

Kritik ist“. Angeregt von Feuerbach, dessen Philosophie er verwirklichen möchte, findet Marx in der weltlichen Beschränktheit den eigentlichen Grund der religiösen Selbstentfremdung des Menschen. Sein Denken wird nun beherrscht von dem anthropologischen Axiom: „Das den Menschen als Menschen auszeichnende Merkmal ist seine schöpferische Produktivkraft“ (13). Bei der Anwendung und Entfaltung dieses Grundsatzes formuliert Marx kritische Aussagen über die Gesellschaft und die Geschichte. Die Emanzipation des Menschen ist für ihn ohne Freiheit und Atheismus, die sich gegenseitig bedingen, nicht denkbar. Neben diesen zentralen Themen erläutert E. die Dialektik als die Form des Marxschen Denkens und hinterfragt ihre philosophischen Prämissen. Da Marx alle Verhältnisse umstürzen möchte, in denen der Mensch ein geknechtetes und verächtliches Wesen ist, stellt E. in seinen Ausführungen über den Sinn des Lebens und das sittlich Gute Fragen, die zum Prüfstein für den humanistischen Gehalt des Marxismus werden. Abschließend begründet er, warum es berechtigt ist, den Marxismus als Weltanschauung zu bezeichnen. Da sich der Autor als Christ mit dem Marxschen Werk auseinandersetzt, macht er auf unbeantwortete Fragen und innere Widersprüche aufmerksam, ohne dabei Marx den Respekt zu versagen, der ihm für seine enorme Denkleistung gebührt. Um ein objektives Urteil bemüht, erläutert er in verständlicher Sprache die schwierige Terminologie und die oft verwickelten Leitgedanken von Marx und Engels und vermittelt so wesentliche Einsichten und solide Grundkenntnisse für die weitere Beschäftigung und kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Weltanschauung. Das Buch ist jedem zu empfehlen, der nach einer gründlichen Einführung in das Marxsche Werk sucht. Die kleine Korrektur, daß der Aufsatz über „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“ nicht, wie S. 23 behauptet wird, von Marx sondern von Feuerbach selbst verfaßt wurde, soll den Wert von Ehlers Werk nicht mindern.

J. Oswald S. J.

Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 716 S.

Ein Jahr nach dem Erscheinen der aus der Hauptuntersuchung ausgegliederten Arbeit über ‚Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adornos‘ (vgl. die Besprechung ThPh 1 (1981) 137) legt M. die Hauptuntersuchung selbst vor, die sich mit der Kommunikationsverweigerung zwischen Adorno und Heidegger befaßt und an der der Verf. nach eigenen Angaben zehn Jahre gearbeitet hat. – Im 1. Teil der Untersuchung, der überschrieben ist mit ‚Philologische und biographische Grundlegung‘, werden zunächst „sämtliche Heidegger-Zitate Adornos zusammengestellt und überprüft“ (25). Anschließend geht M. der über die Zitate hinausgehenden Präsenz Heideggers in Adornos verschiedenen Schaffensperioden nach. Schließlich fragt er nach den Motiven der beiderseitigen Kommunikationsverweigerung, wobei er als Grundmotiv bei Adorno „dessen halb-verdrängtes Bewußtsein einer *Nachbarschaft* Heideggers zu seinen Grunderfahrungen und denkerischen Tendenzen“ herausstellt, welches zum „stärkste(n) Stimulus seiner ebenso ersten wie verblendeten Auseinandersetzung mit ihm“ wurde (ebd.). – Im 2. Teil der Untersuchung, der überschrieben ist mit ‚Anbahnung eines posthumen Dialogs‘, behandelt M. zunächst Adornos Haupteinwände gegen Heidegger. Parallel zu den Einwänden werden dann anhand verschiedener Stichworte Beispiele konvergierenden Denkens entwickelt. Da die Heidegger-Schule der primäre Adressat von M.s Überlegungen ist, beschließt er seine Arbeit mit Fragen an die Heidegger-Schule sowie mit allgemeinen Überlegungen zur philosophischen Kommunikation. Soweit der grobe Aufriß der Untersuchung, die neben einer umfangreichen Bibliographie, einem Personen- und Sachregister auch ein Verzeichnis der auf Heidegger bezugnehmenden Stellen Adornos enthält und damit von der Ausstattung her allen Anforderungen genügt, die man an eine solide wissenschaftliche Publikation stellen muß. Was ihre Grundidee angeht, so ist sie, wie M. selbst sagt, maßgeblich motiviert durch die Erfahrungen eines alten Heidegger-Schülers in Frankfurt (649), für den aus der intensiven (und seltenen) Kenntnis des Werkes Heideggers und Adornos die gegenseitige Kommunikationsverweigerung, die zwischen beiden zeitlebens bestand, nicht das letzte Wort sein konnte. Daher sein Versuch, einen posthumen Dialog in Gang zu bringen. Er nennt im einzelnen fünf Gründe, die für ein solches Projekt sprechen: 1. Gerade die Tatsache, „daß Adorno sich in seinen Streit mit Heidegger so

leidenschaftlich verstrickt und eingelassen“ habe, bedürfe des Verständnisses (135). – 2. Adorno sei im deutschen Sprachraum einer der prominentesten Gegner Heideggers. Seine Gegnerschaft habe für die Wirkungsgeschichte des Heideggerschen Denkens insofern exemplarische Bedeutung, als sich hieran „Widerstände, denen dies Denken begegnet, . . . am deutlichsten erhellen“ ließen (ebd.). – 3. Charakteristisch für Adornos Gegnerschaft sei gerade, daß sie nicht ausgetragen wurde. Das mache sie als „ein besonders drastisches Beispiel für die Kommunikationsverweigerung“ und des „Aneinandervorbei-philosophierens“ interessant (ebd.). – 4. Adorno sei „einer der beachtenswertesten Denker unserer Zeit“, das Grundmotiv seiner kritischen Theorie gehöre zu „den stärksten und ernstesten Impulsen des heutigen geistigen Ringens“. Insofern sei die Frage unabweislich, „wie seine Polemik gegen Heidegger mit diesem Grundmotiv zusammenhängt“ (ebd.). – 5. Auch die Heidegger-Schule müsse ein Interesse daran haben, daß die „weiterhin wirksamsten Einwände“, die gegen Heidegger erhoben wurden, „genau durchdacht und ausdiskutiert“ würden, selbst auf die Gefahr einer wesentlichen Korrektur ihrer Grundposition hin (ebd.).

Die Einlösung dieses Projektes eines nachgeholtten posthumen Dialogs (486) zwischen Adorno und Heidegger stößt auf nicht geringe Schwierigkeiten. Wenn das Verhältnis zwischen beiden zeitlebens ein Unverhältnis war – die erbitterten Invektiven Adornos erwiderte Heidegger mit Schweigen – dann müssen die Texte beider gewissermaßen gegen den (unkommunikativen) Strich gelesen werden. Ein außerordentliches Maß an philologischer Kleinarbeit ist nötig, an Präzisierung und Differenzierung, an Eingehen auf biographische Details. M. hat solchen langen Atem und er läßt den Leser auch bereitwillig an seinen Mühen teilhaben. Im Blick auf die erste Konfrontation der Aussagen Adornos und Heideggers kann zunächst der Eindruck aufkommen, diese habe zwar „im einzelnen manche Klärungen herbeiführen“ können, aber „der philosophische Ertrag dieser Bemühungen“ sei gering. Denn „immer wieder fand der Interpret sich in die peinliche Rolle des Apologeten genötigt. Er mußte sich mit kleinlichen Nachweisen und vordergründigen Richtigstellungen aufhalten und konnte nur selten bis in die Region vordringen, in der sich weite Ausblicke auftun und Entscheidungen fällig werden“. Die „nächstliegende Folgerung“, das Thema Adorno und Heidegger habe sich als „nicht lohnend“ erwiesen (134), läßt M. freilich unter Hinweis auf die bereits zitierten fünf Aspekte, die *für* ein solches Projekt sprechen, nicht gelten. Auch im Rückblick auf den zweiten Arbeitsschritt befindet M.: „Der Versuch, sich die kaleidoskopartig in mannigfaltigen Variationen *wiederkehrenden* Einwände Adornos systematisch zu vergegenwärtigen, erweist sich als schwierig, weil die Hauptaspekte einander ständig überschneiden. Alles ist mit allem verbunden; aber die Einheit ist nicht die eines Systems, auf dessen Mitte sich das Einzelne beziehen, von der her sich sein innerer Zusammenhang durchschauen ließe“ (289). Ein Generaleinwand, der sich auf eine kurze Formel bringen ließe, ist nicht ohne weiteres greifbar, auch wenn „die Motivation, von der alle Angriffe dirigiert sind, gerade in ihrer Undurchsichtigkeit immer dieselbe zu sein“ (ebd.) scheint. Ein Ende der „Frustration“ (638) kommt erst in Sicht, wenn Adornos durchweg polemische Anfragen für die Heidegger-Interpretation fruchtbar gemacht werden. Nunmehr werden „Züge und Bezüge seines Denkens, unvermutete Schlaglichter, Divergenzen und Konvergenzen erkennbar, auf die man in der schulinternen Erörterung wohl zu wenig achtet“ (ebd.). M. nennt neben den von ihm behandelten sechs Stichworten, anhand deren sich Möglichkeiten konvergierender Diskussion erproben ließen, noch ganze 22 (!) andere Stichworte, deren gesonderte Diskussion sich lohnen dürfte (492), unter der Rücksicht, daß „vielleicht nur bei wenigen dieser Themen die Divergenzen überwiegen“ würden (ebd.). Das Konvergierende ist freilich „weniger in ähnlichen Resultaten, Meinungen oder Appellen aufzusuchen“ (487), hier bleiben Divergenzen – „Heidegger antwortet dem ‚Ereignis des Seins‘, dem ‚Geheiß der Sprache‘, Adorno wird von der Not des ‚beschädigten Lebens‘ in der ‚total vergesellschafteten Gesellschaft‘ bedrängt“ (484) – das Konvergierende liegt viel mehr „in den motivierenden Erfahrungen“ (487). Diese sind „das Gemeinsame, zum Dialog Drängende und ihn Ermöglichende“ (488). Allerdings ist M. beim Benennen der Konvergenzpunkte vorsichtig. Beim Wertbegriff etwa registriert er ungeachtet aller terminologischen Blockierungen „einen bedeutsamen Teil-Konsensus“ (506). In Sachen Szientismuskritik weist er auf die „weitgehenden Übereinstimmungen“ (514) zwischen Adorno und Heidegger hin, ohne doch die „deutliche Divergenz ihrer Wissenschaftskritik“ auf dem Boden des gemeinsamen herrschaftskritischen Ansatzes verschweigen

zu können, denn für Heidegger ist am Herrschaftswissen problematisch „primär (und nur?) seine Seinsvergessenheit“, für Adorno hingegen sein „gesellschaftlicher Konformismus“ (518).

„Adornos hartnäckiges Insistieren auf dem Antisystem“ könnte, so vermutet M., „von derselben Grunderfahrung motiviert sein wie Heideggers ebenso unentwegtes Erinnern an die Seinsfrage. Auch Heideggers und Adornos Mißtrauen gegen das Klare und leicht Verständliche führt er auf eine gemeinsame Grunderfahrung zurück, nämlich die Erfahrung der ungeheuren Macht der Verbergung und Verblendung, deren Deutung bei beiden freilich kontrovers blieb, obwohl sie „zur Basis einer ergiebigen Zusammenarbeit an der bedrängendsten Gegenwartsproblematik hätte werden können“ (541). Parallel geht Adornos geschichtliche Erfahrung der Verdinglichung der Welt mit derjenigen Heideggers (553). Nur teilweise parallelisieren lassen sich hingegen Heideggers und Adornos Beschreibungen des Sprachgeschehens, obwohl auch hier die Parallelisierungen „beachtlich genug“ sind (579). In puncto Seinsfrage äußert M. die „Konvergenz-Vermutung“ (629), daß Adorno sich „*entgegen* seiner Seins-Erfahrung die Seins-Frage (den Zweifel am traditionellen Seinsbegriff, erst recht dessen Revision) *verstellt*“ (626). – M. glaubt, daß solche durchweg vorsichtigen und oft auch nur tentativen Auskünfte ein Weiterdenken Heideggers auf der Basis der Anfragen Adornos nicht nur „reizvoll“, sondern auch „ergiebig“ erscheinen lassen (638). Als „Grenzen des Heideggerschen Ansatzes, die von Adorno her sichtbar werden“, nennt er einmal die Gefahr, daß bei Heidegger die reale Weltgeschichte durch eine abstrakte Seinsgeschichte ersetzt wird, zum anderen die Tatsache, daß dieser „der Bedeutung *aufgeklärter* Rationalität zu wenig gerecht“ wird (639f.). Vor allem aber bringt er als Haupteinwand, dem die beiden erstgenannten leicht zuzuordnen sind, daß bei Heidegger „infolge der Ausklammerung des *gesellschaftlichen Konfliktfeldes* der Phänomenbereich, an dem die Fundamentalontologie sich orientiert, verhängnisvoll eingeengt“ ist (640). Auf der anderen Seite, das macht M. nicht minder deutlich, läßt sich Heideggers Anliegen nicht von Adorno her billig abqualifizieren, sondern der Horizont, in dem sich beide Denker bewegen, ist die abendländische Denktradition, mit der sie sich kritisch auseinandersetzen. Ihre Kritik gilt dabei nicht nur Hegels Dialektik, sondern auch einigen zentralen Begriffen der älteren Metaphysik. Mörchen macht das wie folgt deutlich: „Im Identischen sucht, wie Adornos Dialektik das Nicht-Identische, auch Heidegger das Andere mit dem Einen Zusammengehörige, Gleichursprüngliche, und bewegt sich gerade darum am *Rande* des ‚Tautologischen‘. *Unmittelbarkeit* gibt es für beide nur in Relation zu diskursiver und geschichtlicher Vermittlung und ist ein Indiz der Angewiesenheit auf diese. Der Begriff des *Ursprungs* ist, möglichkeitsbezogen und zukunftsorientiert, unentbehrlich zur Ausrichtung kritischen Zurückfragens, aber selber als ‚Prinzip‘ des ‚Grundes‘ und ‚konstitutive‘ Funktion des neuzeitlichen Subjekts, der Hinterfragung bedürftig. Preiszugeben ist die totalitäre Tendenz des Ursprungsdenkens, doch ohne dem Begriff des *Ganzen* seine bleibende Berechtigung zu bestreiten (489).

Was die konkreten Aufgaben des Weiterdenkens Heideggers angeht, die M. der Heidegger-Schule zudenkt, so weist er zunächst auf die Notwendigkeit hin, „die *Identität* von ‚Seinsgeschick‘ und ‚Naturgeschichte‘, von ‚Ge-stell‘ und ‚gesellschaftlichen Zwängen‘“ zu denken (641). Weiterhin ist es wichtig, „daß die Heidegger-Schule dem schwer auszurottenden individualistischen Mißverständnis des an ‚Existenz‘ orientierten Denkens keinen Vorschub mehr leistet“ (642). Außerdem muß sie nach „Kriterien scheinhafter und echter Macht, berechtigter und unberechtigter Herrschaft, verwerflicher und nötiger Gewalt“ fragen (646); und schließlich gilt es, das „Eschatologische“, das in Heideggers Seins-Erfahrung und Deutung zum Durchbruch kommt (651), gegen alle Verabsolutierungen des „Vorletzten“ gerade im politischen Bereich zur Geltung zu bringen. Das entbindet sie allerdings nicht von der Aufgabe, die längst fällige rückhaltlose Aufklärung über Heideggers politischen Irrweg energisch in Angriff zu nehmen. M. will sich in der Frage nach dem Gesamtertrag seiner Untersuchung ebensowenig wie die von ihm behandelten Kontrahenten auf verrechenbare Resultate festlegen lassen. Er betont im Gegenteil: „Die mosaikartige Zusammenstellung zahlloser Zitate hätte das Gespenstische einer gewaltsamen und doch vergeblichen Totenbeschwörung, wenn die Worte nicht mehr *sprächen*. *Darin*, und nicht kraft der erreichten Systematik haben sie ihre Wahrheit. Den posthumen Dialog können wir nicht erzwingen – ihm höchstens Raum geben. Dies allein ist der Sinn der systematischen Aufbereitung“ (529). Implizit ist in diesen Sätzen gleichzeitig eine Charakterisierung von M.s Opus gegeben,

die der Rezensent nur unterschreiben kann. Tatsächlich erweist es sich über weite Strecken als ‚catena aurea‘ von Adorno- und Heidegger-Zitaten, denen der Autor keine systematische Durchdringung, sondern nur eine systematische Aufbereitung ange-  
 deihen läßt, was die Lektüre dieses dickleibigen Buches weniger zu einer spannenden als vielmehr zu einer anstrengenden Angelegenheit macht. Dessen ungeachtet stellt es die materialreichste und gründlichste Darstellung des Verhältnisses Heidegger-Adorno dar, die wir derzeit besitzen. Allerdings läßt sich fragen, ob die Konstellation Heidegger(-Schule) versus Adorno(-Schule), wie sie Ende der 60er Jahre bestand, heute noch so gegeben ist. Die jüngere kritische Theorie zumindest hat, wie die neuesten Veröffentlichungen von J. Habermas zeigen, die Position Adornos deutlich hinter sich gelassen. Adorno und Heidegger erscheinen bei Habermas wegen ihres emphatischen Wahrheitsbegriffs gleichermaßen auf der Anklagebank. Andererseits zeigen sich mancherlei Amalgamierungen Heideggerscher und Adornoscher Gedankengänge mit dem französischen Poststrukturalismus. Diese neuesten Entwicklungen, die M. verständlicherweise nicht mehr berücksichtigen konnte, mindern vielleicht etwas die Aktualität, nicht aber die philosophiehistorische Notwendigkeit und Nützlichkeit der vorliegenden Untersuchung.

H. L. Ollig S. J.

Oswald, Julius, *Revolutionäre Praxis*. Darstellung und Kritik der philosophischen Position der Gründer der Zeitschrift ‚Praxis‘ unter besonderer Berücksichtigung ihrer Religionskritik (Themen und Thesen der Theologie). Düsseldorf: Patmos 1982. 294 S.

Der Verf. beginnt mit einem instruktiven Überblick über die Geschichte der jugoslawischen Völker und der jüngsten Entwicklung des jugoslawischen Staates. Durch den Bruch mit Moskau 1948 waren Tito und seine Genossen vor die Notwendigkeit gestellt, einen „eigenen Weg zum Sozialismus“ zu finden; bald darauf begannen die theoretischen Auseinandersetzungen mit dem Stalinismus, die zugleich auch eine Auseinandersetzung unter den jugoslawischen Philosophen selbst war; 1964 führte sie zur Gründung der Zeitschrift „Praxis“ (ab 1965 auch in einer internationalen Ausgabe). Der Rückbesinnung auf einen „humanistischen“ Marxismus aber waren seitens der Staatsführung enge Grenzen gesetzt. Nachdem die politischen und zuletzt die administrativen Schwierigkeiten immer stärker geworden waren, mußte die Zeitschrift 1974 ihr Erscheinen einstellen. Die Belgrader Redaktionsmitglieder verloren (bis 1982) ihre Lehrstellen an der Universität. Damit war das im Ostblock einmalige Experiment, eine kritische marxistische philosophische „Schule“ mit entsprechendem Publikationsorgan zu schaffen, gescheitert. – In den Hauptteilen seiner Arbeit untersucht O. die anthropologischen Grundgedanken der „Praxis“-Gründer (B. Bošnjak, D. Grlić, M. Kangra, D. Pejović, G. Petrović, R. Supek, P. Vranicki), die sich immer wieder auf die Frage konzentrieren: Was ist der Mensch? G. Petrović antwortet: Das Wesen des Menschen liegt in der „Gesamtheit der geschichtlich geschaffenen menschlichen Möglichkeiten, die auf jeder Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung verschieden sein kann und auch wirklich verschieden ist“. Der Mensch als geschichtliches Wesen ist zugleich als „Wesen der Praxis“ bestimmt. „Praxis“ wird verstanden als „freie schöpferische Tätigkeit“, die wesentlich die Dimension des „auch anders Möglichs“ und damit der Zukunft einschließt. „Entfremdung“, ein weiterer von Marx übernommener Begriff, als Entfremdung vom menschlichen Wesen, bedeutet folglich, daß der Mensch seine jeweiligen historischen Möglichkeiten nicht erkennt und verwirklicht. Ihren primären Ausdruck findet diese Selbstentfremdung in der Arbeit, in der Existenz der Staatsbürokratie (auch der sozialistischen) und natürlich in der Religion. Die Aufhebung der Entfremdung und damit das voll entfaltete Menschsein ist nur über die „revolutionäre Praxis“ zu erreichen. In der Beschreibung der „sozialistischen Revolution“ als dem Vollzug dieser Praxis zeigen die jugoslawischen Autoren die gleiche Unverbindlichkeit und Ratlosigkeit, die auch schon bei Marx zu finden ist, wenn er zu erklären unternimmt, wie aus der entfremdeten menschlichen Geschichte eine völlig neuartige Weltordnung hervorgehen soll. Philosophie, Kunst und Kritik werden als Formen der „revolutionären Praxis“ vorgestellt, vor allem aber, die von den Praxis-Autoren mitinspierte „Arbeiter-Selbstverwaltung“; in ihr findet der Mensch zu sich selbst, weil die Arbeit nicht mehr als Ware gegen Lohn verkauft werden muß, weil der Staat durch gesellschaftliche Selbstverwaltung abgelöst wird und, schließlich, weil die Religion durch die neue Er-