

SCHWEIDLER, WALTER, *Wittgensteins Philosophiebegriff* (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/München: Alber 1983. 186 S.

Der Autor versteht seine Ausgangsfrage nach der „Philosophieauffassung Wittgensteins“ als die „Frage nach einer Grund- und Maßeinheit, auf welche alles einzelne zurückbezogen werden muß“ (15). In seiner Interpretation hebt Sch. vor allem auf die Einheit der Philosophie Wittgensteins und auf ihren prinzipiell dialogischen und personalen Charakter ab. Für Wittgenstein beginne das Philosophieren mit einer Verwirrung, einer „Diskrepanz zum alltäglichen Weltverständnis“ (27), einer „Fremdheit, die bisher Unproblematisches überkommt“ (33). Philosophisch kommt es nun darauf an, diese Verwirrung zuzulassen und nicht in den „Grundfehler der Metaphysik“, die „Nichtanerkennung der Verwirrung“ zu fallen (59). Das Ziel der Philosophie ist „die Überwindung der Verwirrung“ durch die Rückkehr zum alltäglichen Lebenszusammenhang, durch das „Erstaunen über das Erstaunen“ (76). In der Zurückweisung von falschen Rechtfertigungsansprüchen vollzieht sich ein „Akt des Verzichts auf den philosophischen Ausstieg aus dem alltäglichen Lebenszusammenhang“ (93); die Philosophie zielt auf „die Aufdeckung des verfehlten Vorgehens der Philosophie“ (108). In diesem Kontext sei auch der Begriff des Sprachspiels „als Ausweg aus dem Philosophieren“ (121) zu sehen. Das Sprachspiel, das gerade nicht sprachanalytisch vereinnahmt werden dürfe, verhilft zur „philosophischen Selbstüberwindung der Reflexion“ (123), und zwar durch „einen konkreten Akt der Erinnerung an den Lebenszusammenhang“ (121). Dialogisch gewendet heißt das: „Der Philosoph führt den Philosophierenden dadurch zum Leben zurück, daß er absolut nichts Neues sagt und damit gleichwohl das Problem beantwortet“ (95). – Andererseits ist die Selbstüberwindung der Reflexion kein Selbstzweck: Sie steht im Dienst einer bestimmten Lebensform und führt weiter zur Einsicht, „daß das Leben gegen die philosophierende Infragestellung jeweils ungesichert ist“ und daß „das Philosophieren selbst zum Leben gehört“ (148). Man habe also „nichts anderes gelernt, als wieder von vorn anzufangen“ (ebd.).

Die These des Vf. besteht an dieser Stelle darin, daß in seiner Sicht „nur von dem praktischen, außerphilosophisch geborgenen Ziel seines Arbeitens“ die „Hinwendung zum Einzelfall und die gesamte personale und dialogische Form des Wittgensteinschen Philosophiebegriffs“ verstehbar wird (154). Das genannte Ziel ist das „glückliche Leben“, nicht als „das in der Philosophie erreichte“, sondern als „das im Philosophieren angestrebte Leben“ (168). Unter Berufung auf ausgewählte Originaltexte Wittgensteins kommt Sch. zum Schluß: „Die Religion ist der ‚positive Aspekt‘ zum negativen Tun der Philosophie“ (171). Wittgenstein, den Vf. als „rückhaltlos ehrlichen Christen“ bezeichnet (173), habe die „wesenhafte Indirektheit der philosophischen Methode“ im Hinblick auf seine „Hingabe an die Religion“, die ebenfalls auf indirekte Mitteilung (Kierkegaard) angewiesen sei, gewonnen (vgl. ebd.). Offen bleibt in diesem Zusammenhang, wie sich Wittgensteins „Religion“ oder „Religiosität“ zu seiner Ablehnung der Metaphysik verhält. – Der Autor stützt sich für seine Argumentation sachkundig und methodisch sauber auf Äußerungen von Wittgenstein selbst und auf einige wesentliche Beiträge aus der Sekundärliteratur; seiner Veröffentlichung sind Sach- und Personenregister beigegeben.

Die Frage nach der grundlegenden Einheit der Philosophie von L. Wittgenstein, aber auch die schwierige Interpretation des Stellenwerts religiöser Motive in seinem Werk dürfte allerdings auch in Zukunft noch manche berechtigte Kontroverse in der Wittgensteinforschung auslösen, ohne womöglich je völlig geklärt werden zu können: Interpretatorische Offenheit gehört zu jeder denkerischen Leistung von Rang. Der vorliegende fundierte Beitrag Schweidlers wird, so läßt sich erwarten, seinen verdienten Platz in der weiteren Wittgensteinrezeption finden und weckt Hoffnungen für zukünftige Veröffentlichungen des Autors.

U. HEMEL

ADORNO-KONFERENZ 1983. Hrsg. *Ludwig von Friedeburg/Jürgen Habermas*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983. 471 S.

Aus Anlaß des 80. Geburtstages des Philosophen und Gesellschaftstheoretikers Theodor W. Adorno (i. f. A.) fand im September 1983 an der Frankfurter Universität

ein Symposium statt, das sich der Wirkungsgeschichte und der Aktualität seines Werkes widmete. Der hier vorzustellende Band enthält die Referate dieser Tagung. – Nach dem Einleitungsvortrag von *A. Schmidt* über den „Begriff des Materialismus bei Adorno“ werden in vier Kolloquien Aspekte des Adornoschen Denkens diskutiert. Im ersten von ihnen zur „Negativen Dialektik“ geht es um die Auseinandersetzung mit seiner Philosophie. *M. Theunissen* entfaltet den Begriff der Negativität. Er arbeitet zunächst heraus, daß A. sich von einem „Totalnegativismus“ (Nihilismus) unterscheidet durch das Festhalten an der Möglichkeit eines Anderen, Positiven, das in der bestehenden Realität vom Negativen überformt sei (49). Theoretisch fundiert werde dies vor allem durch eine „negativistische Geschichtsphilosophie“, deren Grundzug eschatologisch-apokalyptisch sei. Die dadurch entstehenden philosophischen Aporien nötigen A. nach Theunissen zum Übergang in Metaphysik, allerdings nicht die einer Zweiweltenlehre, sondern in „Theologie in verwandelter Form“. Als solche wendet sie sich dem Kleinen und Ausgestoßenen zu. „Ihr Fluchtpunkt ist, über metaphysische Theologie hinaus, die Theologie des sich erniedrigenden Gottes“ (60). Dagegen geht es *H. Schnädelbach* in seinem Beitrag gerade um die Eliminierung eines solchen – wie immer zu deutenden – totalisierenden Vorgriffs auf ein Ganzes, wie es in A.s Idee der Versöhnung angezielt ist. Negative Dialektik wäre dann rekonstruierbar „als Logik eines kritischen philosophischen Diskurses“ (86). – Auch im Kolloquium zur „Ästhetischen Theorie“ spielt der Bezug auf einen utopischen Gehalt von Versöhnung eine Rolle. *A. Wellmer* möchte diesen im Kunstwerk jedoch „nicht mehr substantiell, sondern funktional“ verstanden wissen (158). Während A. ästhetische Erfahrung real-utopisch gedeutet hat, ist sie nach Wellmer auf ihre Wirkung im Hinblick auf die Herstellung eines gewaltlosen Kommunikationszusammenhangs in der Lebenspraxis zu befragen. So sieht er das emanzipatorische Potential der ästhetischen Moderne in der Einholung des Sinnlosen und Abgespaltenen in einen Raum gewaltfreier Kommunikation. *P. Bürger* setzt sich kritisch mit A.s Auffassung auseinander, Kunst müsse technisch immer dem avanciertesten Stand der Produktivkräfteentwicklung entsprechen, wenn sie Erkenntnisinstrument und Widerstandspotential sein wolle (187). Dies sei durch „das Altern der Moderne“ fraglich geworden, weshalb Bürger traditionelle Formen und vergangene Materialstände nicht von vornherein ablehnt (194), wie A. dies aus Angst vor Regression angesichts fortschreitender Rationalisierung getan hat. – Im Kolloquium „Methodologie“ bemüht sich *W. Bonß* um eine Rehabilitierung der Adornoschen Auffassung in der Methodendiskussion der Sozialwissenschaften, die häufig als „unwissenschaftlich“ zurückgewiesen worden ist. Demgegenüber verweist Bonß auf A.s philosophische Prämissen, wonach nicht vorausgesetzt werden kann, die Welt als ganze sei vernünftig. Dann bedürfe es aber einer „negativen Spurensicherung“, die das Einzelne, Versprengte „als Ausdruck einer widersprüchlichen Einheit von möglicher Vernunft und faktischer Unvernunft zu begreifen versucht“ (204). Das Einzelphänomen wird also nicht nomologisch-deduktiv eingeordnet, sondern auf sein Exemplarisches hin befragt. Bonß betont dabei besonders „die subjektive Leidenserfahrung als Erkenntnisimpuls“ bei A. (209). – Im Kolloquium „Gesellschaftstheorie“ weist *H. Dubiel* darauf hin, daß A.s Gesellschaftstheorie nur vor dem Hintergrund des Faschismus zu verstehen ist, in dem der Kapitalismus für ihn „zu sich selbst“ gekommen ist. Dubiel versucht zu zeigen, welche Umakzentuierungen notwendig sind, wenn kritische Gesellschaftstheorie auch nicht-totalitäre spätkapitalistische Gesellschaften begreifen soll. Demgegenüber sieht *A. Söllner* A.s Aktualität in seiner Theorie kollektiver Angstbewältigung aufgrund gesellschaftlich bedingter Ich-Schwäche; Bedrohungszustände werden dann durch Schaffung innerer oder äußerer Feinde stillzustellen versucht (345). Darin liege auch für die Gegenwart ein unheilvolles Potential. – Den Abschluß des Buches bilden ein Beitrag von *M. Jay*, in dem er die Prägung A.s durch das Exil in Amerika sowie die spätere Rezeption seiner Schriften dort beleuchtet, persönliche Erinnerungen von A.s langjährigem Weggefährten Leo Löwenthal und eine Bibliographie der Schriften A.s sowie von ca. 400 deutsch- und englischsprachigen Schriften über ihn.

Das Buch ist eine vorzügliche Hilfe für jeden an A. Interessierten. Es bietet nicht nur einige hervorragende Einführungen in einzelne Aspekte seines Denkens (Schmidt, Theunissen, Schnädelbach, Wellmer, Bonß, Dubiel, Söllner). Es gibt zudem Einblick

in dessen Aktualität und den Diskussionsstand um es. Wer sich A. mit theologischem Interesse nähert, wird gut daran tun, besonders *Schmidts* Ausführungen zum Materialismusbegriff zu beachten (14–31). Hier wird die Bedeutung des „somatischen Impulses“ für jegliche Erkenntnis herausgearbeitet. Das spezifische Verhältnis von Materialismus und Metaphysik bei A. erklärt sich dann von der Kontingenz des Leiblichen her (27). Daher kann schwerlich mit *Wellmer* von einer „Bruchlinie zwischen messianisch-utopischen und materialistischen Motiven“ geredet werden (148). Der Bezug A.s zu metaphysischen und theologischen Fragestellungen läßt sich nur von seinem spezifisch materialistischen Denksatz her angemessen verstehen. Dies verkennt wohl auch *Theunissen* bei seinem Interpretationsversuch (vgl. oben), wenn er A.s Hinwendung zum Schäßigen und Geringen zu umstandslos als Übergang in Theologie deutet; demgegenüber gilt für A.: „Die metaphysischen Interessen der Menschen bedürften der ungeschmälerten Wahrnehmung ihrer materiellen“ (Negative Dialektik 389).

M. KNAPP

SIMONS, EBERHARD, *Das expressive Denken Ernst Blochs*. Kategorien und Logik künstlerischer Produktion und Imagination (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg/Br.: Alber 1983. 290 S.

Es ist stiller geworden um Bloch, seit an die Stelle der großen Hoffnungen Zukunftsangst und Resignation getreten sind. Ohnehin scheinen es eher die Theologen (gewesen) zu sein, die er faszinierte, obwohl das prinzipielle Ungenügen seiner Hoffnungsgründung weithin klar war (so sehr ihm selbst am Adjektiv des Programms „doctus“ lag). Es war wohl doch in hohem Maß die „Blochmusik“, die berauschte, so daß der heutige Umschlag weniger ein solcher als die schlichte Konsequenz purer Zukünftigkeit ohne Rückbezug auf einen glaubwürdigen Ur-Grund sein dürfte. R. Schaeffler hat 1979 eine Studie zu dieser Rezeption veröffentlicht und das Ungenügen pastoraler Selektion aufgezeigt. (Leider geht Verf. darauf nicht ein: „Literatur, die nach 1977 erschienen ist, konnte nicht berücksichtigt werden“ – 5.)

Der Sprache Blochs nun bzw. der Sprachlichkeit seines Werks wendet sich diese philosophische Untersuchung zu, eine Münchener Habilitationsschrift von 1977. Sie geht aus von Adornos zweideutiger Kritik an Blochs Zweideutigkeit zwischen offenem Expressionismus und ontologischer Systematik. S. bestimmt Blochs Utopiedenken als expressives Mitteilungsdenken, das mittels surrealistischer Montage ein „offenes System“ erstellen will. In paradigmatischer Analyse eines kurzen Textstücks aus *Prinzip Hoffnung* werden drei Formen des Hoffnungs-Denkens gewonnen: Phantasie, Traum- und Wunschenken in allegorisch-symbolischer Methodik, zu einem Identitätsdenken, in dem selbstproduzierende „Seele“ und die Realität von Sein, Welt, Materie übereinkommen. – Identität wird ekstatisch erfahren. Problematisch ist die Vermittlung dieser Erfahrung. – Im *Geist der Utopie* versucht Bloch dies, sich an den literarischen Expressionismus anschließend, imaginativ, kommunikativ, doxisch (von doxa = Herrlichkeit), mystisch, utopisch voraus- und hermeneutisch (in der Interpretation von Kunst und Literatur) zurückblickend. Aber das Erstwerk liefert noch nicht die entsprechende Kategorienlehre, nach der es auslangt. Ihr gilt – über aller eingebrachten Materialfülle und beschworenen Inhaltlichkeit – das Hauptwerk *Prinzip Hoffnung*. Zentralbestimmung ist hier der „gelebte Augenblick“ unter der Parole Unmittelbarkeit. Diese Unmittelbarkeit entdeckt sich indessen als Amalgam von utopisch funktionalisierten Zukunftsträumen einerseits und abstrakter Begrifflichkeit andererseits. So entsteht das System als Montage. Mit wachsendem Gewicht des abstrakten Systemdenkens, vollzogen im Schlußwerk *Experimentum Mundi*. Schon im Hauptwerk werden die unterschiedlichsten Ansätze und Bezüge „zusammengehalten durch abstrakte Utopik als [das oberste – im Original erscheint leider auch hier der unbegreiflich um sich greifende Dativ nach „als“] Regulativ des reflektierenden und subsumierenden Denkens“ (136). – Um diesen Verfall zu erklären, erarbeitet S. die latente Struktur von Blochs System-Denken: einen Schematismus der Identifikation und Dissoziation, in dem Ungleiches gleichgesetzt und Verwandtes getrennt wird im Dienst der Realsetzung von Abstraktion, also eines ideologischen Konstrukts. Als Beispiel dient Blochs bekannte