Welt durch sein Recht (*mischpat*), aber steht selbst über dem Recht, so wie er über und außerhalb der Welt steht. Die kosmische Gerechtigkeit gehört zur Welt, wie sie von Gott geschaffen wird, aber nicht zum Wesen Gottes. Dass der Hiob-Autor Gott persönlich auftreten und das Wort ergreifen lässt, ist ein Schritt von ungeheurer Kühnheit. Wo sonst in der Bibel hält Gott so umfangreiche Reden über sich selbst?

So wie man Hiob und Abraham vergleichen kann als Objekte einer Prüfung, kann man Hiob und Mose vergleichen als Adressaten einer Offenbarung. Dieser Vergleich macht den Unterschied deutlich. In der Mose-Offenbarung geht es um nichts anderes als die Menschenwelt, die Hinwendung Gottes als Bundesherr zu seinem Volk und die Stiftung eines ewigen Bundes, in der Hiob-Offenbarung spricht Gott in völlig anderer Rolle und ohne jeden Bezug zur Menschenwelt, ihrem Leiden, ihren Problemen, ihrem Dürsten nach Gerechtigkeit. Am Sinai offenbart sich Gott, indem er sich bindet, bei Hiob, indem er sich entzieht.

Auf die erste Rede reagiert Hiob mit kurzen Worten demütiger Unterwerfung. Die zweite Gottesrede beantwortet Hiob, indem er widerruft (*m'as*) und bereut (*nacham*). Immerhin hat er Gott mit Augen schauen dürfen. Gott aber gibt abschließend Hiob recht und den Freunden unrecht, die sich in ihren Reden an ihm versündigt haben. Zwei Fragen drängen sich auf: Worin hat Hiob, den Gott in seinen Reden so gedemütigt hat, recht von Gott geredet, und worin haben die Freunde gesündigt?

Hiob kann eigentlich nur darin das Richtige getroffen haben, dass er an seiner Schuldlosigkeit festhält und die Gewalt, die ihm angetan wird, zwar Gott zuschreibt, aber nicht als gerechte Strafe anerkennen will, wozu ihn die Freunde treiben wollen. Die Freunde wiederum können nur darin unrecht von Gott geredet

haben, dass sie einen allzu engen Zusammenhang konstruiert haben zwischen menschlichem Schicksal und göttlichem Handeln. Dieser Vorwurf trifft vor allem Elifas mit seinem schrecklichen Bild Gottes als Tyrannen, der allem und jedem, selbst seinen Engeln mißtraut. Der enge Tun-Ergehen-Zusammenhang entspricht dem Gottes- und Menschenbild einer Denkrichtung, die zuerst im Deuteronomium hervortritt und dann mit den Pharisäern die Hauptströmung im frühen Judentum darstellt. Gegen diese Strömung ist das Buch Hiob offenbar angeschrieben.

Jenseits von Glauben und Heilsgeschichte

Das im 6. Jh. v. Chr. entstandene Deuteronomium ist die Grundschrift der Bundestheologie. Gott hat sich sein Volk erwählt, es aus ägyptischer Knechtschaft befreit, mit ihm am Horeb (der dem Sinai des Buches Exodus entspricht) einen Bund geschlossen und diesen auf 613 Gebote und Verbote gegründet. An deren Befolgung oder Übertretung entscheidet sich das Schicksal des Volkes und des Einzelnen. Aus dieser Konstruktion, die das Zeitalter des Glaubens begründet, bricht das Buch Hiob aus, indem es in die Vorzeit vor Mose und Abraham zurückgeht. Dem entspricht schon die Form, in der in den Reden von Gott gesprochen wird. Hiob und die Freunde reden von Gott immer als El, Eloah, Elohim und Schaddai. Wenn der Erzähler dagegen immer von Gott als JHWH spricht, heißt das nicht, dass die Rahmenerzählung aus anderer Feder stammt als die Reden, sondern verweist noch einmal auf die Sorgfalt, mit der hier die beiden Zeitebenen, die erzählte Zeit (als man den Namen JHWH noch nicht kannte) und die Erzählzeit (in der dieser Name für den Gott des Bundes längst etabliert war), unterschieden werden. Dem entspricht auch die Verwendung der Figur Satans, von der die Protagonisten natürlich noch nichts wissen konnten, der aber als Widersacher Gottes in der Vorstellungswelt der Erzählzeit präsent war. Dieser Sprachgebrauch ist weniger Indiz verschiedener Traditionen, die sich auf einen «Elohisten» und einen «Jahwisten» zurückführen lassen, als dass er sich auf zwei verschiedene Aspekte Gottes bezieht. Als El, Eloah, Elohim, El Schaddai ist er der Schöpfer und Herrscher der Welt und als solcher der weltenferne Gott aller Menschen, als JHWH ist er der zugewandte, gerechte und

- 17 Zu den Makkabäerkriegen vgl. Martin Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs. v. Chr., 3. Aufl., Tübingen 1988; Erich S. Gruen: Heritage and Hellenism. The Reinvention of Jewish Tradition, Berkeley 1998. Gabriela Signori (Hg.): Dying for the Faith. Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective, Leiden, Boston 2012; Jan-Heiner Tück (Hg.): Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt, Freiburg 2015.
- 18 Vgl. die Eingabe des Aristees nach Jos. Flav., Ant. 12,2 (II S. 62): «Durch eifriges Forschen habe ich gefunden, dass derselbe Gott, der den Juden die Gesetze gab, auch dein Reich regiert. Diesen Gott, den Schöpfer des Weltalls, verehren auch wir und nennen ihn den ‚Lebendigen‘, weil er allen das Leben verleiht.»
- 19 Hengel: Judentum und Hellenismus, S. 552ff.

richtende Gott seines Volkes, mit dem er einen Bund geschlossen hat.

Wenn es richtig ist, im Buch Hiob den Ausdruck eines Rückblicks auf die Zeit vor dem Bundschluss mit JHWH, der Stiftung des Gesetzes am Sinai und der Organisation Israels und später des Judentums als Gottesvolk zu sehen, dann stellt sich die Frage, ob mit diesem Programm eine bestimmte politische und religiöse Tendenz verbunden war. Wollte der Autor des Hiob-Buchs mit seinem Werk für eine Bewegung «zurück vor» und «hinaus aus» plädieren, zurück vor die Stiftung des Gesetzes und des Bundes am Sinai und hinaus aus der engen deuteronomistisch-pharisäischen Auslegung des Gesetzes?

Vieles spricht für die Annahme, dass das Buch Hiob in einer Zeit entstanden ist und in eine Zeit hineingeschrieben wurde, die von einem Richtungsstreit zwischen verschiedenen Auslegungstraditionen und Lebensformen geprägt war, der dann im 2. Jh.v. Chr. zu einem Bürgerkrieg zwischen gesetzestreuen partikularistisch orientierten Juden und öffenungswilligen, universalistisch orientierten «Hellenisten» führte.¹⁷ Im frühhellenistischen Zeit, im 3. und 2. Jh. v. Chr. hatte sich in Palästina eine jüdische Reformpartei gebildet, die die universalistische Perspektive favorisierte und im jüdischen Gott denselben erkennen wollte, für den sich in der hellenistischen Welt die Bezeichnung als *Hypsistos*, das heißt «Höchstes Wesen», verbreitet hatte.¹⁸ Den puristischen Exklusivismus der partikularistischen Richtung bekämpfte diese Bewegung als unheilvoll: «denn seit wir uns abge sondert haben, geht es uns schlecht» (1 Makk 1,11). Hengel zufolge lautete die Devise der Reforme nicht «Heraus aus dem Judentum!» sondern: «Zurück zu Abraham!»¹⁹ Zurück zu Abraham bedeutet: Weg von Moses, weg von der puristischen, das heißt. deuteronomistisch-pharisäischen «strikten Observanz» des Gesetzes, zurück zu einer jüdischen Lebensform vor dem Gesetz und damit vor dem Zeitalter des Glaubens, die sowohl in den Sitten wie in den Gottesvorstellungen noch in einem Austausch und vielfacher Gemeinsamkeit mit der Umwelt lebte. Ist es denkbar, dass das Buch Hiob von einem Anhänger dieser Richtung stammt, der es bewusst an die in seiner Zeit herrschende deuteronomistische Vergeltungslehre angeschrieben hat? Für Martin

Hengel ist «dieses gelehrteste Werk des AT in Form und Thematik ganz vom Alten Orient abhängig»²⁰, und diese Abhängigkeit über Hunderte von Jahren hinweg erklärt sich gut als Versuch einer Erneuerung durch Rückgriff auf ferne Vergangenheit.

In einem Punkt geht das Buch Hiob jedoch über den im ganzen Alten Orient und Ägypten geltenden Zusammenhang von Schöpfung, Gerechtigkeit und Weltordnung²¹ hinaus: Es betont die abgründige Verborgenheit von Gottes Gerechtigkeit in der Menschenwelt und stellt sie der manifesten Ordnung und Großartigkeit der Schöpfung gegenüber. Was die Frage nach der Gerechtigkeit angeht, die ja das Hauptthema des Hiob-Buchs darstellt, münden die Reden inklusive der Gottesreden in eine negative Theologie. Daraus folgt, dass das Buch Hiob eines nicht ist: eine Theodizee. Theodizee bedeutet Rechtfertigung Gottes, was im Falle Hiobs nur bedeuten kann: Rechtfertigung seiner Handlungen nicht am Kosmos, sondern am Menschen, näherhin am Menschen Hiob, dem von Gott schweres Unrecht widerfahren ist. Dieses Unrecht klären die Gottesreden nicht auf, sie verweisen nur allenfalls auf die völlige Bedeutungslosigkeit dieses Falles im Zusammenhang des grandiosen kosmischen Horizonts göttlichen Handels.

Hiob heute, nach dem Zeitalter des Glaubens

Das Hiob-Thema wurde in der Moderne vielfach behandelt, aber es gibt wohl keine eindrucksvollere Beschreibung des modernen Hiob als Primo Levis Gedicht *Sch'ma*, das er seinem Buch *Se quest' è un uomo* («Ist das ein Mensch?») voranstellt:

Ihr, die ihr gesichert lebet
 In behaglicher Wohnung;
 Ihr, die ihr abends beim Heimkehren
 Warme Speise findet und vertraute Gesichter:
 Denket, ob dies ein Mann sei,
 Der schuftet im Schlamm,
 Der Frieden nicht kennt.
 Der kämpft um ein halbes Brot,
 Der stirbt auf ein Ja oder Nein.
 Denket, ob dies eine Frau sei,

20 Ebd., S. 200.

21 Hans Heinrich Schmid: Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, Tübingen 1968.

22 Übersetzung Heinz Riedt.

Die kein Haar mehr hat und keinen Namen.
Die zum Erinnern keine Kraft mehr hat,
Leer die Augen und kalt ihr Schoß
Wie im Winter die Kröte.
Denket, dass solches gewesen.

Es sollen sein diese Worte in euren Herzen.

Ihr sollt über sie sinnen, wenn ihr sitzt
In einem Hause, wenn ihr geht auf euren Wegen,
Wenn ihr euch niederlegt und wenn ihr aufsteht;
Ihr sollt sie einschärfen euren Kindern.

Oder eure Wohnstatt soll zerbrechen,
Krankheit soll euch niederringen,
Eure Kinder sollen das Antlitz von Euch wenden.²²

Sch'ma, «Höre!», so beginnt die heiligste Urkunde der Religion des Glaubens und des Bundes. Im Deuteronomium folgt auf diesen Anruf die Deklaration von Gottes Einzigkeit und der Aufruf zu absoluter Treue:

Höre, Israel: Der HERR ist unser Gott, der HERR allein!
Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. (6, 4–5)

Dann folgen Sätze, die Levi wörtlich übernimmt:

Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen sein.

Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen, und du sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich hinlegst und wenn du aufstehst. (6,6–7)

Dazwischen aber steht bei Levi die Aufforderung, sich das Bild eines Menschen, Mann oder Frau, vor Augen zu stellen, dem alles genommen wurde, was den Menschen ausmacht, seine Habe, sein Name, seine Gesundheit, sein Denken, das nur noch um nackte Überleben kreist und nie zu vergessen, das «solches gewesen», das heißt Wirklichkeit war und jederzeit wieder wirklich

sein kann. Die letzten drei Zeilen aber sind ein Fluch über die, die sich diesem Gebot verweigern. Auch dies ist dem Deuteronomium nachgebildet. Dort folgen auf die einleitenden Ermahnungen in den Kapiteln 6–27 die Gebote des Bundes, von Anfang bis Ende. Den Schluss aber bildet eine Serie von Verfluchungen für den Fall der Übertretung und des Bundesbruchs. Hier sind es nicht drei wie bei Levi, sondern über 50.

Der Mensch, dem in Auschwitz alles genommen wurde, sogar sein Menschsein, das ist der moderne Hiob und er geht noch über den biblischen Hiob hinaus. Denn dieser, obwohl ihm doch alles genommen wurde, obwohl er von scheußlicher Krankheit befallen in der Asche sitzt und an nichts mehr denken kann als sich mit einer Tonscherbe zu kratzen, verliert sein Menschsein nicht, weil er an seiner *tummah*, seiner Schuldlosigkeit und, wie man geradezu sagen kann, seiner Würde festhält, die ihm Satan nicht nehmen konnte. Auschwitz bedeutet eine neue Wende, die Dan Diner als «Zivilisationsbruch» bezeichnete und in der das «Zeitalter des Glaubens» scheiterte.

KARIN KUKKONEN

Zukunft als Vergangenheit

Über Zangenbewegungen im zeitgenössischen Erzählen

Es scheint zu Ende zu gehen mit der Geschichte. Francis Fukuyama konstatierte vor fast dreißig Jahren das «Ende der Geschichte», und François Hartog spricht generell von einem Ende des «Regimes der Historizität». Mit diesen Zeitdiagnosen geht ein Problem für das zeitgenössische Erzählen einher: Das Selbstverständnis des Westens als einer Kontinuität, die sich aus der Vergangenheit speist, und die stets auf dem Weg in eine (vermutlich bessere) Zukunft ist, hat sich aufgelöst. Die Zeitläufte sind angehalten, und die Gegenwart übernimmt. Diese Gegenwart charakterisiert Hartog über die «Tyrannei des Augenblicks» einerseits, und durch ein «Jetzt», in dem man «auf der Stelle zu treten scheint».¹ Digitale Umwelten scheinen diese Dominanz der Gegenwart noch zu verstärken: Das Internet synchronisiert weltweite Netzwerke, Algorithmen konfigurieren Informationen in Echtzeit, und Endverbraucher leben in der Logik des «updating to remain the same».² So scheint die Gegenwart uns festzuhalten. Wenn aber alle Aufmerksamkeit auf die Gegenwart gerichtet ist, was geschieht dann mit dem Erzählen, jener kulturellen Technik, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in bedeutungsvolle Zusammenhänge setzt? Können wir mit Erzählungen noch die enorme Gegenwart des frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts bewältigen?

I.

Im September des Jahres 2020 kam der Spielfilm *Tenet* ins Kino. Regie führte Christopher Nolan, der bereits mit *Memento* (2000), *Inception* (2010) und *Dunkirk* (2017) eindrucksvolle Reflexionen auf unsere Zeitwahrnehmung lieferte. Die Erzählstrukturen dieser Filme schaffen artifizielle Zeitanordnungen, die Zuschauern ermöglichen über Zeitwahrnehmung nachzudenken, während sie durchaus klassischen action-orientierten Handlungen folgen. Als Film verblasst *Tenet* im Vergleich zu *Memento* oder *Inception*. Allerdings bietet Nolan mit *Tenet* eine Erzählstruktur, die es uns erlaubt, die Frage der Dominanz der Gegenwart in zeitgenössischen Erzählungen genauer zu beleuchten.

Die ausgeklügelten Zeitstrukturen von *Tenet* lassen den gegenwärtigen Moment immer wieder durch unsere Finger gleiten. Am Anfang des Films wird dem Protagonisten eine Technologie präsentiert, die sich «Inversion» nennt, und mit der man Gewehrkugeln zurück in den Lauf und ins Magazin holen kann. «Inversion» dreht den Strom der Zeit um. Bald erfährt man, dass nicht nur Gegenstände, sondern auch Menschen «invertiert» werden können. Diese Technologie ermöglicht nun Schleifen in der Zeitstruktur der filmischen Erzählung, zum Beispiel, wenn eine Protagonistin sich selbst in der Zukunft sieht und dann zu dieser Szene später im

Film zurückkehrt um sie in die Tat umzusetzen. Eindrücklicher als die traditionelle Zeitschleife wird aber das, was der Film selbst als «pincer movement» in der Zeit beschreibt. Diese «Zangenbewegung» funktioniert nur in der Gruppe: Eine Hälfte des Teams geht vorwärts in der Zeit, während die andere Hälfte rückwärts geht und, Dank der «Inversion», bereits Vorwissen in den Handlungsschauplatz bringt. Die Erzählung in *Tenet* lebt von solchen Zangenbewegungen, wenn zum Beispiel die Bösen mit zwei auf unterschiedlichen Zeitebenen befindlichen Teams gegen die Protagonisten operieren. Zum Ende des Films meistern dann die Protagonisten diese Technologie selbst und erlangen damit Kontrolle über die «Zeitschleusen» (in Anlehnung an das Drehkreuz, turn style, «time styles» genannt), mit denen die Inversions-technologie auf Menschen angewandt werden kann.

Man kann die Handlung von *Tenet* so lesen, dass die Protagonisten lernen, Kontrolle über die Zeit zu übernehmen und damit die Gegenwart handhabbar zu machen. Die Leseart vernachlässigt aber das Anliegen und die Motivation der Widersacher. Die Bedrohung liegt nämlich nicht in der Gegenwart; sie kommt aus der Zukunft. Die Nachkommen der Gegenwart haben sich entschieden, die Zeit rückwärts laufen zu lassen und in die Gegenwart einzubrechen. Dieser Angriff stammt nicht aus der Vergangenheit, sondern wird im Auftrag der Zukunft geführt – einer Zukunft, in der die Erde unbewohnbar geworden ist. Den einzigen Ausweg aus dieser Zukunft bietet eine globale «Inversion» der Zeit. Wenn man aber die Zeit insgesamt zurücklaufen lässt, so führt dies unweigerlich zu einer Zerstörung der Gegenwart. In *Tenet* wollen künftige Generationen nicht länger für die Effekte von Klimazerstörung und politischer Inaktivität heute bezahlen. Sie schaffen eine Technologie, die die Zeitläufte umkehrt. Die Gegenwart wird für ihre eigenen Fehler zur Rechnung gezogen, und die Vergeltung kommt rückwärts durch die Zeit. Das Paradox an dieser vielschichtigen Zeitkonstruktion ist

jedoch: Sowohl die Zangenbewegung der Handlungen der Protagonisten und Antagonisten als auch die daraus entstehende Handlung, der «Plot», der ihren widerstrebenden Motivation unterliegt, bewirkt einen unausweichlichen Fokus auf die Gegenwart.

Im Film schaffen es der Protagonist und sein Team im letzten Moment, die Inversions-Technologie auszuhebeln. Die machtvolle Maschinerie wird zerstört und ihre Teile in alle Winde zerstreut; allerdings kann man erahnen, dass es ein Leichtes wäre, sie wieder zusammenzusetzen. Das könnte die Handlung einer möglichen Fortsetzung werden. Die Rettung ist nur vorläufig und könnte problemlos nach der Art von Indiana Jones aufgehoben werden, wenn ein neuer Akteur in der Zukunft die Teile der Maschine wieder zusammenbringt und die Zeitschleusen reaktiviert. Überhaupt können die Protagonisten die Zerstörung nur auf einen späteren Zeitpunkt vertagen, weil sich das eigentliche Problem des Klimawandels ihren Narrativen und ihren Handlungsmöglichkeiten entzieht. Die einzige Lösung, die *Tenet* anbietet, ist die Kontrolle über Technologien, was aber letzten Endes die Zerstörung nur verzögert. Selbst wenn die Erzählung nach klassischem Hollywood-Muster zu einem guten Ende kommt, bleiben die Protagonisten, und wir mit ihnen, weiterhin in den Schleusen der Gegenwart gefangen.

II.

Das Ende der Geschichte bringt also ein Ende der vertrauten Erzählstrukturen mit sich. Bereits 2003 beobachtete Fredric Jameson das «Ende der Zeitlichkeit» («the end of temporality») in einem Artikel in *Critical Inquiry*.³ Jameson verortet die neue Dominante in der vernetzten Räumlichkeit der Globalisierung und der Kommunikation in Echtzeit. Die Dominanz des Raums, die Jameson bereits 1991 in *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* diagnostiziert hat, entledigt sich nun der letzten Reste der Zeitlichkeit. Nach dieser Beob-

achtung beginnt Jameson im Artikel ein «Inventar» der Formen dieser neuen Entwicklungsstufe des Kapitalismus. Jamesons Beispiel ist der Film *Speed* (1994) von Jan de Bront. In dieser ikonischen Verfolgungsjagd mit einem Linienbus muss die Geschwindigkeit konstant bei 50 Meilen pro Stunde gehalten werden, weil sonst eine Bombe zündet. «The speed-control mechanism is thus itself already an allegory of the new form, which must never slow down at its own generic peril.»⁴ Die ganze Handlung wird also auf den beschränkten Raum eines Buses festgelegt, der sich mit gefährlicher Geschwindigkeit fortbewegt, aber doch nie der Gefahr davonfahren kann. Die Erzählung in *Speed* strebt auf eine absolute Reduktion auf die Gegenwart und damit auch auf den Körper der Protagonisten zu. Diese Reduktion, so unterstreicht Jameson, wird allerdings in der filmischen Erzählung in – dann doch wieder chronologischen und damit letztlich narrativen – Fragmenten visualisiert, wenn etwa die Kamera die Augen des Protagonisten zeigt, während er den Tacho prüft, oder die Finger der Protagonistin, wenn sie das Gefährt lenkt. Auf den Körper und die gegenwärtige Präsenz als solche kann die Erzählung sich nie vollends reduzieren, selbst wenn sie dafür eine Allegorie bietet. Das Ende der Zeitlichkeit kann also als neuer Entwicklungsschritt des Kapitalismus wahrgenommen werden, aber nie ganz in einer Erzählung umgesetzt sein.

Speed verkörpert die vieldiskutierte «Beschleunigung» des Alltagslebens, in die das Paradox eingebettet ist, dass man ständig das Gefühl hat zu rennen, aber nie von der Stelle zu kommen scheint. Im Film *Speed*, der immerhin aus den noch hoffnungsvolleren Neunzigern datiert, gelingt es den Protagonisten am Ende, dieser Situation zu entkommen. Die Überwachungskamera des Busses wird manipuliert und eine Endlosschleife eingespielt, so dass der Terrorist, der den Bus mit der Bombe unter Kontrolle hält, immer wieder die gleichen zwei, drei Minuten sieht, in denen sich der

Bus in jenem Zustand befindet, den der Philosoph Paul Virilio als «rasenden Stillstand» bezeichnet hat. Eben weil es der Zweck der Bombe ist, die Protagonisten in der immergleichen Situation und Geschwindigkeit zu halten, fällt dem Terroristen die Endlosschleife in der Überwachungskamera erst einmal nicht auf. Die Insassen des Busses können so evakuiert werden und sich wieder in einer mehr oder minder selbst kontrollierten Geschwindigkeit weiterbewegen. Der Film *Speed* löst das Problem des Gefangenseins in einer beschleunigten Gegenwart, indem er die Endlosschleife mit der Überwachungskamera auf den Terroristen überträgt, und damit der zeitlichen Entwicklung wieder Freiraum gibt – zumindest bis zur Fortsetzung mit *Speed 2*.

In *Tenet*, der ein Vierteljahrhundert später entstand, ist die Situation eine andere. Die Protagonisten von *Speed* können sich zeitlich und räumlich außerhalb der Gleichzeitigkeit platzieren. In *Tenet* aber sind nun alle Protagonisten und ihre Widersacher, aber auch wir als Zuschauer, in einer Endlosschleife gefangen. Während der Protagonist in *Speed* eine Endlosschleife schafft, um Handlungsfreiheit zu erlangen und eine neue Situation zu erzwingen, so besteht die Handlungsfreiheit des Protagonisten in *Tenet* lediglich darin, Kontrolle über Schleusen der «Inversion» zu erkämpfen. Eine neue Situation kann er aber nicht herbeiführen. Das Ende der Zeitlichkeit wird in *Speed* angedacht, aber in *Tenet* komplettiert und unentrinnbar gemacht.

III.

Das Inventar der Erzählfiguren in *Tenet* ist, wie schon angedeutet, ein anderes als in *Speed*. Nolan benutzt Zeitschleifen und Wiederholungsstrukturen in *Tenet*, aber die entscheidende narrative Struktur ist die «Zangenbewegung». Sie ist ein koordinierter und organisierter Ansatz, der die Kontrolle der Zeit verspricht; doch tatsächlich die Endlosschleife des Zeitalters der Vernetzung versinnbildlicht. Handlungen können nicht individuell gesehen werden, wie noch in *Speed*, weil mehrere

Protagonisten gleichzeitig durch die Zeit gehen und durch die Vorwärts- und Rückwärtsbewegung, ständig neue Konsequenzen hervorrufen, weil die Zeit sich nicht länger linear in eine Richtung bewegt. Diese Zangenbewegungen sind im einzelnen engmaschig geplant und kontrolliert durchgeführt. In *Tenet* sind dafür Militäreinheiten und hochprofessionelle Kriminellenteams zuständig. Während in *Speed* das Abweichen vom Plan Erfolg bringt, muss in *Tenet* der Plan stets genauestens eingehalten werden – Flexibilität spielt nur insofern eine Rolle, als sie das komplette System stabil hält, ähnlich wie in digitalen Protokollen⁵.

Der Protagonist in *Tenet* ist Zuschauern nicht namentlich bekannt. Er bezeichnet sich selbst gegen Ende des Films als «the protagonist». Allerdings ordnet er sich immer wieder in Teams ein, weil ein Individuum diese koordinierten «Zangenbewegungen» nicht alleine ausführen kann. Der Protagonist bleibt immer Teil des «Gewebes» von Handlungsträgern, das im Film als eine Art Geheimbund namens «the weave» etabliert wird, dessen Erkennungsgeste die verschränkten Finger beider Hände sind. Nach und nach geht es dem Protagonisten (und den Zuschauern) auf, dass er selbst den Kampf um die Kontrollpunkte der «Zeitschleifen» koordiniert und organisiert hat. Scheinbar hat der Protagonist die Handlung des Films in Gang gesetzt, um die drohende Inversion der Zeit aus der Zukunft noch einmal abzuwenden. In gewisser Weise übernimmt der Protagonist in *Tenet* damit dann die Rolle des Terroristen in *Speed*, weil er die Beschleunigung in der Gegenwart konstant halten, aber die Bewegung aus der Gegenwart hinaus verhindern will. Wenn man nicht mehr in die Zukunft will, so ist es die beste Strategie, sich selbst in der Gegenwart zu halten. Das scheint auf den ersten Blick ein Rückverweis auf herkömmliche Formen von «Handlungsfreiheit», allerdings ist der Protagonist in *Tenet* in für alle wirkungsvollen Handlungen auf die Koordination des «Gewebes» angewiesen.

Das Netzwerk in *Tenet* demonstriert aber auch,

warum traditionelle Erzählstrukturen in der heutigen Zeitauffassung in einer Sackgasse stecken. Eine Vielfalt von Erzählstrukturen ist uns zugänglich, aber diese verrichten nicht mehr die erwünschte kognitive Arbeit. Klassisch bringt eine Handlung die Vergangenheit in Bezug zur Gegenwart, indem sie die aktuelle Situation aus der Vergangenheit erklärt. Oder sie spinnt die Gegenwart in die Zukunft weiter und erklärt die Gegenwart aus den Erwartungen (und Ängsten), die auf die Zukunft gerichtet sind. Man kann die aktuelle globale Situation gut aus der Vergangenheit erklären, aber diese Erklärung bietet keine Lösungsmöglichkeiten an. Das «Ende der Geschichte» führt – will man Fukuyama folgen – zu einem Stillstand in der politischen Systementwicklung, es macht die Vergangenheit deshalb unfähig, produktive Lösungen für die Gegenwart zu provozieren und es negiert jede Vorstellung einer Zukunft, die nicht der Gegenwart gleicht. In ähnlicher Weise lässt *Tenet* keine Korrektur der Gegenwart zu, die eine «bad future» verhindern würde. Während es in klassischen Dystopien oft einen Moment oder eine Entscheidung gibt, die korrigiert werden können um die verhängnisvolle Zukunft zu verhindern, so ist das in *Tenet* nicht der Fall. Die dystopische Zukunft in *Tenet* kann nur verhindert werden, wenn sich die Gegenwart selbst zerstört. In dieser Situation können Erzählstrukturen, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in Bezug setzen, nicht mehr bedeutungsproduktiv sein.

Das Problem wird nicht kleiner, wenn man diese Entwicklung gegen das traditionelle Verständnis der Erzählform des bürgerlichen Romans liest. Georg Lukacs schreibt in der *Theorie des Romans*, dass besonders der Roman des neunzehnten Jahrhunderts daran arbeitet, das Verhältnis von Individuum und geschichtlicher Verortung anhand der Lebensgeschichte des einzelnen zu entwickeln.⁶ Franco Moretti sieht insbesondere im Bildungsroman das Model für diese Verhandlung von der Entfaltung des Individuums und seiner Einbettung in die Gesellschaft.⁷ Jameson steht in diesem marxis-

tischen Literaturverständnis, wenn er in *Postmodernism* argumentiert, dass in der Postmoderne die räumlichen Organisationsprinzipien grundlegend sind. Es braucht «a situational representation on the part of the individual subject to the vaster and properly unrepresentable totality which is the ensemble of society's structure as a whole» (51). Literatur (und auch Film) bietet eine solche situative Representation, die dann das, was Jameson «cognitive mapping» nennt, ermöglicht. In *Postmodernism* liest Jameson das noch exklusiv als räumliches (und soziales) Problem, aber im Artikel «The End of Temporality» ist dann klar, dass wir uns einer «dramatic und alarming shrinkage of existential time» (708) gegenübersehen, die die klassische Verhandlung von Individuum und Gesellschaft im Model des bürgerlichen Romans nicht mehr zulässt.

IV.

Tenet ist eine Fabel der posthumanistischen Gegenwart. Der Druck kommt von der absehbaren Zukunft, in der die Konsequenzen des Anthropozäns die Erde unbewohnbar gemacht haben werden. Man verfolgt in diesem Film keine Einzelhandlungen, sondern koordinierte Handlungen in unterschiedlichen Gruppen und Teams. Allerdings ist das Netzwerk in *Tenet* keine natürliche Verknüpfung und Verbindung von Handlungsträgern, analog zu einem biologischen Ökosystem, sondern eine neoliberale Instanz, die immer wieder durch Micromanagement und hochdisziplinierte Handlungen global kontrolliert wird. Nolan verquickt die Logik des Genres von *Tenet*, nämlich des Puzzlefilms, in dem der Zuschauer die Handlung aus einzelnen Teilen zusammenlegen muss, mit dem Neoliberalismus. Der Puzzlefilm wird in der Filmwissenschaft als Phänomen des späten zwanzigsten und frühen einundzwanzigsten Jahrhunderts diskutiert.⁹ Filme wie *Mullholland Drive* (2001), *The Arrival* (2016) oder eben Nolans *Memento* und *Inception* zählen dazu. *Tenet* funktioniert ebenfalls als Puzzlefilm, weil hier komplexe narrative Struktu-

ren mit der «Inversion» der Zeit eingeführt werden, die die Interpretation von Zuschauern vor nicht unbeträchtliche Herausforderungen stellen.

Die kognitive Herausforderung bei *Tenet* ist an ein Phänomen geknüpft, das Miklos Kiss und Steven Willemsen mit dem Begriff «Funktionslust» beschreiben, den der Psychologe Karl Bühler geprägt hat. Die Funktionslust ist die Freude daran, bestimmte kognitive und körperliche Funktionen auszuüben, um so Kontrolle über die Kontingenzen der Umwelt zu erlangen. Solche «Funktionslust» lässt sich auch in Computerspielen beobachten, und Kiss und Willemsen rücken das Sehen von manchen Puzzlefilmen in die Nähe des Spielens von Computerspielen. Das Netzwerk als genau getaktete Koordination unterstreicht die Verwandtschaft von *Tenet* mit der Logik des Computerspiels, bei dem es auch im Format des «multi-player»-Spiels darum geht, sich in Teams sorgfältig zu koordinieren. Damit unterscheidet sich *Tenet* als Puzzlefilm grundlegend von anderen Puzzlefilmen wie *Mullholland Drive*, in dem die Komplexität des Netzwerks und die Desorientierung der Zuschauer ihre mystische Komponente beibehält. In *Tenet* ist die Komplexität «gamified», und anstatt eines «cognitive mapping» von individueller Existenz und globalen Kontext, wird der Zusammenhang durchgespielt.

In der «gamification» sind Erfolge genau festgelegt und exakt planbar. Sie beruhen auf der Vermessung des Selbsts in verschiedenen quantifizierbaren Kategorien und unterliegen den neoliberalen Kriterien von Nutzen, Produktivität und Konkurrenzfähigkeit, die im Zahlenmaß quantifiziert werden können.⁹ *Tenet* stellt also nicht nur die Bedrohung des Anthropozäns in den Hintergrund seiner Handlung, sondern zeigt auch, wie die Funktionslust in der «gamification» als Ersatz für eine Bewältigung der Gegenwart funktioniert. So wird die «Gegenwartigsbewältigung» zur Variante des Begriffs der Vergangenheitsbewältigung, in der es darum ging, die enorme Last der Vergangenheit im zwanzigsten Jahrhundert zu schultern. Theodor

Adorno weist darauf hin, dass es nicht klar ist ob ein Modell der «Aufarbeitung» von Vergangenheit erfolgreich sein kann ohne die nötige kritische Distanz. Jameson unterstreicht, dass das «cognitive mapping» eine grundlegende Aufgabe der Kunst in einer Zeit der Dominanz des Räumlichen ist, wo es keinen Ort für die Distanzierung vom Globalen gibt. Es scheint, dass im einundzwanzigsten Jahrhundert nun weder die räumliche Distanzierung durch Karten noch die zeitliche Distanzierung durch geschichtsbasierte Erzählungen noch möglich sind.

Was nun? Ein Blick in Lukacs' *Theorie des Romans* zeigt, dass auch der realistische Roman aus einer Krise, nämlich der Krise des Epos, entstanden ist. Was aus der Krise des Romans und seiner Subjektivitätsverortung entsteht, wissen wir nicht. Es kann aber durchaus sein, dass eine schwere Form wie der Hollywood-Blockbuster das Problem nicht zu lösen vermag. Italo Calvino widmet das erste einer *Six Memos for the Next Millenium* der «Leichtigkeit». Er schreibt von seiner eigenen Entwicklung als Schriftsteller: «Bald wurde mir bewußt, dass zwischen den Fakten des Lebens, die mein Rohstoff hätten sein sollen, und der raschen und treffsicheren Beweglichkeit, die ich mir für mein Schreiben wünschte, eine Kluft lag, deren Überwindung mich immer mehr Kraft kostete. Vielleicht entdeckte ich da erst die Schwerfälligkeit, die Trägkeit, die Undurchsichtigkeit der Welt – Eigenschaften, die sich sofort auch ans Schreiben heften, wenn man keinen Weg findet, ihnen zu entgehen».¹⁰ Literatur und auch Film können sich nicht nur mit der Gegenwart auseinandersetzen, um sie vielleicht zu bewältigen, sondern vermögen sich genauso gut über diese Gegenwart hinwegzusetzen. Und möglicherweise erreichen Erzählungen im Akt des «giving the slip» eine neue kritische Position.

- 1 Übers. nach François Hartog: Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps, Paris 2003, S. 206, S. 217.
- 2 Wendy Hui Kyong Chun: Updating to Remain the Same: Habitual New Media, Cambridge 2016. Siehe auch Helga Nowotny und Bernd Scherer (Hg.): Die Zeit der Algorithmen, Berlin 2016.
- 3 Fredric Jameson: The End of Temporality, in: Critical Inquiry, (29.4), 2003, S. 695-718.
- 4 Fredric Jameson: Postmodernism, or the Logic of Late Capitalism, London 1991, S. 715.
- 5 Alexander Galloway: Protocol: How Control Exists After Decentralisation, Cambridge 2004. Galloway bezieht sich auf Deleuzes Konzept der «Kontrollgesellschaft».
- 6 Georg Lukacs: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Berlin 1920.
- 7 Franco Moretti: The Way of the World. The Bildungsroman in European Culture, London 2000.
- 8 Warren Buckland: Puzzle Films: Complex Storytelling in Contemporary Films, Chichester 2009; Miklos Kiss and Steven Willemsen: Impossible Puzzle Films: A Cognitive Approach to Contemporary Complex Cinema, Edinburgh 2017.
- 9 David Beer: Metric Power, London 2016.; Jamie Woodcock and Mark R Johnson: Gamification: What it is and how to fight it, in: Sociological Review, (66.3), 2018, S. 542–558.
- 10 Italo Calvino: Sechs Vorschläge für das nächste Jahrtausend. Harvard-Vorlesungen, aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber, München 2016, S. 16.

Kritik der Kritik

Zur Entleerung eines Begriffs

Die Wucht der kantischen Kritik nannte Moses Mendelssohn «alles zermalmend»,¹ und sie stürzte noch Kleist in eine existenzielle Krise. Die Sagazität dieser Vernunftkritik markierte einen erkenntnistheoretischen Einschnitt in der Spätaufklärung. Von Kants drei «Kritiken» löste bei vielen Zeitgenossen in erster Linie die *Kritik der reinen Vernunft* jenen skandalösen «Choc» aus, da sie nicht nur eine vermeintlich gesicherte Realitätserkenntnis infrage stellte, sondern auch die Architektur der traditionellen Gottesbeweise zum Einsturz brachte. Auch wenn Kant später in der *Kritik der praktischen Vernunft* Gott als Postulat der praktischen Vernunft wieder diskret an der Hintertür in sein Theoriegebäude hereinbat, nachdem er ihn zuvor spektakulär zur Vordertür hinausgeworfen hatte – die Erschütterung minderte das kaum.

Und wenn die romantische Ironie den Kritikbegriff ebenfalls für sich vereinnahmte, so mangelte es ihr doch an der «logischen Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe», um ein tadelndes Wort Kants an die Adresse von Herder aufzugreifen;² denn eine prägende Strömung der Romantik favorisierte einen Topos von Kritik, mit dem der Kritikbegriff durch metaphorische Entgrenzung tendenziell im semiotischen (Bermuda-)Dreieck verloren ging («alles ist Ironie, alles ist Kritik»). Allerdings: Dieses Verdikt trifft ausdrücklich nicht Schleiermacher, da er mit seinem Entwurf einer Text-Kritik jene philologische Methode der Textinterpretation entwickelte, die entscheidend dazu beitrug, ein kritisch-hermeneutisches Paradigma von Lektüren zu etablieren.³ Aber am intellektuellen Horizont zeichnete sich bereits der Umriss des nächsten «alles zermalmenden» Kritikers ab: Die Marx'sche Kritik der politischen Ökonomie verschob die Kritikinstanz, um den Terminus zu schärfen und um eine Fundamentalkritik der kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu leisten. Kritikinstanz bildeten nunmehr die ökonomischen und materiellen Bedingungen als Basis einer historischen Gesellschaftsformation, nicht aber der «Überbau». Diese

neue Kritikinstanz kassierte die philologische «kritische Kritik»,⁴ die als bloße Spielerei eines Oberflächenphänomens aus Marx'scher Sicht als Waffe der Kritik nicht mehr ernst genommen wurde (und zur Kritik dieser Waffe führte).

Stalin und Mao

Die politische Pervertierung des praktischen Kritikbegriffs setzte dann innerhalb des Marxismus-Leninismus ein, wie er von Stalin und dann von Mao ideologisch verwaltet wurde. Stalins Säuberungswellen gegen seine innerparteilichen Gegner führten in den Moskauer Schauprozessen zu entwürdigenden «Selbstkritik»-Ritualen (die den Betroffenen indes in den meisten Fällen auch nicht das Leben retteten).⁵ Der Maoismus schließlich bediente sich nicht nur der «Selbstkritik»-Strategie als Herrschaftsinstrument, sondern erweiterte das Kritikrepertoire in der Phase der chinesischen «Kulturrevolution» durch vermeintlich revolutionäre «Massenkritik»-Kampagnen, die ebenfalls vorwiegend zur Ausschaltung («Liquidierung») der politischen Gegner dienten. Die Kritik-Formel lautete: Kampf – Kritik – Umgestaltung.

Ein ehemals differenzierter theoretischer Begriff war in den Niederungen einer grobschlächtigen politischen Partei- und Massenpraxis versackt. Allein die Partei und ihr «großer Steuermann» sollten kritikimmun bleiben, denn der Kritik-Begriff erfüllte hier rein machttaktische Funktionen.⁶

Kritische Theorie und Kritischer Rationalismus

In der epistemischen Tradition indes hatte sich der Begriff innerhalb von Philosophie und Wissenschaften sein Profil als ein Kriterium für Wissenschaftsparadigmen bewahrt.⁷ Aufschlussreich im Kontext der bundesrepublikanischen *intellectual history* der Nachkriegszeit ist dabei die Konfrontation zweier Theorien prominent in den späten sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts – also etwa zeitgleich mit der politischen Hochphase der

machtstrategischen maoistischen Schwundstufe des Kritik-Topos. Die beiden theoretischen Ansätze tragen den Leitbegriff «kritisch» als explizite Marke in ihrer Selbstzuschreibung: «Kritischer Rationalismus» und «Kritische Theorie». Die Hauptvertreter beider Positionen lieferten sich im so deklarierten «Positivismusstreit» eine zugespitzte Auseinandersetzung, in der die differenten Auffassungen von Kritik deutlich wurden: Karl R. Popper versus Theodor W. Adorno, Hans Albert versus Jürgen Habermas.⁸ Beide Theorien nahmen für sich in Anspruch (wie weiland die Kant'sche Erkenntnistheorie), kritisch im Namen der Vernunft zu argumentieren. Popper verankerte seinen Vernunftbegriff in der Empirie, wollte den Erkenntnisfortschritt durch Experiment am rationalistisch-deduktiven Leitfaden des «trial-and-error» erreichen, durch eine strikt wissenschaftliche Methode,⁹ die allerdings die gesellschaftlichen Produktionsbedingungen für wissenschaftliches Handeln nicht einbezog. Vor allem die «dialektische Methode» der Kritischen Theorie («Dialektik der Aufklärung», «Negative Dialektik») als «hegelianisch-marxistische Erblast» wurde von den Vertretern des Kritischen Rationalismus als irrational, widersprüchlich und unwissenschaftlich verworfen. Habermas hingegen attackierte den Dezisionismus einer «rationalistisch halbierten» Vernunft beim Kritischen Rationalismus, die bloß den internen wissenschaftlichen Wissenserwerb im Blick habe und ihre gesellschaftlichen Voraussetzungen und die Verwertung ihrer Ergebnisse nicht dem Urteil der Vernunft unterwerfe. Die «erkenntnisleitenden Interessen» (Habermas)¹⁰ von Forschung und Wissenschaft und die Verwertung von wissenschaftlich-technischen Resultaten sollten nicht ausschließlich privatem Gutdünken, also dem Ethos des einzelnen Wissenschaftlers, oder kapitalistischen Profitinteressen überlassen bleiben. Gegen eine rein zweckrationale «instrumentelle Vernunft» (Horkheimer)¹¹ müsse im Diskurs eine «kommunikative Vernunft» zur Geltung gebracht

werden. Das alles lasse der Kritische Rationalismus vermissen.

Diskurstheorie versus Systemtheorie

Eine Verlagerung der Diskussion erfolgte dann in der Sozialtechnologie-Debatte zwischen Habermas und Luhmann, in der die Systemtheorie in Konkurrenz stand zur Diskurstheorie, die sich mit der Theorie der kommunikativen Kompetenz als «kontrafaktischer» Kritikinstanz aufgerüstet hatte. Der Terminus «kontrafaktisch» im Sinne von «normativ und gegen die bloße Faktizität kommunikativ unterstellt» ist dabei nicht zu verwechseln mit dem epistemologisch zu Recht schlecht beleumdeten Ausdruck «postfaktisch», der – im Gegensatz zur Diskurstheorie – die für die Feststellung von Faktizität in Anschlag gebrachte Wahrheitsfrage als überflüssig und belanglos abkanzelt. Während die Systemtheorie den Kritikbegriff weitgehend verabschiedet hat, da sie Systeme und Subsysteme deskriptiv betrachtet und allenfalls die Störungsfreiheit bzw. das Funktionieren oder die Selbsterhaltung eines Systems stillschweigend präskriptiv bzw. normativ voraussetzt, arrondiert Habermas sein kritisches normatives Kommunikationskonzept durch Ausdifferenzierung der Wahrheitsansprüche: Das Wahrheitspostulat als Kriterium von Kritikprozessen nuanciert er je nach Objektbereich der Aussagen (Natur oder Gesellschaft) sowie der Sprecherintention – im *natural frame* unter dem Kriterium der «Wahrheit» der Aussagen, im *social frame*¹² unter dem der «Richtigkeit» der Regeln und beim *intentional frame* unter dem Kriterium der «Auf-richtigkeit» bzw. «Wahrhaftigkeit» der Sprecherintention. In der Unterscheidung der Gegenstands-bereiche zeigt sich noch das kantische Erbe der doppelten impliziten kritischen Fragestellung – einerseits als theoretisch-epistemische (Was können wir wissen?), andererseits als praktisch-ethische (Was sollen wir tun?). Die konsensuelle Wahrheitsfindung – sprich: Problemlösung – hat dann nach Habermas interaktiv im kommunikativen Diskurs

(also im dialogischen Aushandlungsprozess von Kritik und Gegenkritik) zu erfolgen.¹³

Ein wissenschaftstheoretischer Ausläufer dieser Debatten findet sich noch in der Kontroverse um die «Finalisierung der Wissenschaft», welche die «Starnberger Schule» (eine Forschungsgruppe unter Leitung zunächst von C. F. v. Weizsäcker, dann von Habermas) gegen ihre Kontrahenten ausfocht.¹⁴ Hier ging es primär um die Frage der Freiheit von Forschung und Wissenschaften in Konfrontation zu deren gesellschaftlicher Relevanz und Steuerung («Finalisierung»). Der Kategorie der Kritik im Namen der Vernunft wird im Übrigen dann nochmals eine spätere Reverenz erwiesen durch Peter Sloterdijk mit seiner voluminösen *Kritik der zynischen Vernunft*.¹⁵ Diese Denker stellten noch die Frage nach der Frage, auf die der Begriff der Kritik eine legitime Antwort sein konnte.

So unterschiedlich die Positionen auch argumentieren, so eint doch im Prinzip alle Denker, die sich in der Tradition der Aufklärung verstehen, jene Auffassung, dass Kritik als Waffe der Vernunft unabdingbar sei. Da jedoch die Annahmen darüber, welche Kriterien vernunftgemäß und welche Kritik konstruktiv oder destruktiv im Sinne der Vernunft seien, zunehmend weiter auseinander strebten, verlor sich indes zugleich die argumentative Konsensfähigkeit und Überzeugungskraft der «Waffe der Kritik», weil sie eher den Dissens vertiefte oder neue Unübersichtlichkeiten hervorbrachte. Vor allem im Sog des Aufstiegs der neuen Medien wuchs die Tendenz, die Formulierung des Problems – was heißt eigentlich Kritik? – als dessen Lösung auszugeben: Das Adjektiv «kritisch» verkümmerte zusehends zum bloßen *epitheton ornans*, zu einem *label* für beliebig austauschbare Positionen.

Ästhetische Theorie: Adorno

Adornos Kritik galt dem «spätkapitalistischen System» und dessen «Identitätszwang», gegen den er das «Nichtidentische» des Bewusstseins als kritische Einspruchsinstanz retten wollte. Da aber das

Denken «je schon» durch die Verwendung des kontaminierten Sprachsystems auch dem allgemeinen System stets aufs Neue in die Falle gehe, könne das Bewusstsein dem «Verblendungszusammenhang» nicht enttrinnen. Anders als Habermas, der den Kritikbegriff «positiviert», schien für Adorno nur ein Begriff von Kritik als «Negation» einen Ausweg zu eröffnen – nur durch den Modus der Negation könne das Denken sich dem übermächtigen «herrschenden System» entziehen. Da aber bereits durch jede «sprachliche» Formulierung von Kritik – auch als Negation – eben dieses Kritisierte auch wieder affirmiert werde, sei tendenziell eine solche Strategie ebenfalls zum Scheitern verurteilt. Und es hülfe schlussendlich auch nicht, dass «solches Denken solidarisch [ist] mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes».¹⁶ Gegen die Verdinglichung und Entfremdung des Bewusstseins beruft sich Adorno auf eine nichtidentische – das heißt für ihn: ästhetische – Identität: «Ästhetische Identität soll dem Nichtidentischen beistehen, das der Identitätszwang in der Realität unterdrückt.»¹⁷ In letzter Instanz gab es für den späten Adorno offenbar nur diesen «ästhetischen» Ausweg. Jedoch: Allein «nicht-sprachliche» Kunst sei dazu in der Lage, der Affirmation und Integration durch das nivellierende System zumindest zeitweilig zu entkommen. Und hier bliebe als einzige Rettung wohl nur die Musik, etwa jene Arnold Schönbergs, insoweit (noch) nicht durch die «Kulturindustrie» bereits vereinnahmt.

Zukunft der Kritik

So erweist sich das semantische Feld des theoretischen Kritik-Begriffs seit der Aufklärung als höchst widersprüchlich – im Spannungsbogen von der Erkenntnistheorie (Kant) und der Interpretationstheorie (Schleiermacher) über die Gesellschaftstheorie (Marx) und über die Wissenschaftstheorie (Kritischer Rationalismus, Kritische Theorie) bis schließlich zur Ästhetischen Theorie beim späten Adorno. Sei es als Erkenntnis-, sei es als Text-, Wis-

senschafts- oder Gesellschaftskritik: Diese Komposita bergen auch immer jene Doppeldeutigkeit, die in den Kontroversen nicht immer offengelegt wird und die beide Bedeutungsvarianten des Genetivs umgreift, entweder als Subjekt oder als Objekt der Kritik.

Insgesamt jedoch erfuhr vor allem der «praktische» Kritik-Begriff durch seine vielfältigsten Anpassungen an divergierende, ja konträre Positionen eine semantische Entleerung, die ihn situationselastisch der Vagheit und polysemen Beliebigkeit preisgegeben hat. Augenfällig im Kontext von Politik und Medien, vor allem jedoch von Internet und sozialen Netzwerken hat sich in das Register der Kritik überdies zunehmend ein Erregungs- und Skandalisierungspotenzial eingetragen, das weniger argumentativ überzeugt als vielmehr emotional überwältigt: Moralische Empörung ersetzt Aufklärung.¹⁸

In diesem Kontext muss auch die anschwellende Klage über das Verschwinden der *public intellectuals* gesehen werden, die sich nicht mehr als Nonkonformisten und Denker gegen den Strom verstünden, wohl aber als selbstgerechte «Agenten des Guten».¹⁹

Ein historisch-semantischer Blick auf die neuere Geschichte des Kritik-Topos enthüllt also eine doppelte Karriere: Ein zunächst überwiegend deskriptiv gebrauchter Begriff im Bedeutungsfeld von «Beurteilung», «Einschätzung» und «Beanstandung» verlor zum einen durch inflationären Gebrauch zunehmend an Prägnanz – er verkam allzu häufig zur bloß modischen Attitüde und wurde semantisch ausgehöhlt; zum andern wurde der Kritik-Begriff auch ideologisch usurpiert, als Kampfbegriff militant politisch eingesetzt und dadurch polemisch «verbrannt», sodass seine seriöse Verwendung in theoretischen und praktischen Diskursen immer mehr an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat.

Andererseits: In einer Zeit, in der weltweit kritische Stimmen zunehmend unterdrückt oder verfolgt werden, in der Präsidenten und Ex-Präsidenten von Weltmächten die Kritik an ihrer Person und ihrer Politik tendenziell entweder kriminalisieren

und pathologisieren (Putin und Xi Jinping) oder als «fake news» (Trump) denunzieren, scheint ein Plädoyer für «rettende Kritik» ganz und gar nicht überflüssig zu sein. Die Strategie der Kriminalisierung oder Pathologisierung von Kritik exkludiert den Kritikprozess aus dem theoretischen und praktischen Diskurs und bürgert ihn dadurch aus. Gerade Aktionen der Ausgrenzung und Entwertung von Kritik durch Verlagerung in «Verwaltungs- und Betreuungsdiskurse» bedürfen besonderer öffentlicher Aufmerksamkeit und erfordern umso mehr eine geschärfte Meta-Kritik, die – je nach Umständen – nicht nur den Blick lenkt zum Beispiel auf den Zuständigkeitsbereich von bürokratisch-exekutiven, juristischen oder medizinischen bzw. psychiatrischen Diskursen, sondern auch – wenn nötig – deren zugrundeliegende Normen problematisiert.

Ist also der Kritik-Begriff noch zu retten?²⁰ Die Chance bestünde zumindest dann, wenn einige flankierende Überlegungen zur Beurteilung von Kritikprozessen berücksichtigt würden: wenn Kriterien und Methode der Kritik offengelegt und Freiheit, Transparenz und Öffentlichkeit der Kritik gewährleistet werden; wenn in Fragen praktischer Kritik nicht nur deontologische, transzendental-pragmatische und fundamentalethische Letztbegründungsüberlegungen, sondern vor allem auch praxistaugliche Normenreflexionen «kürzerer und mittlerer Reichweite» ins Blickfeld geraten; wenn die Ausgangsbedingungen von Kritik reflektiert, ihre «Genealogie», ihre «Strategie» und «Machteffekte» (Foucault)²¹, aber auch intendierte Skandalisierungswirkungen analysiert werden; wenn gefragt würde: Wer kritisiert wen oder was mit welchen Argumenten auf Grundlage welcher Normen zu welchem Ziel?²² Und wie sieht die Konterkritik bzw. die Reaktion auf die Kritik aus? Dann gäbe es auch die Möglichkeit der Überprüfbarkeit, der Revidierbarkeit und Offenheit eines Kritikprozesses, der seine altehrwürdige Reputation aus dem Geiste der Aufklärung zurückgewinnen könnte.

- 1 Moses Mendelssohn: Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. Vorbericht, in: ders.: Schriften über Religion und Aufklärung, hg. und eingeleitet von Martina Thom, Darmstadt 1989, S. 469.
- 2 So in seiner kritischen Rezension von Herders Ideen in: Immanuel Kant: Johann Gottfried Herder; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster Teil (1785), in: ders.: Werke in zwölf Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1968, Bd. XII, S. 781–794, hier: S. 781.
- 3 Vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/M. 1977.
- 4 Karl Marx und Friedrich Engels: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt/M. 1845; die Schrift richtete sich gegen den Junghegelianer Bruno Bauer und «Consorten».
- 5 Siehe hierzu detaillierter Karl Schlögel: Terror und Traum: Moskau 1937, München 2008.
- 6 Dazu im Einzelnen Helwig Schmidt-Glintzer: Mao Zedong. «Es wird Kampf geben»: Eine Biografie, Berlin 2017.
- 7 Vgl. Ernst Müller und Falko Schmieder: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Compendium, Berlin 2016.
- 8 Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Mit Beiträgen von Theodor W. Adorno, Ralf Dahrendorf, Harald Pilot, Hans Albert, Jürgen Habermas und Karl R. Popper, Neuwied, Berlin 1969.
- 9 Karl Popper: Logik der Forschung. Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft, Wien 1934.
- 10 Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M. 1968.
- 11 Vgl. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967 (Eclipse of Reason, 1947).
- 12 Vgl. Erving Goffman: Rahmen-Analyse: Ein Versuch über die Organisation von Alltagserfahrungen, Frankfurt/M. 1974; Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience, New York 1974.
- 13 Jürgen Habermas und Niklas Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?, Frankfurt/M. 1971.
- 14 Vgl. Christoph Hubig und Wolfert von Rahden (Hg.): Konsequenzen kritischer Wissenschaftstheorie, Berlin, New York 1978 (Reprint 2011).
- 15 Peter Sloterdijk: Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde., Frankfurt/M. 1983.
- 16 So die grandiosen Schlusszeilen in: Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: ders.: Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1966, Bd. 6, S. 400.
- 17 Ders.: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1973, Bd. 7, S. 14.
- 18 Vgl. Bernhard Pörksen: Die große Gereiztheit. Wege aus der kollektiven Erregung, München 2018.
- 19 Vgl. Ulrich Schödelbauer und Joachim Vahland (Hg.): Das Ende der Kritik, Berlin 2018.
- 20 Vgl. zur Deutung des Kritik-Begriffs auch Ralf Konersmann: Wörterbuch der Unruhe, Frankfurt/M. 2017, S. 99–106 (Stichwort: Kritik).
- 21 Michel Foucault: Was ist Kritik? Aus dem Französischen von Walter Seitter, Berlin 1992 (Qu'est-ce que la critique?, Vortrag von 1978).
- 22 Die detailliert ausdifferenzierte Frage lautet: Wer kritisiert wen oder was mit welchen Argumenten auf Grundlage welcher Normen mit welchen Mitteln in welcher Form aus welchen Motiven und mit welcher Absicht in welcher Situation und in welchem Kontext zu welchem Zweck oder Ziel? (Dabei muss freilich im konkreten Einzelfall nicht stets jede Fragekomponente eine Rolle bei der Kritikanalyse spielen.)

Überwachen und Surfen

Die neueste Unübersichtlichkeit

Jürgen Habermas ist nicht zuletzt der große Überlebende der Philosophie. Adorno ist vor 52 Jahren gestorben, Heidegger vor 45, Foucault vor 37, Derrida vor 17, und wie historisch etwa jene erbittert geführten Debatten zwischen Kritischer Theorie und (Post-)Strukturalismus mittlerweile geworden sind, die in den achtziger Jahren Habermas' Schriften prägten, erkennt man an den zugrundeliegenden Kategorien und Oppositionen seiner eigenen Texte. In dem Aufsatz «Untiefen der Rationalitätskritik», 1984 in der *ZEIT* erschienen und ein Jahr später in dem Band *Die neue Unübersichtlichkeit* wiederabgedruckt, bündelt Habermas sein Misstrauen gegenüber jenen vorwiegend französischen Denkern, die «in die anarchistische Lichtung der Postmoderne heraustreten». Sie «verbinden die Kritik der Subjektphilosophie mit «einer totalen Vernunftkritik», die von «theoretischer Verantwortlichkeit» im Sinne eines Denkens cartesianischer Tradition nichts mehr wissen wolle.

Doch was ist aus der «anarchistischen Lichtung der Postmoderne», die alle begrifflichen und institutionellen Ordnungen hinter sich lässt, dreieinhalb Jahrzehnte nach dieser Äußerung geworden? 1984 war die Vorstellung unmöglich, dass dieser Auflösungswille, dieses Spiel mit der Wahrheit, das Habermas dem wilden Denken des Poststrukturalismus vorwarf, eine Menschengeneration später aus dem Herzen der demokratischen Institutionen selber kommen würde, aus einem Ort wie dem Weißen Haus in Washington, D.C., das ganze Presseämter durch einen entfesselten Twitter-Account ersetzt, traditionsreiche Tageszeitungen zum Produzent von «Fake News» erklärt und Lügen als «Alternative Facts» deklariert. Gleichzeitig entwickelten sich in den USA gerade jene intellektuellen und akademischen Milieus, die in den letzten Jahrzehnten mit den Theorien Foucaults und Derridas aufgewachsen waren, zu den stimmgewaltigsten Verteidigern von Kategorien wie Wahrheit, Objektivität und politischer Institution.

Habermas' Lichtung ist längst überwuchert oder zumindest von einem ganz anderen Typus besetzt, nicht mehr von Anarchisten, sondern von Autoritären und Reaktionären, und dem Verfasser von *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ist vielleicht der Gedanke vertraut, dass diese Verschiebung mit einem fundamentalen Medienwandel im 21. Jahrhundert zu tun haben könnte. Als Jürgen Habermas die Erosion von Subjekt und Vernunft durch die Pariser Denker befürchtete, erschien das Ensemble der Massenmedien noch als eingespielte, fast statische Repräsentationsordnung. Nur wenige Jahre später begann die allgemeine Vernetzung von Personal Computern zum «Internet» und «World Wide Web», und in der Frühzeit der digitalen Utopien gab es zunächst sogar eine explizite Verbindung zwischen den Konzepten des «Cyberspace» oder der «virtual community» mit den poststrukturalistischen Theorien. Das Aufbrechen des Subjektbegriffs, die Emanzipation von eingespielten Repräsentationsverfahren schienen unter den neuen Medienbedingungen auf einmal technisch realisierbar.

Doch heute ist ersichtlich, dass diese Phantasie des «Cyberspace» als rhizomartiger Parcours nur kurz aufblitze und schnell von einem Akt der polizeilichen Rasterung des digitalen Raums ersetzt wurde. Aus den anonymen Streunern im Netz wurde der von Personenbeschreibungen, Ortungstechnologien und digitalen Fingerabdrücken erfasste «User» der Sozialen Medien. Die Erschütterung der Institutionen, die das poststrukturalistische Denken einst vorantrieb, hat sich im Angesicht der digitalen Kultur also tatsächlich vollzogen. Aber die Effekte und Profiteure dieser Erschütterung sind andere als erhofft.

Die Autorinnen und Autoren

JAN ASSMANN

geb. 1938, ist Professor Emeritus für Ägyptologie an der Universität Heidelberg.

ANDREAS BERNARD

geb. 1969, ist Professor für Kulturwissenschaften am Centre for Digital Cultures der Leuphana-Universität Lüneburg und Autor der ZEIT.

HARALD BLUHM

geb. 1957, ist Professor für Politische Theorie und Ideengeschichte an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,

HEINZ BUDE

geb. 1954, ist Professor für Makrosoziologie an der Universität Kassel und Gründungsdirektor des documenta Instituts.

ULRICH VON BÜLOW

geb. 1963, leitet die Abteilung Archiv im Deutschen Literaturarchiv Marbach.

JAN BÜRGER

geb. 1968, ist Leiter des Siegfried Unseld Archivs des Deutschen Literaturarchivs Marbach.

ALEXANDER CAMMANN

geb. 1973, ist Redakteur im Feuilleton der Wochenzeitung DIE ZEIT.

JAN EIKE DUNKHASE

geb. 1973, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Bielefeld.

CARSTEN DUTT

geb. 1965, ist Herausgeber der Zeitschrift Archiv für Begriffsgeschichte.

PHILIPP FELSCH

geb. 1972, ist Professor für Kulturgeschichte an der Humboldt-Universität Berlin.

FRIEDRICH WILHELM GRAF

geb. 1948, ist Professor Emeritus für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

HANS ULRICH GUMBRECHT

geb. 1948, ist der Albert Guérard Professor in Literature Emeritus an der Stanford University und seit 2020 Presidential Professor für Romanistische Literatur an der Hebrew University, Jerusalem.

JENS HACKE

geb. 1973, vertritt die Professur für Vergleichende Kulturforschung an der Universität der Bundeswehr München.

NIKOLA HERWEG

geb. 1973, ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Literaturarchiv Marbach.

LORENZ JÄGER

geb. 1951, war bis 2016 Redakteur der Geisteswissenschaften in der FAZ und lebt heute als freier Autor in Frankfurt am Main.

MARKUS KRAJEWSKI

geb. 1972, ist Professor für Mediengeschichte an der Universität Basel.

KARIN KUKKONEN

geb. 1980, ist Professorin für Komparatistik an der Universität Oslo.

NIKLAS MAAK

geb. 1972, ist Redakteur im Feuilleton der FAZ und lehrt Architektur und Freie Bildende Kunst an der Städelschule in Frankfurt am Main.

REINHARD MEHRING

geb. 1959, ist Professor für Politikwissenschaft an der PH Heidelberg.

FLORIAN MEINEL

geb. 1981, ist Professor für Vergleichendes Staatsrecht und Politische Wissenschaften an der Georg-August-Universität Göttingen.

THOMAS MEYER

geb. 1966, lehrt als Professor politische Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

CHRISTOPH MÖLLERS

geb. 1969, ist Professor für Öffentliches Recht an der Humboldt-Universität zu Berlin und Permanent Fellow am Wissenschaftskolleg.

TILL VAN RAHDEN

geb. 1967, ist Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Université de Montréal.

WOLFERT VON RAHDEN

geb. 1947, ist Wissenschaftshistoriker und Linguist und lebt als freier Autor in Bremen.

KARL SIEGBERT REHBERG

geb. 1943, ist Seniorprofessor an der Technischen Universität Dresden und Herausgeber der Arnold Gehlen Gesamtausgabe.

SANDRA RICHTER

geb. 1973, ist Direktorin des Deutschen Literaturarchivs Marbach und Professorin für Neuere deutsche Literatur an der Universität Stuttgart.

STEPHAN SCHLAK

geb. 1974, ist geschäftsführender Redakteur der Zeitschrift für Ideengeschichte

JOHANNES F.K. SCHMIDT

geb. 1966, ist wissenschaftlicher Koordinator des Akademieprojekts «Niklas Luhmann – Theorie als Passion» an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

DETLEV SCHÖTTKER

geb. 1954, arbeitet am Leibniz-Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin und lehrt als Professor Neuere deutsche Literatur an der Humboldt-Universität.

DANILO SCHOLZ

geb. 1984, ist Historiker und Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen.

JÖRG SPÄTER

geb. 1965, lebt als freier Autor und Lektor in Freiburg im Breisgau.

CARLOS SPOERHASE

geb. 1974, ist Professor für Germanistische Literaturwissenschaft an der Universität Bielefeld.

NINA VERHEYEN

geb. 1975, ist derzeit Mercator Research Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut Essen (KWI).

SUSANN WITT-STAHN

geb. 1961, lebt als Autorin und Chefredakteurin des Kulturmagazins *Melodie & Rhythmus* in Hamburg.

ROMAN YOS

geb. 1979, ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.