

von Th. dargestellten und gelebten Humanismus. H. kommt zu dem Schluß, daß die Gottesfrage N.s und die Gottesfrage Th.s aufzufassen sind als zwei Annäherungen („Deux approches“) auf ‚Gott‘ zu. N.s Gottesfrage will eher eine negative und kritisch-reinigende sein; sie setzt sich mit dem „Tode Gottes“ auseinander. Diesen Weg hat N. wie auch Th. durchlitten. Die andere Annäherung ist nach H. die „Verherrlichung des Vaters“ („La gloire du Père“), die Th. auch am Ende ihres Lebens in der Erfahrung abgrundtiefster Gott-Verlassenheit noch durchzutragen versucht hat bis zum und im Zerbrechen ihres eigenen, gewohnten Glaubens. H. versucht nicht eine „voreilige Versöhnung“ (etwa in hegelianischer Manier) der scheinbaren Gegensätze N. und Th., sondern kann durch eine subtile Untersuchung der authentischen Texte und Quellen die verschiedenen Wege in der Gottesfrage N.s und Th.s erhellen. Am Ende erscheinen N. und Th. als zwei Gestalten, die uns einladen, „den Weg wieder einzuschlagen, der vom Geist und dem Sohn zum Vater führen wird“ (206, Übers. vom Rez.). H. harmonisiert und vereinnahmt N.s brennende Fragen dabei aber nicht religiös-christlich, ebensowenig wie sie Th.s elementare Glaubens- und Lebensnot am Ende der „Geschichte einer Seele“ wegdiskutieren kann. Th. wußte vermutlich nichts von ihrem Leidens- und Zeitgenossen N., ebensowenig wie sie von ihrem nicht weniger aufrichtigen und suchenden Zeitgenossen S. Freud wußte. Wie N. aber ein unbequemer Denker und Philosoph auch für unsere Zeit noch sein kann, so gehört Th. zu jenen „unbequemen Gottesfreunden“ und „Heiligen für unsere Zeit“, deren gewohnter Glaube zerbrochen ist, ohne daß sie damit schon ausdrücklich zu Atheisten geworden sind, sondern „es ist etwas Neues“, das darin beginnen konnte, wie sich auch bei N. erkennen läßt, der sich schwerlich noch als „Atheisten“ brandmarken läßt. Th.s Weg wirft auch neues Licht auf N.s Leben, denn „in unsäglicher Einsamkeit hat sich die tapfere kleine Heilige von Lisieux jene Ungewißheit über die letzten Dinge eingestanden, die die Hüter der Religion zu Unrecht als ‚Indifferenz‘ verachten. Denn dies wird die genuine religiöse Erfahrung der meisten Menschen des 20. Jahrhunderts sein: Es ist etwas dran an der Sache mit Gott; aber niemand weiß was“ (Hans Conrad Zander). H. ist zu danken, daß sie diese Einsicht (Zanders) ausführlich systematisch untersucht und überzeugend bestätigt hat.

H. J. REPLLINGER S. J.

PONSETTO, ANTONIO, *Max Horkheimer. Dalla distruzione del mito al mito della distruzione*. Bologna: Il Mulino 1981. 383 S.

Der Arbeit von Antonio Ponsetto kommt das Verdienst zu, den Lebens- und Denkweg Max Horkheimers in umfassender Breite dem italienischen Leser zugänglich gemacht zu haben. P. sieht seine Aufgabe jedoch nicht nur im Referieren von Horkheimers Werk. In kritischer Auseinandersetzung mit ihm trägt er eine eigene sozialphilosophische Position vor, die ihrerseits zur Diskussion herausfordert. Während von den sieben Kap. des Buches die ersten vier mit zentralen Ereignissen der Biographie Horkheimers überschrieben sind, – angefangen von seinem Ausbildungsgang über die Gründung des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und der „Zeitschrift für Sozialforschung“ bis zur Emigration in die USA – so sind die drei letzten Kap. sehr deutlich vom Standpunkt einer kritischen Bewertung aus formuliert. Vf. betrachtet dabei die Entwicklung der Kritischen Theorie vor allem als eine Abkehr vom revolutionären Entwurf von Gesellschaft, als einen Rückzug aus allem Politischen und als ein zunehmendes Versinken im resignativen Pessimismus und kraftlosen Radikalismus. Von dieser Interpretation leiten sich denn auch die Hauptlinien her, die P. in Horkheimers Entwicklung herausarbeitet. Bereits in dessen Jugendzeit sieht er einen auffallenden Widerspruch angelegt zwischen seiner ausgeprägten Sehnsucht nach einer gerechten Welt und seinem Zögern, sich praktisch für eine Veränderung der Gesellschaft zu engagieren. Zwar habe er den Widerspruch gesehen und sich auch der Arbeiterbewegung und der kommunistischen Partei zugewandt. Aber zu jeglicher Partei oder Bewegung habe er letztlich immer eine kritische Distanz aufrechterhalten. Diese politische Abstinenz sei grundgelegt zum einen in der Rezeption von Schopenhauers Philosophie, insbesondere in dessen Überzeugung, daß proklamierte Ideale unweigerlich verraten werden, wenn man sie in der Geschichte konkret umsetzen will; zum

anderen im jüdischen Messianismus, dessen Sehnsucht nach einer gerechten Welt gegenüber jeder geschichtlichen Realisierung der menschlichen Ideale unbefriedigt bleibt. Nach P.s Ansicht ist in diesem unglücklichen Bewußtsein des Juden Horkheimer das philosophische Fundament der Kritischen Theorie zu suchen. So habe Horkheimer im Marxismus die Kraft gesehen, die fähig sei, Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit wirklich zu realisieren, während der bürgerliche Liberalismus diese Ideale lediglich abstrakt vertreten hatte. Gleichzeitig aber vermochte er keine politische Umsetzung in Gestalt einer Partei oder Bewegung zu akzeptieren, weder die deutschen Sozialdemokraten, die 1914 den Kriegskrediten zugestimmt hatten, noch die sowjetische Orthodoxie unter Lenin, die bereits in Dogmatismus erstarrt war. Wird aus dieser Situation der 20er und 30er Jahre z. T. erklärlich, wodurch Horkheimer jegliches Vertrauen in politische Institutionen verlor, so macht P. gerade diesen Punkt zum Hauptvorwurf gegen Horkheimers Verhalten, welcher den roten Faden seines ganzen Buches bildet. Der Kernpunkt des Vorwurfs lautet, Horkheimer habe die politische Verpflichtung zur realen Veränderung der bestehenden Klassengesellschaft in eine menschenwürdige Gesellschaftsordnung freier und gleicher Menschen auf die bloße Aufforderung zur Bewußtseinsveränderung reduziert. Er habe sich nie dazu verstehen können, praktikable Vorschläge zur politischen Veränderung zu machen und ein konkretes Modell einer vernünftigen Gesellschaftsordnung zu entwerfen. Kein Hinweis auf eine Kampfstrategie, keine praktikable Lösung zur Verbesserung der Lebensbedingungen lasse sich bei ihm finden. Stattdessen vertraue Horkheimer den revolutionären Entwurf ausschließlich dem Individuum an. Damit finde die Revolution nur noch in der Ausbildung eines kritischen Bewußtseins in den Köpfen der einzelnen statt. Die radikale Gesellschaftskritik verkommt so nach Ansicht P.s zum sterilen Utopismus, der sich dem Proletariat entfremdet hat und in intellektualistisch-professoraler Manier das Projekt einer alternativen, menschlichen Gesellschaft der Initiative der Massen entzieht und einer Elite mit kritischem Bewußtsein anvertraut. Wohin dies führe, habe beispielsweise der völlige Fehlschlag der Bewegung der radikalen Linken in den 60er Jahren in der Bundesrepublik gezeigt, die eine Revolution ohne das Proletariat versucht habe. Vf. hält hier Horkheimer entgegen, nicht gesehen zu haben, daß jede reale soziale Befreiung die Überwindung der Einzelinteressen voraussetzt, was allein durch Beteiligung an kollektiven Bewegungen und politischer Aktion erreicht werde. Von daher kann P. Positives an Horkheimers Denken lediglich in dem Punkt anerkennen, daß es wesentlich das kritische Bewußtsein von einzelnen gestärkt und sie somit davor bewahrt habe, sich passiv dem Konsumismus und Konformismus zu überlassen.

Dieser positive Vermerk ändert jedoch nichts an der grundsätzlichen Kritik P.s, daß Horkheimer mit seiner radikalen Gesellschaftskritik, deren Subjekt nicht mehr das Proletariat, sondern das Bewußtsein des einzelnen sei, sich eine adäquate Einschätzung der politischen Verhältnisse versperrt habe. Gegen diese Kritik können jedoch erhebliche Einwände vorgebracht werden. Das Herzstück der Kritischen Theorie besteht im Bewußtsein der Differenz zwischen Begriff (oder Ideal) und Wirklichkeit. Diese Differenz steht deswegen im Zentrum, weil Horkheimer die bestehende gesellschaftliche Wirklichkeit wie ein übermächtiges, alles durchdringendes Magnetfeld wirken sieht. Gemeint ist damit die Logik der Herrschaft, die in der automatisierten Industriegesellschaft total geworden ist und das Individuum zum Verschwinden zu bringen droht. Das Instrument aber zur Perpetuierung der Herrschaft des Menschen über den Menschen definiert Horkheimer aufgrund historischer Analyse als Politik. Diesem Politikbegriff sind alle Institutionen wie Gewerkschaften und Parteien zu subsumieren, wie immer sie heißen. Daß Horkheimer ihnen jedes Vertrauen bezüglich einer Abschaffung von Herrschaft entzogen hat, bedeutet nicht, daß er die Notwendigkeit übergangen hätte, daß auch in einer neuen Gesellschaft die Menschen ihre Angelegenheiten untereinander regeln müssen. Ein gegen die Logik der Herrschaft konzipierter Politikbegriff aber hätte als unabdingbare Voraussetzung, daß die Individuen die neue Gesellschaft nicht als ausgearbeitete Wahrheit und damit als ein ihnen Fremdes übernehmen, sondern daß sie aus ihnen selbst hervorgeht. Als konzeptionelle Leitlinie in diesem Sinn hatte Horkheimer die Demokratie der Räte vor Augen, deren Basis im Bewußtsein und Wollen der Individuen selbst bestehen würde. Aber auch in einer so aufgebauten neuen

Gesellschaft wird die Verwaltung, wie Horkheimer in seiner Abhandlung „Autoritärer Staat“ von 1940 feststellte, „nur durch unnachgiebige Selbständigkeit der Nichtdelegierten davon abzuhalten sein, in Herrschaft umzuschlagen“. Daraus wird klar, daß man die Forderung nach konkreter politischer Handlungsanweisung an die Kritische Theorie nur stellen kann, wenn man ihren zentralen Sinngehalt gewischt. Ähnliches gilt für P.s Kritik einer fehlenden positiven Bestimmung der neuen Gesellschaft. Horkheimer meinte dazu, mit dem jüdischen Verbot, Gott darzustellen, und dem Kantischen, in intelligible Welten auszuschweifen, sei die Kritische Theorie insofern verwandt, als sie nur das Schlechte für bestimmbar halte, nicht jedoch das Gute. Deswegen ist der Verzicht auf ein positives Gesellschaftsmodell nicht etwas, wozu Horkheimer Phantasie und Mut gefehlt hätte, sondern bildet einen Eckstein in seinem Denken: Es geht darum, einen Ort des nicht Verfügbaren, des nicht Identifizierbaren offenzuhalten, eine Stelle, auf die die Herrschaft keinen Zugriff hat. Daß Horkheimer diesen frei zu haltenden Platz im kritischen Bewußtsein des Individuums lokalisiert, lehnt Vf. m. E. vorschnell ab. Denn es ist natürlich ein gegenüber dem bürgerlichen gänzlich verschiedenes Individuum gemeint. Es handelt sich nicht um das von der Gesellschaft isolierte Individuum, wohl aber um jenes, das sich zur politischen Herrschaft in kritischer Distanz verhält. Als solchem fehlt ihm der Bezug zum gesellschaftlichen Ganzen keineswegs. In diesem Kontext erscheint auch der Vorwurf des fatalistischen Pessimismus im Denken Horkheimers, wie ihn P. erhebt, nicht ohne weiteres berechtigt zu sein. Zwar sah er in der total verwalteten Welt die Bedeutung des einzelnen im Schwinden begriffen. Er schloß aber die Möglichkeit nicht aus, daß der einzelne in Theorie und Praxis in die Entwicklung kritisch eingreift, „indem er durch zeitgemäße Methoden zur Bildung unzeitgemäßer Kollektive beiträgt, die den einzelnen in echter Solidarität zu bewahren vermögen“.

P.s Buch stellt einen pointierten sozialphilosophischen Beitrag dar, der sich in Auseinandersetzung mit Horkheimers Denken formuliert. Doch bleibt fraglich, ob er dabei der Kritischen Theorie selbst gerecht wird. Denn diese ist eher eine Denkanleitung als ein politisches Programm. Deswegen kann sie nicht als gut verpackte Wahrheit in eine spätere Zeit transportiert werden, um dort erneut zum Einsatz zu gelangen oder aber abgelehnt zu werden. Der Platz, den sie von der identifizierenden Tätigkeit des Begriffs bewußt freigehalten hat, zwingt den, der als Angehöriger späterer Generationen in ihrem Sinn weiterdenken will, zum Entwurf seiner eigenen kritischen Differenz zum Bestehenden. Ob es dabei heute auf zusätzlichen Antrieb zum Handeln im Rahmen der vorhandenen politischen Institutionen oder auf Veränderung im breiteren Feld des gesamten Zivilisationsprozesses, Mensch und Umwelt betreffend, ankommt, dürfte künftig eine wichtige Frage werden.

H. BISCHLAGER

GESCHICHTLICHE GRUNDBEGRIFFE. Bd.5. HISTORISCHES LEXIKON ZUR POLITISCH-SOZIALEN SPRACHE IN DEUTSCHLAND. Hrsg. Otto Brunner u. a. Stuttgart: Klett-Cotta 1984. XV/1032 S.

Das monumentale Werk (hier zuletzt besprochen 59 [1984] 154) hat mit außergewöhnlichen Schwierigkeiten zu ringen. Der erste Band erschien 1972, der zweite 1975. Da wichtige Beiträge für den 3. Band ausblieben, zog man 1978 Band 4 vor; Band 3 konnte erst 4 Jahre später (1982) nachfolgen; jetzt Ende 1984 erscheint Band 5, für den aber die letzten für ihn vorgesehenen wichtigen Beiträge Staat/Souveränität, Stand/Klasse und System/Struktur „in der letzten Arbeitsphase ausblieben“ (Vorwort), so daß diese mit Spannung erwarteten Beiträge für den zu 1986 in Aussicht gestellten letzten (6.) Band zurückgestellt werden mußten. Von den insgesamt vorgesehenen 120 Beiträgen sind bis jetzt rund 100 erschienen.

Das Werk hat sich eine doppelte Aufgabe gestellt. Als „Lexikon“ muß es sich an die in der „politisch-sozialen Sprache“ gebräuchlichen Wörter halten, muß darstellen und mit Textstellen belegen, in welcher Bedeutung ein Wort erstmals im Schrifttum begegnet und wie diese sich im Laufe der Zeit wandelt. Das ist die sprachgeschichtliche Aufgabe, die sich auch schon nicht in reiner Philologie erschöpft, sondern ein hohes Maß von Sachkunde und Unterscheidungsvermögen erfordert. Gewichtiger aber noch ist