

WELLMER, ALBRECHT, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Vernunftkritik nach Adorno (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 532). Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985. 166 S.

Die einzelnen Kapitel dieses Buches waren ursprünglich Vorträge aus unterschiedlichen Anlässen. Daraus erklären sich gelegentliche Überschneidungen und Wiederholungen, die aber keineswegs störend wirken. Sie zeigen im Gegenteil, daß alle Texte um dieselbe Frage kreisen, ihr sich von verschiedenen Ausgangspunkten nähern. Gemeint ist das Problematischerwerden der Moderne als des Zeitalters einer rationalistischen Vernunft und der europäischen Aufklärung. Was sich unter dem Begriff des Postmodernismus sammelt, ist in sich jedoch alles andere als einheitlich. So läßt sich einstweilen nicht klar erkennen, ob sich darin eine Selbstüberschreitung der Moderne oder aber ein Bruch mit ihr abzeichnet. Wellmer (i. f. W.), Professor für Philosophie in Konstanz und Schüler von Jürgen Habermas, stellt sich die Frage, in welchem Sinne es zu einer Selbstüberschreitung der Moderne und ihrer Vernunft kommen könnte. Seine Überlegungen entwickelt er dabei durchgehend in Auseinandersetzung mit der Philosophie Th. W. Adornos (i. f. A.), die sich ja abarbeitet an der „Dialektik der Aufklärung“ und daher schon manches vorweggenommen und reflektiert hat, was heute auf breiterer Front im Schwange ist. Entscheidend ist dabei, daß A. sich konsequent gegen die Gefahr einer kulturellen und politischen Regression, die er nur allzu deutlich wahrnahm, gewendet hat. – Im 1. Kap. widmet sich W. der Frage, wie sich A. in seiner Ästhetik um eine Rettung der Modernität bemüht hat. Die Kunst zeigt sich dabei als der Ort, wo sich Mimesis als sinnlich rezeptive, expressive und kommunikativ sich anschmiegende Verhaltensweise des Lebendigen erhalten hat. Bei der Ausbildung einer instrumentellen, „verdinglichenden“ Rationalität, die auf Kontrolle und Manipulation natürlicher und sozialer Prozesse abzielt, ist dieses mimetische Moment hingegen immer mehr abgebröckelt. Kunst und Philosophie sind nun nach A. die beiden Sphären des Geistes, in denen sich das mimetische und das rationale Moment verschränken und so die Verdinglichung aufgebrochen wird. Kunst und Philosophie sind dabei einander komplementär; während im Kunstwerk die Wahrheit sinnlich erscheint, ohne daß sie ausgesprochen wird, bleibt Philosophie an das Medium der „meinenden Sprache“ gebunden, in der die Unmittelbarkeit der ästhetischen Erscheinung wieder entgleitet. Kunst und Philosophie sind daher auf einen gemeinsamen Fluchtpunkt, ihre Utopie verwiesen. Da diese sich auf Natur und Menschheit als ganze bezieht, erweist sie sich jedoch angesichts einer universalen Negativität der Wirklichkeit als antinomisch. Dies ist der modernen Kunst unter den Bedingungen voll ausgebildeter instrumenteller Rationalität zu Bewußtsein gekommen. Dadurch wird ihre traditionelle Formensprache aufgelöst. Es wird zu ihrer Aufgabe, „die Negation des Sinns ästhetisch sinnvoll zu artikulieren“ (18). Allein in dieser paradoxen Veranstaltung überlebt die Hoffnung auf Versöhnung. Nach W. zeigt sich in dieser Konzeption A.s eine „Bruchlinie“ zwischen messianisch-utopischen und materialistischen Motiven, wodurch die skizzierte Paradoxie erst entstehe. Gelingen es dagegen, die utopische Perspektive der Kunst so umzudeuten, daß sie als Integration des Sinnfremden in einen Horizont allgemeiner Verständigung verstehbar wird, so zeige sich darin ein emanzipatorisches Potential der Moderne. Kunst übernehme dann eine aufklärerische Funktion, mittels deren sie in die Wertungen und Interpretationen auf seiten der Rezeptionssubjekte eingreift. – Im 2. Kap. versucht W., diese Perspektive einer kommunikativen Verständigung philosophisch eingehender zu begründen. Dies geschieht im Horizont der postmodernen Kritik (besonders Jean-François Lyotards) an der totalisierenden modernen Vernunft und ihrem Subjekt. Diese Kritik entspricht der A.s, wobei dieser jedoch an einer utopischen Perspektive festhält; sie entfällt bei Lyotard, so daß etwa die Kunst angesichts des Schreckens des Nichts ihren Zweck allein in der Erzeugung erhabener Gefühle, einer Intensivierung des Lebensgefühls hat. W. hält nun den vernunftphilosophischen Prämissen A.s (und Lyotards) entgegen, daß sie die sprachphilosophische Kritik des Rationalismus und Subjektivismus außer acht lassen, wie sie Wittgenstein vorgenommen hat. Daher könne A. „das bessere Andere des instrumentellen Geistes nur als ein Jenseits der diskursiven Vernunft denken, und er kann den Gedanken einer gewaltlosen Ein-

richtung der Gesellschaft nur als den einer im ganzen erlösten Natur denken“ (87 f.). Dabei gerate aus dem Blick, daß das Denken und die sprachlichen Begriffe nicht als solche „zurüstend“ sind, sondern nur beim Methodenideal der modernen Physik und der in ihr angelegten Beziehung zwischen Theorie und Technik. In Wirklichkeit jedoch erschließt Sprache dem Menschen überhaupt erst die Welt; alles innerweltlich Begreifende ist sprachlich interpretiert – und daher immer auch neu zu interpretieren. Weder sind also die Begriffe im identitätslogischen Sinn starr festgelegt und nur auf Herrschaftsabsichten zurückzuführen, noch sind die „Gegenstände“ einfach da; als sprachlich erschlossene sind sie immer nur als unterschieden vom Anderen ihrer selbst zugänglich. Diese sprachphilosophische Einsicht verweist zurück auf eine grundlegende gemeinsame Lebenspraxis, in der die normative Perspektive einer kommunikativen Verständigung bereits angelegt ist. Dieses sprachimmanente Potential gilt es nach W. zu entbinden, um die Aporien einer Vernunftkritik zu überwinden, die Vernunft mit instrumenteller Vernunft ineinsetzt. Im Hinblick auf das Problem der Postmoderne beinhaltet dies die Erkenntnis, daß es die eine, einheitliche Vernunft nicht gibt, sondern eine Pluralität von Werten und Lebensformen mit ihren jeweiligen Diskursen. Worum es dann allein geht, ist, die „Durchlässigkeit“ der Diskurse füreinander“ offenzuhalten (109). Damit wären sowohl ein Messianismus der Versöhnung als auch die Gefahr einer kulturellen und politischen Regression überwunden. – Nach diesen beiden zentralen Kap. beschäftigt sich W. im 3. Beitrag vor allem am Beispiel der Architektur mit der Bedeutung der industriellen Produktion für Kunst und Lebenswelt. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, die Frage nach den Zweck- und Funktionszusammenhängen in der industriellen Produktion an die Zwecke der Menschen und ihrer Lebensformen zurückzubinden auf dem Wege kommunikativer Klärungsprozesse. In diese kann Kunst phantasieanregend eingreifen und damit ihren Ort innerhalb einer postmodernen Kultur finden. – Im 4. Kap. schließlich gibt W. eine Einführung in die Philosophie A.s. Hier kommt seine Auseinandersetzung mit A. nochmals ausführlich zur Sprache. Für den mit A. nicht so vertrauten Leser empfiehlt es sich möglicherweise, mit diesem Abschnitt zu beginnen, weil er hervorragend zum Verständnis des Adornoschen Denkens hinführt.

W.s Buch vermag sehr gut in die Diskussion um die in die Krise geratene moderne Rationalitätsform einzuführen und zugleich Perspektiven sichtbar zu machen. Entscheidend ist dabei sein Ausgangspunkt von einer „Bruchlinie zwischen messianisch-utopischen und materialistischen Motiven in Adornos Denken“ (19). Weil A. Vernunft einzig als instrumentelle denken könne, sei deren Anderes in einem „Jenseits der Sprache“ (88), „exterritorial zur Sphäre des begrifflichen Denkens“ (97) angesiedelt. Das mimetische Moment – das also, was als kommunikatives Potential hinter dem „verdinglichenden“ Denken steht und auf dessen Grenze verweist – müsse daher für A. „das Andere der Rationalität“ bleiben (21). Diese Deutung W.s ist jedoch problematisch. Zwar geht A. davon aus, daß „im Gesamtprozeß der Aufklärung“ das mimetische Moment abbröckelt. „Aber er beseitigt es nicht ganz, wofern er sich nicht selbst annullieren will.“ Denn: „Wäre dies Moment gänzlich getilgt, so würde die Möglichkeit, daß Subjekt Objekt erkennt, unverständlich schlechthin“ (Negative Dialektik, 53). W.s Kritik an A. überdehnt also dessen Vernunftkritik. Andererseits hat W. insofern recht, als A. dieses Potential „einer kommunikativ-mimetischen Dimension im *Innern* der diskursiven Vernunft“ (97) nicht mobilisiert. Warum? Es scheint, daß W. eine ganze Dimension der Philosophie A.s mehr oder weniger systematisch ausblendet. Symptomatisch ist es, wenn die „Negative Dialektik“ als „ein einziger Dialog mit Kant und Hegel“ bezeichnet wird (153); Nietzsche bleibt hier unerwähnt, obwohl W. ihn verschiedentlich als den benennt, der A. die These vermittelt hat, daß der instrumentelle Charakter der Vernunft bereits in der Logik des Begriffs angelegt sei. W. sieht auch, daß A. (mit Horkheimer) die instrumentelle Rationalität als scheinhaft und somit als ideologisch betrachtet und daher gegen Nietzsche an einem emphatischen Begriff von Wahrheit festhält (149). Sie läge nach A. im freien und zwanglosen Zusammensein von Menschen und Dingen. Doch diese Möglichkeit wäre bedroht durch eine alles zur Gleichgültigkeit verurteilende Nichtigkeit angesichts eines alles unwiderruflich verschlingenden Todes. Der Zwang zur Wirklichkeitsunterwerfung gründete dann in blinder

Selbstbehauptung. Damit würde tatsächlich „eine Intention noch *hinter* der Sprache“ (156) freigelegt: Herrschaftsstreben, der „Wille zur Macht“, als Sich-Verschließen gegenüber jedem Kommunikationszusammenhang, verweigerte Kommunikationsbereitschaft angesichts tödlicher Bedrohung. Diese von A. mitbedachte Perspektive bleibt bei W. unbeachtet; damit wird wohl das Entscheidende verkannt, das A. an der Idee einer universalen Versöhnung festhalten und nicht auf das der Sprache immanente Versöhnungspotential setzen ließ. Beachtet man das, dann gibt es auch keine Bruchlinie zwischen messianischen und materialistischen Motiven. Denn der Materialismus kommt mit der Theologie „dort überein, wo er am materialistischsten ist. Seine Sehnsucht wäre die Auferstehung des Fleisches“ (Negative Dialektik, 205). Auch wenn er diese Zusammenhänge nicht wirklich erschließt, hat W. nicht Unrecht mit seiner Auffassung, daß A.s Kritik der identitätslogischen Vernunft ausmündet „in die Alternative: Zynismus oder Theologie“ (76). Es wäre jedoch eine „Theologie“, die keinen Schutz in der dogmatischen Tradition sucht, sondern radikal auf die Erfüllung der Verheißungen in der Wirklichkeit setzt; sie läßt sich verstehen als das materialistisch aufgehobene alttestamentlich-jüdische Erbe. Nur wenn es gerettet werden kann, gibt es für A. eine menschenwürdige Perspektive. Auch W.s Alternative bleibt dieser Bedingung unterstellt, insofern auch Sprache nicht unhintergebar erscheint; die Inanspruchnahme ihres Vernunftpotentials ist daher nur aussichtsreich bei einer Versöhnung der Menschen untereinander, mit der Natur und mit sich selbst. Allerdings erhebt sich dann in der Tat gegenüber A. die Frage, ob das Festhalten an dieser Idee einer universalen Versöhnung konsequenterweise nicht doch zu einem wirklichen Überschreiten der Grenze zur Theologie führen muß.

M. KNAPP

MÜLLER, MAX, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*. Hrsg. Alois Halder. Freiburg/München: Alber 1986. 380 S.

Zum 80. Geburtstag M.s (geb. 1906) kommt sein wohl erfolgreichstes Buch in neuer Fülle und unter neuem Titel noch einmal heraus. „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ hatte es vorher, von der ersten (1949) zur dritten Auflage (1964) immer gewichtiger werdend, geheißsen (vgl. diese Zs. 27 [1952] 82–85 und 40 [1965] 441–442). Der neue Titel deutet die Weiterentwicklung des bedeutenden Denkers an, die sich vor allem im dritten Teil des Buches, „Metahistorik. Seins-Denken als Sinn-Denken“, manifestiert. Im Vergleich zur klassisch gewordenen dritten Auflage der „Existenzphilosophie“ präsentiert sich die vorliegende Ausgabe zugleich als geschmälert und als erweitert. Die lange Abhandlung „Ende der Metaphysik?“, die 1964 den Abschluß bildete, ist in der neuen Auflage weggelassen; der Grund dafür dürfte weniger in der geänderten Anschauung des Verf.s liegen als darin, daß sich im Rückblick gerade jenes Stück als eine Diskussion mit Zeitgenossen darstellt, die heute nicht mehr in diesem Maß als solche gelten können. Stattdessen kam ein eigener dritter Teil zu den zwei aus der dritten Auflage bekannten Teilen hinzu. Seinem Gehalt nach ist er schon früher veröffentlicht worden: teils unter dem Titel „Sinn-Deutungen der Geschichte“ als eigenes Bändchen (1976), teils als Aufsatz im PhJ („Was ist Metaphysik – heute? Drei Betrachtungen zu ihrem Selbstverständnis“). Die Gliederung des Buches in drei Teile entspricht den wesentlichen Etappen der philosophischen Entwicklung M.s seit dem Ende des Krieges. Selbst von Problemen der Identitätsmetaphysik herkommend, zugleich aber immer auch politisch interessiert, bestand ein Großteil seines Werks in der fruchtbaren Verknüpfung dieser Motive mit den mächtigen und manchmal übermächtigen Gedanken Heideggers. Die Öffnung zu einem solchen Dialog ist M. nicht nur für sich selbst, sondern auch für weite Kreise anderer Denker gelungen, unter denen die zugleich christlich und konservativ inspirierten zwar die Mehrheit ausmachen, keineswegs aber den einzigen Wirkungsraum M.s umschreiben. M. versuchte, die Kontinuität der Metaphysik so zu retten, daß er die alte Wesensphilosophie als Moment in eine Metaphysik der Freiheit aufhob, welche ihrerseits nicht im Horizont einer zeitlosen Idee (von Menschsein und so von Staat, Religion, Philosophie usw.) stand, sondern ihr jeweiliges Maß aus der Geschichte selbst, in hermeneutischer Besinnung auf das Überlieferte und Geforderte, bezog. Weil nicht die gleichbleibende Natur (physis) der