

heran, in der die in der Tradition aufgekommene Eingrenzung des Sinns von Sein kritisch untersucht wird, nämlich einerseits durch dessen Absetzung vom Schein, vom Werden und Sollen, andererseits durch seine Zuordnung zum Denken. Heidegger sucht nun das ursprüngliche Ganze und findet es in der parmenideischen Formel von der gegenstrebigem Einheit von Sein und Vernehmen (noein) bzw. der heraklitischen Formel der Korrespondenz des Logos mit der Physis (als dem Aufgang des Ganzen). Darin sieht S. „die Grundlage für Heideggers Auseinandersetzung mit der Dichtung Hölderlins“. „Heideggers Verständnis von dem Geschehen der gegenstrebigem Einheit scheint das philosophische und dichterische Anliegen Hölderlins zu treffen“, wenn sich „bei genauerer Betrachtung“ auch herausstellt, dass es sich davon entfernt (130). So erhebt S. gegen die Weise, wie Heidegger Hölderlin liest, gewichtige Einwände, die sie schon gleich zu Anfang (116–119) und dann noch einmal abschließend (268–271) deutlich macht. (a) Heidegger geht es um das Sich-Verstehen des sterblichen Seins im Horizont von Seinsentbergung und -verbergung. Während er sich mit dieser Vorstellung des Daseinshorizontes auf die mythologische Geschichtskonzeption von Göttertag- und Götternacht nach Hölderlin bezieht, geht dessen idealistisch geprägter Gedanke der Möglichkeit einer gleichzeitigen Gegenwart von göttlich Absolutem und menschlichem Bewusstsein, der ebenfalls auf einer noch mythischen Weltkonzeption basiert, verloren. Denn Hölderlin geht es vor allem um das Problem, wie das Unendliche, das gefühlt wird, so ins endliche Bewusstsein treten kann, dass es in seiner Fremdheit geachtet und dabei die Subjektivität doch gewahrt werden kann. (b) Während Heidegger darum ringt, überhaupt einen Weg zur Nähe Gottes zu eröffnen, sieht Hölderlin diese Nähe eher in ihrer Gefährlichkeit. (c) Von seiner eigenen Deutung des Schönen als des Scheinendsten her unterlegt Heidegger auch noch dem späten Hölderlin, zu Unrecht, die Dominanz der Idee der Schönheit. (d) Das „Heilige“ steht für Hölderlin nicht, anders als das Heidegger sehen will, „über die Götter“. (e) Während Heidegger Hölderlin so liest, dass die Dichter, als Stifter des Seins, den Helden (Halbgöttern) angenähert werden, vertritt Hölderlin eine nüchternere, dienendere Auffassung des Dichters. (f) Heidegger tilgt bzw. verschweigt die Anspielungen des späten Hölderlin auf Christus, die doch für die Aneignung des Eigenen, Vaterländischen unerlässlich sind. (g) Heidegger will das Dichten des späten Hölderlin frei von seiner idealistischen Metaphysik sehen und verweist dabei auf das wechselseitige „Brauchen“. Aber gerade dieses ist ein idealistischer Gedanke.

Diese kritischen Hinweise sind sicher ernst zu nehmen. Sie zeigen, dass Heidegger in einer Weise mit Hölderlins Texten umgeht, die dessen Selbstverständnis nur zum Teil entspricht, eben in der Weise einer „Begegnung“ über den Abstand eines Kulturbruchs hinweg. Wie sich die Freiheit der Auseinandersetzung freilich mit der exegetischen Sorgfalt verträgt, die Heidegger doch auch auf seine Weise übt, bleibt freilich ein Problem.

G. HAEFFNER S. J.

MOON, SUNGHOON, *Selbstpraktik, Anerkennung und kommunikative Rationalität*. Versuch zur Vermittlung von Foucault, Honneth und Habermas (Europäische Hochschulschriften, Reihe XX: Philosophie; Band 686). Frankfurt am Main: Peter Lang 2005. 313 S., ISBN 3-631-53972-X.

Der südkoreanische Sozialphilosoph Sunghoon Moon (= M.) unternimmt innerhalb seiner Dissertation den anspruchsvollen Versuch, drei Autoren der kritischen Gesellschaftstheorie in einen Gesprächszusammenhang zu bringen und auf der Grundlage der unterschiedlichen theoretischen Ansätze ein integratives Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie zu entwerfen. Anspruchsvoll ist der Vermittlungsversuch nicht nur deshalb, weil die komplexen theoretischen Konzeptionen der Referenzautoren Michel Foucault (= F.), Axel Honneth (= Hon.) und Jürgen Habermas (= Hab.) nach einer präzisen Rekonstruktion verlangen; zudem beziehen sich die drei Autoren in ihren Ausführungen natürlich auch auf bestimmte Gewährsmänner, womit die Studie M.s in einem erweiterten Sinne auch einen nachmetaphysischen Vermittlungsversuch zwischen Friedrich Nietzsche, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Immanuel Kant unternimmt. Außerdem stellt sich der Vermittlungsversuch gegen die Idee, die theoretische Eigen-

ständigkeit der unterschiedlichen Projekte zu betonen und sie von den anderen abzugrenzen. Gerade die Theorieprojekte von Hon. und Hab. könnten, obwohl sie beide im Kontext der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule entworfen wurden und deshalb so etwas wie eine Familienähnlichkeit aufweisen sollten, scharf voneinander abgegrenzt und so profiliert werden. Die Arbeit steht im Grunde genommen in der steten Gefahr zu scheitern, wenn einer der drei Theorieansätze in seinen Fundamenten nachhaltig erschüttert wird oder sie sich als unversöhnliche Konzeptionen erweisen würden.

Aus diesem Grund wendet M. schon in der vorbereitenden Betrachtung in Kap. 1 (13–35) viel Energie dafür auf, F. gegen den expliziten Widerstand von Hon. und Hab. starkzumachen. Beide Frankfurter Denker erheben zahlreiche kritische Einwände gegen die normative Unklarheit in F.s Ansatz und unterstellen bisweilen, dass aus dessen Theoriearbeit gar keine normativ gehaltvolle Gesellschaftskritik entwickelt werden könnte (vgl. nur 44, 58, 110, 132, 142). Insofern macht der Untertitel der Studie neugierig, der einen Vermittlungsversuch verheißt. Da Hon. und Hab. sich einem rationalistischen Paradigma der Gesellschaftskritik verschrieben haben, gilt es für M., diesen rationalistischen Kern auch in F.s Arbeiten freizulegen. Der Kern seiner Untersuchung ist deshalb auch der zweite Teil der dreiteiligen Studie: eine Rekonstruktion des Gedankengebäudes des französischen Philosophen, die sich über insgesamt vier Kap. zieht (39–172). Dabei geht M. davon aus, dass es sich bei F.s Theorieentwurf zwar um ein einheitliches und normatives Projekt handelt, dass dieses aber letztlich unvollendet geblieben ist. Die Defizite seines Projekts gilt es mithilfe des Rekurses auf die theoretischen Ausführungen von Hon. und Hab. auszugleichen (Teil III, Kap. 6 und 7). Insofern geht M.s Umgang mit F.s Kritikmodell auch über eine bloße Rekonstruktion hinaus. Die kritischen Einwände bedenkt er bei seiner Darstellung bereits mit und versucht angesichts dieser Kritik eine Neuverortung des Ansatzes vorzunehmen, die F.s Vorhaben einer kritischen Ontologie der Gegenwart jenseits einer vernunftkritischen Philosophie ansiedelt. Die kritische Ontologie geht davon aus, dass unsere gegenwärtige Seinsstruktur das Produkt der gesellschaftlichen Herrschaft ist, dass die gesellschaftliche Macht eine bestimmte Lebensführung bzw. einen bestimmten Menschentyp hervorbringt. „Die Macht setzt eine wahrheitsspielerische Anerkennungsordnung in Gang, in der ein bestimmter Typ des Individuums mit dem Status der wahren Form der menschlichen Existenz ausgestattet wird und die anderen als falsch sanktioniert werden“ (56). Zugleich ist die gesellschaftliche Anerkennung und die damit einhergehende Ordnung die Bedingung der Möglichkeit, dass das Subjekt sozial überhaupt existieren kann. Ohne Anerkennung gibt es kein Subjekt. Doch auch wenn die Anerkennung in diesem Sinne für F. durchaus produktiv ist, so ist sie in F.s Verständnis zugleich repressiv. Der ursprüngliche Zustand des Menschen ist für F. nämlich der der Unbestimmtheit und absoluten Offenheit. Jede Unterordnung unter eine Anerkennungsordnung stiftet zwar Identität; aber zugleich geht mit ihr der ursprüngliche Zustand des Menschen verloren. Problematisch ist an dieser Konzeption, daß F. nicht erläutert, „wie er zu diesem Konzept des ursprünglichen Zustands des Menschen gelangt. Mir scheint, dass der ursprüngliche Zustand des Menschen einen kontra-faktischen Zustand darstellt. Er verweist nämlich nicht auf einen historischen Zustand, in dem man vor Entstehung der menschlichen Verhältnisse existiert. Vielmehr verweist er auf einen Naturzustand, der nur dann abgeleitet würde, wenn man das Leben des Individuums von allen menschlichen Verhältnissen völlig abstrahiert betrachten würde“ (68). Dieser kontra-faktische Zustand kann also gar nicht erreicht werden. Dennoch ist es dem Individuum möglich, sich gegenüber der gesellschaftlichen Anerkennungsordnung widerständig zu verhalten. Aber dieser Widerstand liegt nicht darin, dass es ein „Gegen-Wahrheitsspiel“ einführt, das einen anderen Standard des normalen Menschen als heute impliziert“ (76). Damit würde das Wahrheitsspiel in der Identitätsbildung des Individuums nicht durchbrochen, sondern es gäbe nur einen Machtwechsel zwischen verschiedenen Wahrheitsspielen. Der wahre Widerstand gegen die gesellschaftliche Anerkennungsordnung liegt in einer „Form der Subjektivität, die von den gesellschaftlichen Wahrheitsspielen von wahr und falsch überhaupt befreit ist“ (76). Damit würde das Individuum außerhalb einer wahrheitsspielerisch strukturierten Anerkennungsordnung stehen und seine Identität ausschließlich aus einer existenzästhetischen Seinsweise gewinnen.

Während der Darstellung des Vorhabens einer kritischen, aber unvollendeten Ontologie beschleicht den Leser oftmals das Gefühl, dass der Vermittlungsversuch M.s scheitern wird. So hält auch M. eine rationalistische Legitimierung einer Anerkennungsordnung im Sinne F.s nicht für möglich (vgl. besonders 106–119). Das wesentliche Problem liegt in der Totalität und Ausweglosigkeit der Kritik an der wahrheitsspielerischen Anerkennungsordnung. Die Kritik an der Anerkennungsordnung kann nicht ebenfalls auf eine Anerkennungsordnung zurückgreifen, weil sie gegen die totalisierende Kraft der gesellschaftlichen Macht aufbegehrt und sich deshalb einer Vorstellung der wahren Form der menschlichen Existenz verweigert. Trotzdem sieht M. die Möglichkeit, mit F. eine neue Form der Wahrheitspolitik zu entwerfen, die eine alternative Form der gesellschaftlichen Rationalität darstellt. Seines Erachtens „schließt Foucaults Kritikmodell das rationalistische nicht aus. Vielmehr ist es ein unvollendetes Modell, das sich zum rationalistischen Kritikmodell weiterentwickeln könnte, aber noch nicht entwickelt hat“ (119). Die Potenziale der Weiterentwicklung liegen für M. in dem rationalistischen Kern einer Ästhetik der Existenz (vgl. 136–158) und in einer Präzisierung des Anerkennungs-begriffs. Dessen Status bleibt bei F. unklar (vgl. 156, 170, 176), obwohl gerade in ihm das größte Vermittlungspotenzial zwischen F. und Hon. liegen soll. Die Ästhetik der Existenz ist laut M. nämlich nicht ausschließlich eine isolierte Selbstpraktik, sondern ein intersubjektives Geschehen (vgl. 135). Das Individuum bleibt in seiner Selbstpraktik auf die intersubjektive Anerkennung durch andere angewiesen. Doch wie kann eine Anerkennungs-szene gedacht werden, in der man sich ohne repressive Unterwerfung in souveräner Freiheit selbst formiert? Laut M. gibt es bei F. unvollendete theoretische Ansätze – die er nicht explizit belegt –, „das Anerkennungsverhältnis nicht nur als Bedingungen der Unterwerfung, sondern als Bedingungen der Freiheit zu fassen“ (161). Damit ergibt sich für M. der Ansatzpunkt eines Vermittlungsversuchs, in dem es darum gehen muss, „die allgemeine Rolle der gesellschaftlichen Anerkennung zu erschließen und damit die in der individuellen Souveränität begründeten Anerkennungsverhältnisse als normatives Ziel der gesellschaftlichen Emanzipation zu rechtfertigen“ (161). Es gilt die theoretische Leerstelle bei F. zu füllen, der die Anerkennungsordnungen kritisiert und zugleich die Angewiesenheit des Individuums auf Anerkennung akzeptiert, und damit nicht erläutert, „inwiefern die gesellschaftliche Anerkennung für das Individuum so wichtig ist, dass es sich der Anerkennungsordnung unterwirft, und warum die souveräne Selbstfindung immer noch auf gesellschaftliche Anerkennung angewiesen ist“ (170). Auf der Grundlage der Arbeiten von Hon. soll nun in einer Doppelbewegung ein Modell der kritischen Gesellschaftstheorie entwickelt werden, das F.s unvollendetes Projekt ergänzt und zu einer Vertiefung der Konzeption von Hon. beiträgt (vgl. 179). Folgt man den Ausführungen M.s, wird einerseits deutlich, dass F.s Kritik an den wahrheitsspielerisch strukturierten Anerkennungsordnungen zwar gerechtfertigt ist, dass aber andererseits seine anerkennungstheoretisch zu lesende Alternative der ästhetischen Selbstformierung theoretisch nur unzureichend entwickelt ist, weil sich F. „niemals mit der Rolle der sozialen Anerkennung beschäftigt“ (176) hat.

Der Versuch einer anerkennungstheoretischen Ergänzung der theoretischen Ausführungen F.s ist ein weiterer Beleg dafür, dass es sich bei der Anerkennungstheorie Hon.s um einen der gegenwärtig prominentesten Entwürfe der Sozialphilosophie handelt. Allerdings nähert sich M. dieser Konzeption nicht affirmativ, sondern versucht sie im Lichte seiner eigenen F.-Rezeption zu kritisieren, weil dessen unvollendetes Projekt einer kritischen Gesellschaftstheorie „zur Vertiefung von Honneths kritischer Gesellschaftstheorie beitragen“ (179) könnte. Kritisch äußert sich M. insbesondere zu Hon.s affirmativem Verständnis des Anerkennungs-begriffs. Er unterstellt diesem, einer idealisierten Vorstellung von Anerkennungsordnungen aufzusitzen, die die Idee einer Unterwerfung bzw. Repression gar nicht aufkommen lässt. Doch angesichts der Forschungen F.s bleibt der Anerkennungs-begriff für M. doppeldeutig: Zwar sind die Individuen in ihrer Identitätsentwicklung auf Anerkennung angewiesen und leiden in der Moderne mitunter an einer Unbestimmtheit; doch zugleich kann die soziale Anerkennung auch ein „Leiden an Bestimmtheit“ (181) produzieren. M.s Anliegen ist es deshalb, mit der Hilfe von F.s Konzept der Ästhetik der Existenz eine Anerkennungstheorie zu entwerfen, „die den Kern beider Richtungen, nämlich gesellschaftlich anerkannte Lebensführung

und reflexive Selbstfindung, in sich aufnehmen und Abwehrkräfte gegen die pathologischen Folgen der pluralistischen Gesellschaft mobilisieren kann, ohne Rückfall in Zwänge der Bestimmtheit“ (182; vgl. auch 202). Auch bei Hon.s Anerkennungstheoretischen Ausführungen ist noch nicht abschließend deutlich geworden, wie zwischen richtigen und falschen Anerkennungshandlungen unterschieden werden kann. M. schält diesbezüglich die Idee eines sozialisationstheoretisch modifizierten gemäßigten Realismus heraus, mit dem Hon. die Anerkennungsvollzüge moralisch beurteilen will (vgl. 196–202). Gegenüber Hon.s Anerkennungstheoretischer Konzeption will M. einen etwas anderen Weg einschlagen. Zum einen macht er sich für eine attribuierende Lesart der Anerkennungshandlung stark und will dieses mit dem wahrnehmenden Moment der Anerkennung kombinieren (vgl. 211, 218). Deshalb verwendet er sich zum anderen für das sozialdynamische Konzept von George Herbert Mead, das Hon. entgegen seiner ersten Intuitionen mittlerweile aufgegeben hat (vgl. 215). Für M. bringt gerade die attribuierenden Lesart den Vorteil mit sich, dass sie sich mit der Idee einer Ästhetik der Existenz verknüpfen lässt und aufgrund der kreativen Neuzuschreibung sozialer Anerkennung jenseits bislang bestehender Wertvorstellungen ein repressives Leiden an Bestimmtheit vermeidet. Für M. scheint es ausgemacht zu sein, dass Hon. die Idee des dynamischen Kampfes um Anerkennung stärker betonen müsste, diesen Kampf um Anerkennung aber durch das Wahrnehmungsmodell lahmgelegt hat. Für ihn „zielt der Kampf gegen die Begrenztheit der sozialen Anerkennung nicht auf ihre Abschaffung überhaupt, sondern auf ihre Erweiterung ab“ (233–234). Mit seiner Kommentierung der Anerkennungstheorie Hon.s zeigt M. interessante Interpretationspfade dieses Ansatzes auf. Letztlich nimmt M. aber keine Vertiefung des Ansatzes vor, sondern eine korrigierende Umdeutung. Mit seiner Lesart konterkariert er in gewisser Weise Hon.s Bemühungen, eine kritische Gesellschaftstheorie mit anthropologischem Hintergrund zu entwerfen, die bestimmte Anerkennungshandlungen als pathologisch bzw. anormal ausweisen will.

Mit dem abschließenden Kap. 7 (247–301) überfrachtet M. nun seine Untersuchung und überstrapaziert den Leser seiner sonst kreativen Arbeit. In diesem Kap. will M. entfalten, „dass das in der kommunikativen Rationalität implizierte Konzept der gesellschaftlichen Gerechtigkeit einen angemessenen Ansatz bietet, mit dem man diejenige Form der Gesellschaft konzipieren kann, die die individuelle Freiheit zur Selbstorganisation garantiert, und Foucaults Konzept der individuellen Freiheit deutlich macht, welche Form der individuellen Freiheit von der gerechten Gesellschaft garantiert werden soll“ (251). Aber nicht nur zwischen F. und Hab., sondern auch zwischen Hon. und Hab. müsste ein Vermittlungsversuch vorgenommen werden. Stattdessen unterstellt M., dass zwischen den beiden Frankfurter Denkern eine große Übereinstimmung vorliegt. M. deutet Hab. sehr stark aus der Perspektive Hon.s., bspw. wenn einer Diskursethik bereits ein implizites Gerechtigkeitskonzept unterstellt wird (vgl. 248). Diese Lesart glättet theoretische Dissonanzen zwischen Hab. und Hon. und macht den kommunikationstheoretischen Ansatz so für eine Anerkennungstheorie anschlussfähig. Doch damit verdunkelt M. letztlich die theoretische Eigenständigkeit der Anerkennungstheoretischen Konzeption Hon.s und seine Differenz zu einem kommunikationstheoretischen Entwurf. Damit steht der Vermittlungsversuch von Hab. und F. unvermittelt neben dem Vermittlungsversuch zwischen F. und Hon. Vielleicht lässt M. seine Ausführungen auch deshalb nicht in ein abschließendes Fazit münden. Dennoch ist seine kenntnisreiche Studie zu den Arbeiten zum Anerkennungsbegriff hervorzuheben, ist sie doch insgesamt durch eine große Vertrautheit und einen souveränen Umgang mit ihrem Gegenstand gekennzeichnet.

A. BOHMEYER

VALLANT, CHRISTOPH, *Hybride, Klone und Chimären. Zur Transzendierung der Körper-, Art-, und Gattungsgrenzen*. Ein Buch über den Menschen hinaus. Würzburg: Königshausen und Neumann 2008. 157 S., ISBN 978-3-8260-3764-1.

„Im Menschen sind Schöpfer und Schöpfer vereint“ (F. Nietzsche) – dieser Anfang des der Arbeit vorangestellten Mottos bringt die Thematik der Untersuchung gelungen zum Ausdruck: Weil der Mensch sich selbst neu schaffen kann, werden die alten Kör-