

THOMAS BEDORF/ANDREAS GELHARD (HRSG.)

Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert

Ein Autorenhandbuch

2. Auflage

WBG 
Wissen verbindet

Thomas Bedorf / Andreas Gelhard (Hrsg.)



Die deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert

Ein Autorenhandbuch

2. Auflage

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

2., überarbeitete und korrigierte Auflage
© 2015 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder
der WBG ermöglicht.
Lektorat: Horst H. Walter, Heidelberg
Satz: Janß GmbH, Pfungstadt
Einbandgestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26635-7

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-74024-6

eBook (epub): 978-3-534-74025-3

Inhalt

Vorwort	6
Hinweise zum Gebrauch	8
Autorenverzeichnis	9
Artikel	11
Literaturverzeichnis	320
Personenregister	389
Sachregister	396
Artikelverzeichnis	402

Vorwort

Die deutschsprachige Philosophie umfasst keinen feststehenden wissenschaftlichen Kanon und lässt sich noch weniger mit einer „deutschen“ Philosophie in irgendeinem politischen oder geographischen Sinne identifizieren. Sie ist Produkt zahlreicher sprachlicher, gedanklicher und kultureller Übersetzungsleistungen, die schon Hegel für die Zeit um 1800 verzeichnet, wenn er in seinen *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* bemerkt: „Hume und Rousseau sind die beiden Ausgangspunkte der deutschen Philosophie“ (Hegel 1816, 311). Dieser Vollzug der Philosophie im gedanklichen Grenzverkehr, den Hegel noch exemplarisch mit einem Verweis auf Kants bevorzugte Lektüre einfangen konnte, hat sich im 20. Jahrhundert noch einmal beträchtlich intensiviert. Der Österreicher Wittgenstein wirkte maßgeblich von Cambridge aus, bevor ihn die deutschsprachige Philosophie entdeckte; Husserl und Heidegger haben in Frankreich eine weit lebhaftere Rezeption erfahren als in Deutschland; und die zumindest nominell auf deutschem Boden verankerte „Frankfurter Schule“ stützt sich maßgeblich auf Texte, die Horkheimer und Adorno im amerikanischen Exil verfassten.

Dennoch hat es nach wie vor seinen guten pragmatischen Sinn, die „deutsche“ von der „französischen“ und anderen nationalsprachlichen Philosophien zu unterscheiden. Denn niemand wird bestreiten, dass sich im deutschen, französischen und angelsächsischen Sprachraum sehr unterschiedliche Denk- und Arbeitsstile herausgebildet haben, die sich nicht bruchlos ineinander übersetzen lassen. Der Einbau einiger Schriften Freges und Wittgensteins in die Analytische Philosophie angelsächsischer Prägung ging mit ebenso zahlreichen Verschiebungen und Anpassungsmaßnahmen einher wie die spätere Installation der Analytischen Philosophie an zahlreichen deutschsprachigen Universitäten. Nicht weniger pointiert fallen die Übersetzungen und Rückübersetzungen im deutsch-französischen Grenzverkehr aus, wenn Husserls Phänomenologie mit einem deutlichen alteritäts- und differenztheoretischen Akzent aus Frankreich zurückkehrt oder Heideggers Destruktion der abendländischen Metaphysik als Dekonstruktion international Karriere macht.

Wir halten es daher nach wie vor für eine pragmatisch gut begründete Entscheidung, das Feld nach Sprachräumen aufzuteilen und dem Handbuch der französischen Philosophie im 20. Jahrhundert (Bedorf, Röttgers 2009) eines zur deutschen Philosophie an die Seite zu stellen. Dabei folgt auch dieser Band der Direktive, das denkerische Profil einzelner Autorinnen und Autoren hervortreten zu lassen und auf eine übergreifende Einordnung in Schulen und Strömungen zu verzichten. Eine solche Darstellung, wie sie sich etwa in den von Anton Hügli und Poul Lübcke herausgegebenen Bänden zur *Philosophie im 20. Jahrhundert* findet (Hügli, Lübcke 1992), bietet zweifellos Vorteile in der didaktischen Aufbereitung des Feldes. Sie muss sich aber im Rahmen ihres historischen Schemas stark auf „maßgebliche“ Autoren und Schulengründer konzentrieren und steht dann

häufig vor dem Problem, dass sich gerade diese prägenden Figuren am wenigsten in Schulen und Strömungen einordnen lassen. Wittgenstein war kein Vertreter der Analytischen Philosophie, Heidegger weder Phänomenologe noch Existenzphilosoph und die Frankfurter Schule unterhält ein ausgesprochen gespanntes Verhältnis zu Adorno als einem ihrer Gründerväter.

Das vorliegende Autorenhandbuch setzt daher auf eine möglichst breite Darstellung, die auf Einträge zu Schulen und Strömungen zugunsten einer größeren interpretatorischen Pluralität verzichtet. Dabei geht sie autorenzentriert vor, beschränkt sich aber nicht auf wenige prägende Figuren wie die von Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen herausgegebene Klassiker-Darstellung (Nida-Rümelin, Özmen 2007). Darüber hinaus werden nicht nur Philosophinnen und Philosophen im engeren Sinne verzeichnet, sondern auch Beiträge der Nachbarwissenschaften, soweit sie für die philosophische Theoriebildung von Bedeutung sind. Der Schwerpunkt der einzelnen Einträge liegt dabei klar auf der Darstellung von Genese und Struktur des Werkes des jeweiligen Autors; biographische Informationen bleiben auf ein Minimum reduziert und kommen nur dort ausführlicher zur Sprache, wo sie zum Verständnis des Werkes nötig sind. In der Auswahl der Einträge wird manche Grenzziehung zu anderen Wissenschaften oder zu anderen Jahrhunderten diskutabel erscheinen, manchen Eintrag wird man unvermeidlich vermissen. Die Triftigkeit der Entscheidungen im Einzelfall zu beurteilen überlassen wir den Leserinnen und Lesern.

Zu danken haben die Herausgeber in erster Linie den Autorinnen und Autoren, die konstruktiv an den einzelnen editorischen Etappen mitgearbeitet haben, der Lektorin der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Carolin Köhne, für die produktive Begleitung des Projekts, sowie den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Hagen und Darmstadt: Steffen Herrmann hat umsichtig und nachdrücklich die Redaktionsarbeit mitorganisiert und -gestaltet und so der Arbeit am Handbuch in ihrer letzten Phase einen zusätzlichen Schub an Effektivität verliehen; Dennis Clausen, Selin Gerlek, Christoph Manfred Müller und Viola Zenzen haben sich mit großer Sensibilität für die sprachliche Darstellung und mit unermüdlicher Strenge gegenüber der bibliographischen Korrektheit durch die Artikel gearbeitet; Christoph Düchting hat nicht nur die Autorenkorrespondenz übernommen, sondern auch sonst alles getan, um den Herausgebern Nötiges, aber Lästiges vom Hals zu halten (alle Hagen). Stefan Gücklhorn (Darmstadt) hat die wichtige und aufmerksamkeitszehrende Aufgabe der Registererstellung übernommen. Ihnen allen sind die Herausgeber zutiefst zu Dank verpflichtet, da zwei ein solches Unterfangen zwar ins Auge fassen, aber keinesfalls allein zum guten Ende bringen können.

Hinweise zum Gebrauch

Einer kurzen biographischen Notiz folgt jeweils eine Darstellung der wesentlichen Beiträge des Autors zur Theoriebildung. Das theoretische Umfeld und wichtige Einflüsse werden ebenso zur Sprache gebracht wie die entscheidenden Etappen des Werks und Debatten darüber. Jedem Artikel folgt eine Kurzbibliographie, die empfehlenswerte Lektüre zum Einstieg sowie einführende Sekundärliteratur nennt. Hinzu kommen, wo dies sinnvoll ist, Hilfsmittel wie Bibliographien, Handbücher und spezialisierte Zeitschriften sowie Hinweise auf dauerhaft eingerichtete Webseiten. Das Handbuch wird beschlossen vom Literaturverzeichnis sowie von einem Personen- und einem Sachregister und dem Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.

Aus Gründen der Nutzerfreundlichkeit wurde eine ungewohnte Konvention für die bibliographische Nachweise gewählt. Die Siglen aus Name und Jahr nennen jeweils das Ersterscheinungsjahr der Publikation, die im Literaturverzeichnis nachgewiesen wird. Auf die Nennung mehrerer Jahreszahlen, wo dies bibliographisch angezeigt wäre, wird aus Gründen der Übersichtlichkeit verzichtet. Die der Sigle folgende Seitenangabe hingegen bezieht sich stets auf die neueste greifbare Ausgabe bzw. die Werkausgabe (soweit sie vorliegt). Nur diese zitierte bzw. verwendete Ausgabe wird im Literaturverzeichnis aufgeführt. Bei Ersterscheinung selbständig publizierte Werke werden auch dann kursiv dargestellt, wenn sie nach einer heute greifbaren Sammelpublikation zitiert werden. Mit der gewählten Konvention erhält die Leserin und der Leser sowohl eine Information zur Einordnung in den historischen Entstehungskontext als auch eine Hilfestellung zum Auffinden der heute greifbaren Ausgaben.

Autorenverzeichnis

- Acham, Karl (*Topitsch, Ernst*)
- Bast, Rainer A. (*Rickert, Heinrich*)
- Baumgartner, Wilhelm (*Brentano, Franz*)
- Beckmann-Zöller, Beate (*Stein, Edith*)
- Bedorf, Thomas (*Waldenfels, Bernhard*)
- Bermes, Christian (*Scheler, Max*)
- Bonnemann, Jens (*Buber, Martin*)
- Brune, Jens Peter (*Jonas, Hans*)
- Buddeberg, Eva (*Apel, Karl-Otto*)
- Busch, Eberhard (*Barth, Karl*)
- Christ, Julia (*Adorno, Theodor W.*)
- Dannemann, Rüdiger (*Lukács, Georg*)
- Deuber-Mankovsky, Astrid (*Cohen, Hermann*)
- Dietzsch, Steffen (*Seidel, Helmut*)
- Drieschner, Michael (*Weizsäcker, Carl Friedrich v.*)
- Eichener, Volker (*Elias, Norbert*)
- Ellmers, Sven (*Korsch, Karl*)
- Fechner, Rolf (*Tönnies, Ferdinand*)
- Gabriel, Gottfried (*Frege, Gottlob*)
- Gadenne, Volker (*Albert, Hans; Schlick, Moritz*)
- Gantner, Gösta (*Bloch, Ernst*)
- Gasser, Reinhard (*Freud, Sigmund*)
- Gelhard, Andreas (*Bühler, Karl; Waldenfels, Bernhard*)
- Görtz, Heinz-Jürgen (*Rosenzweig, Franz*)
- Grondin, Jean (*Gadamer, Hans-Georg*)
- Hand, Annika (*Scheler, Max*)
- Heidenreich, Felix (*Blumenberg, Hans*)
- Heit, Helmut (*Feyerabend, Paul Karl*)
- Hetzel, Andreas (*Spengler, Oswald*)
- Hetzel, Mechthild (*Marcuse, Herbert*)
- Hiebaum, Christian (*Kelsen, Hans*)
- Holzhey-Kunz, Alice (*Binswanger, Ludwig*)
- Horster, Detlef (*Habermas, Jürgen*)
- Jegelka, Norbert (*Natorp, Paul Gerhard*)
- Joisten, Karen (*Schapp, Wilhelm*)
- Kauffmann, Clemens (*Strauss, Leo*)
- Kertscher, Jens (*Tugendhat, Ernst*)
- Keuth, Herbert (*Popper, Karl*)
- Kruse-Ebeling, Ute (*Spaemann, Robert*)
- Kühne-Bertram, Gudrun (*Bollnow, Otto*)
- Lange, Ernst Michael (*Wittgenstein, Ludwig*)
- Lessing, Hans-Ulrich (*Dilthey, Wilhelm*)
- Lichtblau, Klaus (*Simmel, Georg*)
- Liebsch, Burkhard (*Löwith, Karl*)
- Liessmann, Konrad Paul (*Anders, Günther*)
- Loidolt, Sophie (*Reinach, Adolf*)
- Maaßen, Jens (*Taubes, Jacob*)
- Meyer, Regina (*Vaihinger, Hans*)
- Meyer-Drawe, Käte (*Lipps, Hans*)
- Morgenstern, Martin (*Hartmann, Nicolai*)
- Moulines, Carlos Ulises (*Carnap, Rudolf; Reichenbach, Hans*)
- Necker, Gerold (*Scholem, Gershom*)
- Nemeth, Elisabeth (*Neurath, Otto*)
- Neumann, Ulfrid (*Radbruch, Gustav*)
- Novotný, Karel (*Landgrebe, Ludwig*)
- Prokop, Siegfried (*Harich, Wolfgang*)
- Rauh, Hans-Christoph (*Buhr, Manfred; Hahn, Erich; Ruben, Peter*)
- Recki, Birgit (*Cassirer, Ernst*)
- Rehberg, Karl-Siegbert (*Gehlen, Arnold; Sohn-Rethel, Alfred*)
- Rolf, Thomas (*Klages, Ludwig*)

- Saar, Martin (*Weber, Max*)
Saborowski, Maxine (*Conrad-Martius, Hedwig*)
Salamun, Kurt (*Jaspers, Karl*)
Sattler, Jochen (*Becker, Oskar*)
Scheit, Gerhard (*Améry, Jean*)
Schmid Noerr, Gunzelin (*Fromm, Erich*)
Scholtz, Gunter (*Ritter, Joachim*)
Schües, Christina (*Arendt, Hannah*)
Schumacher, Bernard N. (*Pieper, Josef*)
Schürmann, Volker (*König, Josef; Misch, Georg; Plessner, Helmuth*)
Schüßler, Werner (*Tillich, Paul*)
Sebald, Gerd (*Schütz, Alfred*)
Sigwart, Hans-Jörg (*Voegelin, Eric*)
Skrandies, Timo (*Benjamin, Walter*)
Stiegler, Bernd (*Kracauer, Siegfried*)
- Tengelyi, Laszlo † (*Husserl, Edmund*)
Trawny, Peter (*Heidegger, Martin*)
Tremmel, Frank (*Rothacker, Erich*)
- Van Kerckhoven, Guy (*Fink, Eugen*)
Vetter, Helmuth (*Bultmann, Rudolf*)
Voigt, Rüdiger (*Schmitt, Carl*)
Vorholt, Udo (*Nelson, Leonhard*)
- Weiß, Ulrich (*Dingler, Hugo*)
Werber, Niels (*Luhmann, Niklas*)
Wesche, Tilo (*Theunissen, Michael*)
Wetz, Franz-Josef (*Marquard, Odo*)
Wille, Matthias (*Kamlah, Wilhelm*)
- Yildiz, Ersin (*Horkheimer, Max*)
- Zimmer, Jörg (*Holz, Hans Heinz*)

Adorno, Theodor Wiesengrund

Geboren 1903 in Frankfurt am Main, gestorben 1969 in Visp (Wallis/Schweiz). Studium, Promotion und Habilitation in Frankfurt an der Goethe-Universität. Seit 1931 Mitglied des Frankfurter Instituts für Sozialforschung (IfS), ab 1951 dessen geschäftsführender Kodirektor. Ab 1933 im Exil, zunächst in Oxford, dann in New York und Los Angeles. 1949 Rückkehr nach Frankfurt. Ab diesem Zeitpunkt Extraordinarius an der Frankfurter Universität. Ebendort erhält er erst 1956 einen ordentlichen Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie.

Adorno, der als Mitbegründer der sogenannten Frankfurter Schule (Kritische Theorie) und zu seinen Lebzeiten als deren bedeutendster theoretischer Vertreter gilt, ist neben Martin Heidegger der maßgebende deutsche Philosoph der Nachkriegszeit. Sein Einfluss auf die intellektuelle Landschaft Deutschlands nach 1945 ist einerseits seiner schriftstellerischen Produktivität zu verdanken, andererseits seinen Stellungnahmen zur politischen und gesellschaftlichen Aktualität, die er in komplexer Weise nicht nur philosophisch durchleuchtet (Adorno 1955, 1963, 1969, 1972). Dies macht Adorno in den 1950er und 1960er Jahren auch öffentlich zur herausragenden Figur des kritischen Intellektuellen. Im Rahmen der Studentenrevolten der 1960er Jahre wird er zum Zentrum der Polemik: Zu wenig engagiert in den Augen der Studenten (Wiggershaus 1986, 687 f.), galt er der von diesen angegriffenen bürgerlichen Gesellschaft als theoretischer Brandstifter (ebd., 704). Der Konflikt zwischen Adorno und der Studentenschaft eskalierte, als die Studenten 1969 das IfS besetzten, das Adorno nach heftigen Debatten mit den Studenten schlussendlich von der Polizei räumen ließ. Bis heute hängt seiner „kritischen Theorie der Gesellschaft“ der Ruf der Praxisferne an. Adorno selbst wendet sich gegen diesen Einwand, indem er die Theorie in der ihr möglichen Selbstgenügsamkeit der zur Integration verurteilten „Pseudo-Aktivität“ entgegensetzt (Adorno 1969c) und auf dem praktischen Charakter der Theorie besteht (Adorno 1969a, 402).

Frankfurt/Wien 1921–1933: Die Aktualität der Philosophie – Adorno wird anfänglich von seinem Doktorvater Hans Cornelius zur Beschäftigung mit dem Neukantianismus angeregt; er gibt diese sich rein im Rahmen der philosophischen Reflexion bewegende Beschäftigung mit Fragen der Erkenntnistheorie jedoch rasch auf. Auf Adorno ist sein eigenes Diktum über Benjamin anzuwenden: Er gehört zu einer Generation, „die gegen Idealismus und Erkenntnistheorie aufbegehrte, nach den ‚Sachen selbst‘ anstatt deren gedanklichem Abguß verlangte“ (Adorno 1950, 240). Nichtsdestoweniger bleiben erkenntnistheoretische Überlegungen im Gesamtwerk Adornos zentral: Gesellschaftskritik ist für Adorno immer zugleich Erkenntniskritik, insofern die Formen der Erkenntnis, bis in die logische Struktur des Denkens hinein, Ausdruck der praktischen gesellschaftlichen Verhältnisse sind (Adorno 1963a, 265). Jedoch genügen weder seine Dissertation zu Husserl (Adorno 1924) noch seine erste, schließlich zurückgezogene Habilitationsschrift zu Freud (Adorno 1927) dem selbstgesetzten Anspruch Adornos (Tiedemann 1997, 381). In beiden Fällen verfehlt die philosophische Arbeit die „Sachen selbst“, weil sie versäumt, die objektive Vermittlung der von ihr verwendeten subjektiven Erkenntniskategorien zu reflektieren. Erst in der zweiten Habilitationsschrift mit dem

Titel *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* (Adorno 1931a) gelingt es Adorno, eine eigenständige erkenntnistheoretische Position zu entwickeln: Eine philosophische Rekonstruktion der objektiven Wirklichkeit, also ein begrifflicher Zugang zu den „Sachen selbst“, ist nur möglich, wenn Philosophie mehr leistet als die reine Wiederholung der selbst immer schon begrifflich gefassten und logisch strukturierten Welt (Positivismus); insofern ist sie immer auch Konstruktion. Sie darf aber als Konstruktion weder behaupten, das Bestehende sei in durchsichtiger Weise sinnvoll strukturiert (idealistische Position), noch gar existentiell Sinn stiften wollen (Adorno 1931, 334).

Diese dreifache Wendung gegen Positivismus, Idealismus (auch in seiner phänomenologischen Variante) und Existentialphilosophie ist nach Adorno im spezifischen Charakter seiner Zeit begründet. Der geschichtliche Charakter der – in den Worten Husserls – „Sachen selbst“ verlangt die Verankerung der Philosophie in ihrer jeweiligen Gegenwart. Adorno verortet sich, wie er es in seiner Antrittsvorlesung (Adorno 1931) programmatisch verkündet, auf der Seite einer „aktuellen“ Philosophie. Die erkenntnistheoretisch zweiseitige Position zwischen Rekonstruktion und Konstruktion resultiert daraus, dass eine Philosophie, die „ihre Zeit in Gedanken fasst“, sich *heute* dem nicht gegenüber verschließen darf, dass sich die Welt dem naiven Bewusstsein in Trümmern darbietet (ebd., 325). Weder sind Welt und Geschichte im emphatischen Sinne „sinnvoll“ noch ist der Bedeutungszusammenhang des Ganzen unmittelbar lesbar.

Angesichts des Fragmentierten muss die Philosophie die objektiven Bedeutungszusammenhänge der Welt erst konstruieren. Philosophische Konstruktion, deren Nähe zur musikalischen Komposition sichtbar ist und sich, laut Adorno, an deren Ansprüchen messen lassen muss, ist „Deutung“ eines objektiv sinnlos gewordenen Ganzen (Adorno 1931, 335). Sie muss die „singulären und versprengten Elemente“ (ebd.) der Wirklichkeit so anordnen, dass Objektivität verständlich wird. „Subjektiv hervorgebracht, sind diese [die Kompositionen] gelungen allein, wo die subjektive Produktion in ihnen untergeht. Der Zusammenhang, den sie stiftet – eben die ‚Konstellation‘ –, wird lesbar als Zeichen der Objektivität: des geistigen Gehalts.“ (Adorno 1966, 167) Erst die theoretische Deutung erlaubt es den Subjekten zur Wirklichkeit Stellung zu nehmen: Zum sinnlos Vereinzelten – dem unverständlichen Ereignis, das über die Menschen hereinbricht – können sie keine Stellung beziehen.

Oxford 1933–1938: Metakritik der Erkenntnistheorie und die Warenform – Adorno setzte seine erkenntnistheoretischen Studien während seines Exils in Oxford mit einer zweiten Arbeit zu Husserl fort. Die vollständig erst 1956 unter dem Titel *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (Adorno 1956) herausgegebene Arbeit konzentriert sich auf die Frage nach der Herkunft der transsubjektiv gültigen Erkenntniskategorien. Husserl wird nun einer radikalen Kritik unterzogen; zwischen Adornos Dissertation zu Husserl (Adorno 1924) und dieser Arbeit lag im Wesentlichen die Lektüre von Marx und Hegel, namentlich die *Phänomenologie des Geistes* und die *Wissenschaft der Logik* des Letzteren. Adorno beschäftigte sich erneut mit Husserl, um zu zeigen, dass auch dessen Versuch, „in den Sachen selbst“ zu sein, sich nur deshalb vor einem Relativismus bewahren kann, weil er die Gültigkeit der Erkenntniskategorien letztlich doch wieder aus der Analyse der transzendentalen Bewusstseinsakte gewinnt und somit, gegen allen Anschein, idealistische Bewusstseinsphilosophie betreiben muss, wenn er von den „Sachen selbst“ sprechen

möchte. Adorno stört sich dabei weniger an der phänomenologischen Methode – den Zugang zur objektiven Verfasstheit der „Sache selbst“ durch die selbstreflexive Wendung des Subjekts auf seine eigene, geschichtlich und sozial vermittelte und automatisierte Konstitutionsleistung zu gewinnen – als daran, dass diese Konstitutionsleistung in einem letzten Schritt hypostasiert wird: da das Gegebene nicht als Resultat menschlichen Handelns vernünftig begriffen wird, sondern als fester Gegenstand der synthetischen Denkleistung gegenübergestellt (Adorno 1956, 138); die Absolutheit der egologischen Wesenheiten Husserls ergibt sich mit Notwendigkeit aus der Auffassung des Gegebenen als Festem. Insofern kommt in dieser Arbeit die Verbindung von Erkenntniskritik und Gesellschaftskritik zum ersten Mal vollständig zur Geltung: Husserls Auffassung der „Sachen selbst“ als fest gegebener Dinge entspricht dem Denken einer Gesellschaft, in der die gegenständliche Welt vollständig Warenform angenommen hat und so den Subjekten zur Verfügung steht.

Adornos materiale Arbeiten zu dieser Zeit beschäftigen sich mit musikalischen Problemen. Auch in diesem Bereich ist die Frage nach dem Einfluss der warenförmigen Welt auf die Erkenntnisfähigkeiten und Erfahrungsmöglichkeiten der Subjekte zentral. Adornos erster größerer Artikel zum modernen Kulturbetrieb „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens“ (Adorno 1938), dessen Grundintention zur Kulturindustriethese der *Dialektik der Aufklärung* (Horkheimer, Adorno 1947, 144–196) führen wird, konzentriert sich auf die Wandlungen im Bereich der kulturellen Erfahrung der modernen Subjekte. Adornos zentrale These lautet, dass die Warenförmigkeit der Kulturprodukte auf der Seite der Subjekte, die zu Konsumenten degradiert werden, dazu führt, dass diese selbst Kulturelles nur noch in der Form subsumptionslogischer Kategorien, die ebenso konsumiert werden, wahrnehmen können. Adornos Problem mit der Kulturindustrie besteht nicht darin, dass sie Inhalte verkürzt darstellen würde und durch das, was sie „sagt“, die „Massen verdummt“, sondern in den durch sie provozierten Erkenntnisleistungen: Die sich dinghaft – und dadurch zusammenhangslos – anbietenden kulturellen Produkte sorgen für ein „reflektorisches Verhalten“ (Adorno, Benjamin, 1994, 415) auf Seiten der Subjekte. Adorno übernimmt mit dem Begriff des „reflektorischen Verhaltens“ Benjamins Theorie des Chocks, wendet sie aber negativ: Die durch die modernen Medien in chockhafte Einzelmomente zerlegte Kultur fördert nicht revolutionäre Impulse, sondern zerstört die Kontinuität des Bewusstseins. Wahrgenommen werden an den Werken nur noch Partialmomente (Adorno 1938, 17), und zwar jene, die im gesellschaftlichen Austausch in der Folge als „Schablonen des Anerkannten“ (ebd., 18), sozusagen als Kennmarken der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, verwertbar sind. Die Auseinandersetzung mit dem Kunstwerk wird durch die Warenförmigkeit der kulturellen Produkte selbst verhindert und die gesellschaftlich vermittelten Erkenntniskategorien sehen sich so vor der Gefahr geschützt, durch die Begegnung mit Neuem in Krisen zu geraten. Reflektorisch (d. h. widerspiegelnd) nennt Adorno das Verhalten der Subjekte, weil ihnen, durch ein selbst die grundlegende Kategorie des Bestehenden – d. h. die Warenform – wiederholendes Werk, diese Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit Neuem genommen wird. Adorno wird diese These in der „Theorie der Halbbildung“ ausarbeiten (Adorno 1959).

New York/Los Angeles 1938–1949: Empirische Sozialforschung und Dialektik der Aufklärung – Die Arbeit über die moderne Kultur setzt Adorno im Rahmen des von Paul

Lazarsfeld geleiteten *Princeton Radio Resarch Project* in New York fort. Laut Adorno selbst hat er erst dort Kontakt mit der empirischen Sozialforschung seiner Zeit bekommen (Adorno 1969b, 738). Er weitet in diesem Zusammenhang seine bis dahin philosophieintern motivierten erkenntnistheoretischen Reflexionen auf den Bereich der Methodologie der Sozialwissenschaften aus: Während die Methodologie Lazarsfelds darauf zielt, vor allem Parameter wie „Hörergeschmack“ (Horkheimer 1985, 471) zu erfassen, mit dem Ziel, den Auftraggebern der Studie möglichst umfangreiche Informationen zur „Verbesserung“ ihres Programms zu Verfügung zu stellen, geht es Adorno darum, die konkrete Veränderung des Hörens, die durch das Medium Radio hervorgebracht wird, zu verstehen: Nicht um eine Analyse angeblich spontaner subjektiver Reaktionsformen geht es, sondern um die Analyse der objektiven Ausdrucksgestalt der Kultur und der aus ihr folgenden Interaktionsmöglichkeiten zwischen Subjekt und Kultur und Reaktionsmöglichkeiten der Subjekte (Adorno 2006). Die Verbindung zu Adornos frühen erkenntnistheoretischen Überlegungen ist deutlich: Wiederum kann es nicht darum gehen, sich mit dem scheinbar Fragmentierten, den Reaktionsweisen von Individuen, zufrieden zu geben, sondern es geht darum, den materialen Zusammenhang zu rekonstruieren, der diese Reaktionsweisen – zentrale Momente der Erkenntnis – erklären kann (Adorno 1969b, 710).

Das von Adorno somit schon sehr früh formulierte Misstrauen gegenüber den „positivistischen“ Einzelwissenschaften (das im sogenannten Positivismusstreit einen prominenten Ausdruck erlangte – siehe Adorno u. a. 1969), die mit unreflektierten Begriffen wie „subjektiver Spontaneität“ hantieren, wird – obwohl Horkheimer lange Zeit im Namen einer kritischen Theorie, die sich auf die gesellschaftliche Wirklichkeit bezieht, dagegen ankämpft (Horkheimer 1985, 473 f.) – von beiden ausdrücklich in der *Dialektik der Aufklärung* formuliert: „Hatten wir auch seit vielen Jahren bemerkt, daß im modernen Wissenschaftsbetrieb die großen Erfindungen mit wachsendem Zerfall theoretischer Bildung bezahlt werden, so glaubten wir immerhin dem Betrieb so weit folgen zu dürfen, daß sich unsere Leistung vornehmlich auf Kritik oder Fortführung fachlicher Lehren beschränkte [...]. Die Fragmente, die wir hier vereinigt haben, zeigen jedoch, daß wir jenes Vertrauen aufgeben mußten.“ (Horkheimer, Adorno 1947, 16) Die zentrale These des Buches, der Umschlag von Aufklärung in Mythologie, erklärt sich nur ausgehend von der Beschäftigung mit dem Vektor der Aufklärung schlechthin, den neuzeitlichen Wissenschaften. Deren Resultate und ihre Darstellung werden zum Mythos, weil sie das Sosein der Wirklichkeit unreflektiert wiedergeben und dadurch befestigen. Der Glaube an die Ewigkeit des Bestehenden wird somit von den Wissenschaften selbst untermauert, gegen ihren eigenen Anspruch als aufklärerische Wissenschaften, vom Glauben an eine wie immer geartete überzeitliche Ordnung zu befreien. Diesem Verhalten der Wissenschaften setzen Adorno und Horkheimer das Programm einer „Selbstbesinnung der Aufklärung“ entgegen (ebd., 20): Sie müsse sich darauf besinnen, dass das *sapere aude* Mut zur „Erfahrung“ bedeutet, durch welche die festen Kategorien des Verstandes, dessen kategoriale und logische Konstitution als gesellschaftlich notwendig produzierter Schein durchschaut wird, ins Wanken geraten. Gerade die scheinbar subjektiven Reaktionsweisen, die von der positivistischen Soziologie unmittelbar erhoben werden, sind Ausdruck der gesellschaftlichen Logik. Anders kann beispielsweise die breite Zustimmung der Menschen zum Faschismus nicht sinnvoll erklärt werden (ebd., 197–238).

Adorno und Horkheimer nehmen somit die Aufklärung in ihrem eigenen Anspruch ernst, indem sie darauf hinweisen, dass der Ausgang aus der Unmündigkeit nicht in der Wiederholung eines durch die gesellschaftliche Praxis hervorgebrachten Wissens bestehen kann. Dieser Entfremdung durch das bestehende Wissen wird die autonomisierende Kraft der Erfahrung entgegengesetzt.

Frankfurt 1949–1969: Eine Theorie der Erfahrung – Adorno kehrte 1949 nach Frankfurt zurück. Nach einem erneuten Aufenthalt in den USA 1952–53 als wissenschaftlicher Leiter der Hacker-Foundation in Beverly Hills, Kalifornien verließ er die USA für immer. Es sind die späten Frankfurter Jahre, in die Adornos umfangreichste publizistische Tätigkeit fällt, was umso erstaunlicher ist, als es sich hierbei auch um die Jahre intensiver Lehrtätigkeit und öffentlicher Auftritte handelt. Adornos Eintritt in die intellektuelle Landschaft des Nachkriegsdeutschlands markiert die Aphorismensammlung *Minima Moralia* (Adorno 1951, Bernhard, Raulff 2003, Düttmann 2004). Adorno setzt hier sein erkenntnistheoretisches Programm praktisch um: Nicht in gängigen, gesellschaftlich vermittelten Kategorien wird die Moderne aufgeschlossen, sondern durch die individuelle Erfahrung eines Subjektes, das insofern im Verschwinden begriffen ist, als die gesellschaftlich vorgegebenen Kategorien die eigentliche Leistung der Subjektivität – die der Bestimmung des Seienden – übernommen haben. Ohne das, was jedoch an widerspenstiger Subjektivität bleibt, gelänge gar kein Begriff des Wirklichen mehr, der über das Bestehende hinausgeht. Wesentlich ist die idiosynkratische Haltung – Adorno wird später von „Narretei“ sprechen (Adorno 1966, 396) – gegenüber dem Wirklichen, jedoch nicht an sich: Auf das Subjekt wird nicht deswegen zurückgegriffen, weil sich ihm auf Grund seiner ontologischen Ausgezeichnetheit irgendetwas lichten würde, was ihm als objektiv gesellschaftlich vermitteltem Individuum entginge – sondern Philosophie, die ja zunächst nichts weiter versucht, als den Zusammenhang des Wirklichen zu verstehen, bedarf der Subjektivität heute, weil das Subjekt in seiner Erfahrung des Anderen das Moment enthält, über das immer schon vorhandene, feste Wissen des Anderen hinauszugehen und in dieser Überschreitung überhaupt erst der gesellschaftlichen Kategorien und der dahinterstehenden Logik gewahr zu werden vermag: „Angesichts der totalitären Einigkeit, welche die Ausmerzungen der Differenz unmittelbar als Sinn ausschreit, mag temporär etwas sogar von der befreienden gesellschaftlichen Kraft in die Sphäre des Individuellen sich zusammengezogen haben.“ (Adorno 1951, 16) Gesellschaftskritik, die nicht in der Lage wäre, zu sagen, wie Gesellschaft unter kapitalistischen Bedingungen funktioniert, könnte nur partielle Paradoxien aufdecken, nicht jedoch das „Ganze“ kritisieren, um das es Adorno geht. Gleichzeitig liegt im Begriff der „Erfahrung“ wohl der Horizont der adornoschen Kritik: Ohne den Austausch zwischen dem lebendigen Individuierten und dem objektiv Daseienden hätte man kein Kriterium zur Hand, um die sture Anwendung der immergleichen Kategorien als gesellschaftliche Praxis zu kritisieren. Dies stellt Adorno gerade wegen seiner These vom „universellen Verblendungszusammenhang“ jedoch vor das Problem, die Differenz zwischen gesellschaftlich konstituiertem Subjekt und gesellschaftlicher Wirklichkeit, eben den Spalt in der oben zitierten „totalitären Einigkeit“, auszumachen.

Fünfzehn Jahre später stellt sich Adorno mit der *Negativen Dialektik* erneut diesem Problem (Adorno 1966, Honneth 2006). In den Jahren zwischen den beiden Werken

publiziert Adorno unzählige materiale Arbeiten zur Musik (Adorno 1949, 1960, 1962), zur Literatur (Adorno 1974) und zur Soziologie (Adorno 1972) sowie Arbeiten, die der philosophischen Essayistik zuzuordnen sind (Adorno 1955, 1963, 1967, 1969). Die Warnung, dass das philosophische Werk *keine* Methodologie zu den materialen Arbeiten liefert (Adorno 1966, 9), mit der die *Negative Dialektik* beginnt, muss denn auch vor dem Hintergrund dieser Untersuchungen verstanden werden. Jeder Versuch, eine „Methode der Erfahrung“ anzugeben, würde windschief stehen zur Praxis der Erfahrung selbst, im Rahmen derer die Methode der Untersuchung sich aus der Konfrontation mit dem jeweiligen Gegenstand ergibt. Die *Negative Dialektik* versucht vielmehr zu „rechtfertigen“ (ebd.), warum Philosophie heute das konkrete Geschehen in der Erfahrung zu ihrem Grundstein machen muss. Die in der Einleitung zentrale Auseinandersetzung mit der hegelschen Philosophie und der marxschen Anweisung auf ihre Verwirklichung (ebd., 15) dient der Entwicklung eines doppelten Begriffs von Dialektik: Einerseits ist Dialektik die adäquate Methode, *heute* das Wirkliche zu erfassen, weil das vorherrschende Identitätsprinzip in der Praxis wie im Denken die Widersprüche, welche die dialektische Darstellung motivieren, erst hervorbringt (Horkheimer, Adorno 1947, 22); andererseits darf Dialektik nicht dem Fehler verfallen, sich selbst als Methode zu hypostasieren: Noch der Anspruch auf Identität von Subjekt und Objekt muss als gesellschaftlicher Zwangsmechanismus kritisch reflektiert werden. „Negativ“ ist Adornos Dialektik, weil sie sich gegen diesen Anspruch auf Adäquation der beiden Terme wendet (Adorno 1966, 397), um zu einem Begriff von Wahrheit – und das heißt auch von richtig eingerichteter Gesellschaft – zu gelangen, der die Identität von Besonderem und Allgemeinem nicht mehr verlangt.

An die programmatische Einleitung schließt sich eine Auseinandersetzung mit der heideggerschen Ontologie an, die dem in ihr ausgedrückten Bedürfnis nachgeht, feste Strukturen des Seins erfassen zu wollen (eine erste, polemische Auseinandersetzung mit Heidegger findet sich in *Der Jargon der Eigentlichkeit*, Adorno 1964). Das Bedürfnis ist nach Adorno insofern gesellschaftlich vermittelt, als die Menschen, wenn sie nicht ohnmächtig einer unverständlichen Welt gegenüberstünden, die ereignishaft über sie hereinbricht, auch nicht das Bedürfnis nach etwas Festen verspüren würden. Die negative Dialektik selbst ist keine Ontologie, sondern geschichtlich gebundene Reaktion auf eine spezifisch verfasste Welt. Der gesamte zweite Teil, in dem die Kategorien und Begriffe der *Negativen Dialektik* erarbeitet werden, zielt somit darauf, den hegelschen Begriffen einen historisch vermittelten Gehalt zu geben: Spricht Philosophie heute zum Beispiel noch von der Differenz zwischen Wesen und Erscheinung, so nicht, weil sie als Methode zur Konstruktion des Wirklichen dieser Differenz bedürfte, sondern weil die sich als fragmentiert gebende Wirklichkeit immanent ein Wesen voraussetzt, das die Einzelteile zusammenhält. Adorno verfährt in der gleichen Weise mit allen Kategorien der hegelschen Philosophie: Sie werden, wie zuvor schon von Marx (Marx 1953, 21–29), von Kategorien einer philosophischen Methode zur Rekonstruktion eines vernünftigen Ganzen in Realien umgedeutet; gleichzeitig jedoch verliert die Aufhebung der Widersprüche in Identität ihre philosophische Dignität. Da Adorno die Widersprüchlichkeit selbst im Identitätsdenken und der ihm vorhergehenden Praxis begründet sieht, kann die Identität der Widersprüche nicht mehr als vernünftige Aufhebung betrachtet werden. Adorno hält

gleichzeitig jedoch an Hegels Idee der Versöhnung von Besonderem und Allgemeinen fest, also an der Idee, dass die Subjekte sich in ihrem Allgemeinen wiederfinden können, es ihnen durchsichtig wird.

Im dritten Teil des Werkes untersucht Adorno den realen Gehalt der zentralen emanzipatorischen Kategorien der kantischen und der hegelschen Philosophie anhand der kantischen Freiheitslehre und der hegelschen Lehre vom Weltgeist. Gezeigt wird, dass diese Philosophien durchaus im Recht waren, als sie diese Begriffe einführten, insofern sowohl der Begriff der Freiheit als auch der des Weltgeistes wirkliche Momente ihrer Zeit waren, sie diese Momente des Wirklichen jeweils aber philosophisch hypostasiert haben. Sowohl das kantische freie Subjekt als auch der hegelsche Weltgeist berauben sich des Elements, in dem Freiheit und universell sich durchsetzende Vernunft erst wirksam werden: des empirischen Subjekts der Erfahrung. Nichtsdestotrotz ist damit noch nicht geklärt, wie das Subjekt überhaupt noch Erfahrungen machen und damit die gesellschaftliche Konstitution des Wirklichen auf das in ihr Mögliche hin überschreiten kann. In der *Negativen Dialektik* verortet Adorno diese Möglichkeit der Erfahrung im Denken, das „identifizieren“ will (Adorno 1966, 17), das also wissen will, um was es sich da in der Welt eigentlich handelt. Die Wiederholung der kategorialen Verfasstheit der Welt im Denken widerspreche dem Denken als Praxis selbst, so Adorno. Die gelungene Erfahrung als geistige, als denkende Hingabe an den bekannt geglaubten Gegenstand jedoch führt zu nicht mehr als zu dem Wissen um die objektive Struktur des aktuell Seienden; sie führt nicht zu einem Wissen vom Absoluten. Der letzte Teil der *Negativen Dialektik* – „Meditationen zur Metaphysik“ – legt dieses Problem aus: Denn dass der Gedanke mehr aufschließen könnte, als den immer schon gedachten Gegenstand, ist Adorno Anathema. Er kann zwar, als kritischer, den in gesellschaftlichen Kategorien verfassten Gegenstand als solchen aufdecken und damit auch aufzeigen, wo das Denken etwas von ihm weggeschnitten hat, nicht jedoch behaupten, das Inkommensurable je denken zu können. Deswegen ist die Dialektik, als negative, „das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen“ (ebd., 398). Die Erfahrung kann nur ermöglichen zu wissen, dass der Gegenstand mehr ist als seine begriffliche Zurichtung, nicht jedoch, was er ist.

Adorno arbeitet seine Theorie der Erfahrung in der *Ästhetischen Theorie* aus (Adorno 1970). Sie erscheint erst posthum und wurde in der aktuell vorliegenden Komposition von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann gestaltet. Die *Ästhetische Theorie* kann als Versuch gelesen werden, die ästhetische Erfahrung als Modell des richtigen Umgangs mit dem Anderen zu etablieren. Besser als an Alltagsgegenständen lässt sich am Kunstwerk als offensichtlich konstruiertem Gegenstand zeigen, dass Erfahrung nicht auf Ursprünge – das Nichtidentische – zielt, sondern auf Verständnis des Seienden jenseits der von ihm immer auch reproduzierten Kategorien. Nichtsdestotrotz wäre es kurzsichtig, das Modell der ästhetischen Erfahrung als einzige mögliche Form „richtiger“ Praxis innerhalb der gesellschaftlichen Totalität zu deuten: Die „Muße des Kindlichen“ (Adorno 1958, 10), das „Bedürfnis im Denken [...], daß gedacht werde“ (Adorno 1966, 399), die Hingabe an die kleinste Zelle des Seins sind ebenso wie die ästhetische Erfahrung Möglichkeiten eines „bis zur Selbstpreisgabe gesteigerte[n] Aufgeschlossensein[s] für Erfahrung, in der der Erliegende sich wiederfindet“ (Adorno 1951, 228). Ein solcher Begriff der Erfahrung, der

sowohl als Erkenntnis der internen Struktur der Sache selbst wie auch als Praxis verstanden wird, führt zu Adornos grundlegender Einsicht, aus der man vielleicht am ehesten seine Utopie einer richtig eingerichteten Gesellschaft ableiten könnte: „Wahrheit ist nicht *adequatio* sondern *Affinität*“ (Adorno 1963a, 285).

Nach seinem Tod sah sich Adornos Philosophie von philosophischer Seite her vielfältigen Angriffen ausgesetzt: Seine These vom „totalen Verblendungszusammenhang“ ließe der Kritik keinen Ort, von dem aus sie sich artikulieren könne (Habermas 1986, 130 ff.); Adornos Schreiben selbst befinde sich somit in einem „performativen Selbstwiderspruch“ (ebd.), dem er nur entgehen könne, wenn er immer schon einen nur metaphysisch einsehbaren Maßstab der Kritik voraussetze (Theunissen 1983, 48), den das Subjekt in selbstreflexiver Wendung aus sich erfassen könne. Pointiert formuliert Habermas diese Kritik im Vorwurf der Bewusstseinsphilosophie, die Adorno noch betreibe: Er brauche den jenseitigen Maßstab der Kritik, weil sein Denken in einem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet bliebe und in der vollkommen falschen kapitalistischen Objektivität für ihn kein „Positives“ auszumachen gewesen sei, auf das er seine Kritik hätte stützen können. Adorno, so kann man Habermas' Kritik zusammenfassen, habe jene kommunikativen Strukturen von Sozialität übersehen, die Verdinglichung und Entfremdung grundsätzlich überschreiten und die dafür sorgen, dass alle sozialen Subjekte jeweils immer auch aktive Teilnehmer an Gesellschaft sind. Ausgehend von dieser Erfahrung können sie nach Habermas Kritik an verfestigten, verdinglichenden Verhältnissen üben, wobei es scheint, dass Habermas den praktischen Gehalt von Adornos Begriff der Erfahrung übersieht.

In neueren Auseinandersetzungen mit Adornos Philosophie findet sich zwar der Metaphysikvorwurf entstellt wieder in dem Hinweis auf das „normative Bild der Kindheit“, das Adorno zum impliziten Maßstab seiner Kritik mache (Honneth 2003, 187); es scheint jedoch erneut eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Methode Adornos zu geben (Honneth 2000; 2003, Oevermann 2004).

Auch jenseits der Auseinandersetzungen innerhalb der Frankfurter Tradition ist Adorno längst zu einem Klassiker der Philosophie und Gesellschaftstheorie avanciert (Klein, Kreuzer u. Müller-Doohm 2011). Das belegen zahlreiche Versuche, das Gesamtwerk zu würdigen, wie sie insbesondere im Umkreis des einhundertsten Geburtstages 2003 erschienen sind (Claussen 2003, Ette 2004, Huhn 2004, Müller-Doohm 2003), aber auch Anknüpfungen jenseits des Kontextes der Frankfurter Schule (Butler 2003, Derrida 2003, Düttmann 2004, Guzzoni 2003, Waniek 2008). Über kritische Fragen nach der Aktualität im philosophischen Kontext (Kohler 2008, Seel 2004) hinaus, die seit 2003 auch in den Frankfurter Adorno-Vorlesungen erprobt werden, wirkt das Werk auch weiter in den Kulturwissenschaften (Gibson, Rubin 2002, Steinert 1992, Witkin 2003) und der Pädagogik (Ahlheim, Heyl 2010, Schäfer 2004).

Literatur: Adorno 1951, Adorno 1966, Adorno 1996, Horkheimer, Adorno 1947, Schweppenhäuser 1996, Wiggershaus 1987

Hilfsmittel: Klein, Kreuzer, Müller-Doohm 2011, Müller-Doohm 2003

Bibliographie: Wiggershaus 1987, 141 ff.

Webseite: www.ifs.uni-frankfurt.de/archiv/index.htm

Albert, Hans

Geboren 1921 in Köln. Nach Kriegsteilnahme ab 1946 Studium der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften in Köln und zugleich intensive Auseinandersetzung mit philosophischer Literatur. 1950 Studienabschluss als Diplom-Kaufmann, 1952 Promotion und 1957 Habilitation im Fach Sozialpolitik an der Universität Köln. 1963 Ruf auf den Lehrstuhl für Soziologie und Wissenschaftslehre in Mannheim, Lehrtätigkeit dort bis zur Emeritierung 1989. Ehrendoktor mehrerer Universitäten.

Auf der Suche nach einem überzeugenden Weltbild studierte Albert die Auffassungen verschiedenster Denker. Manche machte er sich eine Zeit lang zu eigen, um sie am Ende wieder aufzugeben, darunter die Lehren von Oswald Spengler, Martin Heidegger und Hugo Dingler. Nachhaltig beeinflussen ihn die Wissenschaftslehre Max Webers und vor allem der Kritische Rationalismus Karl Poppers. In seinen zahlreichen Werken hat Albert den Kritischen Rationalismus systematisiert, ihn in zentralen Punkten weiterentwickelt und auf viele Gebiete angewendet.

In seinem bekanntesten Werk *Traktat über kritische Vernunft* (Albert 1968) präsentiert Albert den Kritischen Rationalismus als Alternative zur klassischen Erkenntnislehre. Nach dieser ist es vernünftig, eine Annahme nur dann zu akzeptieren, wenn sie sicher begründet werden kann. Dies führt jedoch in eine Problemsituation, die Albert als *Münchhausen-Trilemma* bezeichnet: Da für jede Annahme, die zum Zweck einer Begründung vorgebracht wird, wiederum eine Begründung verlangt werden kann, gerät man (a) in einen unendlichen Regress oder man muss (b) beim Begründen einen Zirkel begehen oder man muss (c) das Begründungsverfahren abbrechen und eine bestimmte Annahme zum Dogma erheben. Als Lösung schlägt Albert vor, das Prinzip der sicheren Begründung aufzugeben und es durch das *Prinzip der kritischen Prüfung* zu ersetzen: Vernunft verlangt nicht sichere Begründung, sondern die Bereitschaft, die Annahmen, um die es geht, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Es ist diese Offenheit für Kritik, die auf allen Gebieten dazu verhilft, Fehler und Irrtümer zu entdecken, sie zu beseitigen und dadurch Fortschritte zu erzielen. Je nach Gebiet wird die kritische Prüfung hierbei unterschiedliche Verfahren erfordern, in der Wissenschaft z. B. eine Suche nach widersprechenden empirischen Befunden und nach alternativen erklärenden Theorien.

Die Möglichkeit rationaler Argumentation ist nicht beschränkt auf das Gebiet der empirischen Wissenschaften. Auch metaphysische Aussagen können, obgleich sie nicht wie empirische Hypothesen falsifizierbar sind, zum Gegenstand rationaler Argumentation gemacht werden. Selbst sogenannte letzte Wertaxiome sind (anders als Max Weber meinte) der Kritik nicht entzogen. Fragen der Moral, des Rechts, der Politik und der Religion sind ebenfalls rational diskutierbar. In seinem *Traktat über rationale Praxis* (Albert 1978) zeigt Albert, welche Rolle die kritische Vernunft für politische Fragen spielt, z. B. für Wohlstandssteigerung, Friedenssicherung sowie Erhalt von Gerechtigkeit und individueller Freiheit.

Der Kritische Rationalismus hat nach Albert drei Komponenten: 1. Der *konsequente Fallibilismus* besagt, dass alle menschlichen Annahmen und Problemlösungsversuche als fehlbar anzusehen sind. 2. Der *kritische Realismus* nimmt an, dass es eine vom menschlichen Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit gibt und dass wir diese zumindest

in Ausschnitten erkennen können. 3. Der *methodische Rationalismus* (in späteren Schriften Alberts auch *methodologischer Revisionismus* genannt) fasst Rationalität als die Bereitschaft auf, die jeweils zu beurteilenden Annahmen kritisch zu prüfen und gegebenenfalls zu revidieren.

Der Kritische Rationalismus wendet sich gegen jede Art von Dogmatismus oder Fundamentalismus. Auf keinem Gebiet gibt es Gewissheiten. Man kann sie sich zwar schaffen, indem man gewisse Annahmen durch geeignete Strategien, sogenannte *Immunitätsstrategien*, gegen Kritik unangreifbar macht. Die so gewonnenen Sicherheiten sind aber wertlos, da durch diese Art der Absicherung den betreffenden Annahmen ihr Informationsgehalt genommen wird.

Auf der anderen Seite wendet sich der Kritische Rationalismus aber auch gegen alle Formen des Skeptizismus oder Relativismus, die an der Möglichkeit der Realitätserkenntnis zweifeln und die Idee der Wahrheit in Frage stellen. Albert hält an der Idee der *Wahrheit* fest, die er als zutreffende Darstellung auffasst. Er sieht es als rational an, bestimmte Aussagen, die kritischer Prüfung standgehalten haben, anderen vorzuziehen, die mit vorliegenden Ergebnissen in Widerspruch stehen.

In einigen Punkten unterscheidet sich Alberts Auffassung von derjenigen Poppers. Während Popper es als sehr wichtig erachtete, durch das Kriterium der *Falsifizierbarkeit* die empirische Wissenschaft abzugrenzen (u. a. von der Metaphysik), verzichtet Albert auf ein Abgrenzungskriterium, da er Grenzziehungen für wenig fruchtbar hält. – In Bezug auf die Methodologie war Popper der Auffassung, dass sie Regeln liefert, die den Charakter von Festsetzungen haben. Nach Albert hat die Methodologie dagegen den Charakter einer *Technologie*. Sie lehrt, dass bestimmte Vorgehensweisen dazu dienlich sind, bestimmte Erkenntnisziele zu erreichen. – Weiterhin stellt Albert die von vielen für wichtig erachtete Trennung zwischen dem Kontext der Entdeckung und dem der Geltung von Theorien in Frage. Entdeckung und Prüfung von Theorien greifen ineinander. Methodologische Regeln haben selbst heuristischen Charakter, da sie keine strikten Anweisungen geben können, sondern nur Empfehlungen, die die Phantasie der Wissenschaftler in eine bestimmte Richtung lenken. Nach Albert ist Methodologie *rationale Heuristik*.

Eingehend widmet sich Albert der Wertproblematik in den Wissenschaften. In Anlehnung an Max Weber plädiert er für das *Wertfreiheitsprinzip*. Er bestreitet allerdings nicht, dass die Wissenschaften in ihrer Praxis Bewertungen vornehmen und Entscheidungen treffen müssen. Weiterhin gehören Wertungen zum Forschungsgegenstand der Sozialwissenschaften. Jedoch benötigen die Wissenschaften in ihren Aussagesystemen über ihren Objektbereich keine Werturteile, und zwar auch dann nicht, wenn es ihnen um praktisch verwertbares Wissen geht. In diesem Sinne können sie wertfrei sein. – Die Wertproblematik war einer der zentralen Punkte in der Kontroverse, die als *Positivismusstreit* bekannt ist (1961–69) und in der Albert und Jürgen Habermas die Hauptkontrahenten waren (Adorno u. a. 1969).

Alberts *Traktat* (Albert 1968) regte viele zum Widerspruch an. Eine längere Kontroverse führt Albert mit Karl-Otto Apel, der argumentiert, dass der Fallibilismus in eine Paradoxie führe. Albert weist diesen Einwand zurück und kritisiert seinerseits Apels Verfahren der Reflexion, das Letztbegründungen ermöglichen soll. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass die Fallibilismusthese, die sich u. a. auch auf sich selbst bezieht, nicht be-

sagt, dass sie selbst falsch oder zweifelhaft wäre, sondern nur, dass auch ihr keine Gewissheit zukommt. Sie räumt die Möglichkeit ein, dass sie selbst aufgegeben werden könnte.

Es gehört zum Programm des Kritischen Rationalismus, Immunisierungsstrategien aufzudecken. Albert entdeckte solche in der Ökonomie, z. B. in Form einer Verwendung unspezifizierter *Ceteris-paribus*-Klauseln und einer (vor einigen Jahrzehnten noch häufig vertretenen) Auffassung von Gesetzen, wonach diese einer empirischen Prüfung nicht bedürftig seien („Modell-Platonismus“). – Den ökonomischen Erklärungsansatz selbst hält er jedoch für fruchtbar und plädiert für seine Anwendung in den Sozialwissenschaften.

Immunisierungsstrategien findet Albert auch in der hermeneutischen Tradition, vor allem in Gestalt des Arguments, dass es die Geisteswissenschaften mit sinnhaften Gebilden zu tun haben, denen nicht die Erklärung nach naturwissenschaftlichem Vorbild, sondern die Methode des Verstehens angemessen ist. Albert vertritt demgegenüber eine einheitliche methodologische Auffassung, nach der es angebracht erscheint, das Verstehen selbst zum Gegenstand von Erklärungen zu machen.

Zu den Strategien, Kritik abzuwehren, zählt die verbreitete Praxis, zwischen Disziplinen Grenzen zu ziehen und diese mit der Forderung zu verbinden, sich in die Gebiete der anderen nicht einzumischen. Der Kritische Rationalismus empfiehlt stattdessen, Forschungsergebnisse verschiedener Disziplinen in Berührung zu bringen und sie dadurch einer Kritik aus ganz anderer Perspektive auszusetzen. Daher spricht sich Albert in seiner *Kritik der reinen Erkenntnislehre* (Albert 1987) auch gegen eine Erkenntnislehre aus, die sich als „reine“ philosophische Disziplin von den Einzelwissenschaften abzugrenzen und sich so gegenüber Einwänden aus den Wissenschaften unangreifbar zu machen sucht. Er betont die *sozialen* und *institutionellen* Bedingungen der Erkenntnis.

Alberts Autobiographie (Albert 2007) trägt den treffenden Titel *In Kontroversen verstrickt*. In allen Werken setzt sich Albert kritisch mit anderen Positionen auseinander. Zu den kritisierten Autoren zählen auch einige Vertreter der Theologie, u. a. Hans Küng und Joseph Ratzinger (seit 2005 Papst Benedikt XVI.). Nach Albert gebraucht die Theologie verschiedene Immunisierungsstrategien, um die Einwände abzuwehren, die dem wissenschaftlichen Weltbild entspringen. Für das Theodizee-Problem habe sie keine akzeptable Lösung anzubieten. Albert vertritt selbst eine atheistische Position und eine naturalistische Weltauffassung. Nach seiner Überzeugung sind Moral, Humanität und Glückstreben ohne eine religiöse Weltdeutung möglich.

Albert gilt im deutschen Sprachraum als der wichtigste Vertreter des Kritischen Rationalismus. Er hat entscheidend dazu beigetragen, dass der Fallibilismus weithin akzeptiert worden ist. Der Kritische Rationalismus als Ganzes wird heute nur von wenigen vertreten. Doch haben Alberts Arbeiten in den Sozial-, Wirtschafts- und Geisteswissenschaften ein Bewusstsein für methodologische Probleme geschaffen und zu einer Reflexion erkenntnistheoretischer Voraussetzungen geführt. Die Art und Weise, wie bestimmte Fragen, z. B. die Werturteilsproblematik, heute diskutiert werden, ist durch seine Analysen stark geprägt worden.

Literatur: Albert 1968, Albert 1978, Albert 1987, Adorno u. a. 1969, Gadenne, Wendel 1996, Hilgendorf 1997

Webseite: www.hansalbert.de

Améry, Jean

Geboren als Hans Mayer (oder Maier) 1912 in Wien, Freitod 1978 in Salzburg. Aufgewachsen zunächst in Bad Ischl, dann Studium und Lehre in Wien, Arbeit in der Erwachsenenbildung. Beteiligung am Februaraufstand von 1934. Nach dem „Anschluß“ Österreichs Flucht nach Belgien. 1941 Ausbruch aus dem Internierungslager Gurs, in Brüssel Mitglied einer kommunistischen Widerstandsgruppe. 1943 Verhaftung, Folterung in Breendonk und Verschleppung in mehrere Lager, darunter Auschwitz-Monowitz. Nach der Befreiung 1945 Rückkehr nach Brüssel, wo er bis zuletzt als deutschsprachiger Schriftsteller lebte.

Der Essayband *Jenseits von Schuld und Sühne* (Améry 1966), mit dem Améry noch im Erscheinungsjahr Bekanntheit erlangte, kann auch als sein erster wichtiger philosophischer Text gelten. Er erscheint zunächst wie eine einfache Rückbesinnung auf die ursprünglichen Intentionen von Sartres Denken. Tatsächlich ist Améry, der in den Jugendjahren dem Wiener Kreis nahesteht, seit 1945 durch die literarischen und philosophischen Schriften Sartres geprägt worden. Er begreift sie als die eigentliche Philosophie des Widerstands gegen den Nationalsozialismus sowie als Einspruch gegen die vorherrschende Tendenz, aus den Tätern Opfer der Gesellschaft zu machen, und folgert diesbezüglich gemäß der Situation, in der sich die Überlebenden befanden: das Individuum „ist haftbar *für* seine Geschichte, haftbar *vor* der Geschichte“ (Heidelberger-Leonard 2004, 110).

Aus diesem Impuls heraus entwickelt er eine kontinuierliche Kritik am „Jargon der Dialektik“ (Améry 1967), in den er Marxismus und Kritische Theorie verstrickt sah, und eine demgegenüber deutlich verschärfte Polemik gegen Strukturalismus und Poststrukturalismus, insbesondere gegenüber Lévi-Strauss und Foucault (Améry 1966a; 1971, 322 ff.). Wenn auch hier der Vernunftbegriff des logischen Positivismus durchaus eine gewisse Rolle spielt, so bleibt doch die Philosophie des französischen Existenzialismus in ihrer frühen Gestalt – auch gegen Sartres aktuelle Positionen gewandt – ausschlaggebend. Es entsteht sogar der Eindruck, dass er, der die deutsche Öffentlichkeit mit dem neuen Strukturalismus überhaupt erst bekannt machte, dessen Gegensatz zu Sartres Freiheitsbegriff deutlicher herausarbeiten konnte, als es in der französischen Öffentlichkeit zu dieser Zeit – in der Sartre als Parteigänger der Maoisten figurierte – möglich war. Dies geschieht nicht zuletzt aus der Angst, dass der selbstbewusste „Antihumanismus“ aus Frankreich in Deutschland zu einem Aufschwung irrationalistischer Tendenzen führen könnte.

Der Charakter der Intervention ist überhaupt vorherrschend, wobei die Wahl einer essayistischen Form, die der Subjektivität immer wieder großen Raum beimisst, ebenso auf die Nähe zu französischen Traditionen wie auf früheste literarische Versuche verweist. Während die Interventionen Frankreich nicht erreichen – erst in neuerer Zeit hat sich daran etwas geändert (Finkielkraut 1996, 159 ff.) –, erregen sie in Deutschland vor allem in linksliberalen, aufgeklärt theologischen und ebenso konservativen Kreisen Aufsehen. Innerhalb der *Neuen Linken* sind sie hingegen nicht nur wegen der Anklänge an den Positivismus verpönt. Durch das Engagement für Israel nach dem Sechstagekrieg musste Améry in diesem Milieu geradezu als Gegner wahrgenommen werden, wie er

selbst nur zu gut wusste. Seine immer wieder erhobene Forderung, dass sich die Linke an Antisemitismus und Antizionismus neu zu definieren habe, findet erst seit den 1990er Jahren ein Echo (Steiner 1996).

Die Eigenständigkeit Amérys als philosophischer Schriftsteller zeigt mit Aplomb der *Tortur*-Essay (Améry 1965): Er bringt nicht etwa die persönlichen Erfahrungen des Gefolterten und Überlebenden als Argumente ein, er bestreitet vielmehr, dass jenes Erfahrene mitteilbar wäre und gewinnt an dieser Grenze der Mitteilbarkeit Sprache und Reflexion. Dabei gelingt es ihm, an einer bestimmten Stelle auch über Sartres *Das Sein und das Nichts* (Sartre 1943) hinauszugehen. Denn Sartres philosophisch illustrierende Art bei der Analyse des physischen Schmerzes irritiert, weil er ihn als Beispiel für Kontingenz nimmt, und es „tausend andere ihrerseits kontingente Weisen“ gebe, „unsere Kontingenz zu existieren“ (Sartre 1943, 597). Diese Auffassung kulminiert in dem ebenso berühmten wie problematischen Satz, „daß auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt“ (ebd., 903). Dagegen besteht Améry darauf, dass dieser Schmerz nicht eine beliebige Existenzweise ist, und lässt aber – anders als Herbert Marcuse in seiner Sartre-Kritik – die Frage der Freiheit unter der Folter offen.

Genau hier musste wiederum Adorno, trotz der existenzialistischen „Armatur“ von Amérys Essay, die Nähe zu seinen eigenen Überlegungen zur „Metaphysik nach Auschwitz“ erkennen (Adorno 1998, 166; Scheit 2006). Der „vulnerable Leib“ ist kein neues Subjekt-Objekt im Sinne Merleau-Pontys, wonach der „Anteil der Situation“ und der „Anteil der Freiheit“ ineinander „übergehen“, aber die Frage, wie der Schmerz empfunden wird, kann von der gesellschaftlichen Situation, die ihn hervorbringt, nicht abgelöst werden: Die totale Ohnmacht des Gefolterten wie die totale Macht des Folterers sind selber Elemente des erfahrenen Leids. Von der Freiheit aus, die den Tätern post festum zuerkannt werden muss, lässt sich die Situation ihrer Opfer überhaupt ermessen. Sie erzwingt es damit auch, die Singularität des Nationalsozialismus festzuhalten: Für das Dritte Reich sei die Tortur kein Akzidens gewesen, vielmehr seine „Essenz“ (Améry 1966, 69), und es ist die politische Identität des Folterers, der auf Vernichtung um der Vernichtung willen aus ist, die die Tortur zur Essenz macht.

Worin das Selbst besteht, das diese Folterer realisieren, wird bei Améry wie folgt beantwortet: Sie wollten zum „vollgültigen Repräsentanten“ des Führers werden – von späteren Generationen um der Austilgung ihrer Barmherzigkeit, um „des guten Gewissens der Schlechtigkeit“ willen bewundert. Der Übergang vom einzelnen, isoliert betrachteten Folterer zur Volksgemeinschaft als kollektivem Täter, den Améry im Fortgang der Essays von *Jenseits von Schuld und Sühne* vollzieht, hängt mit einer veränderten Selbstwahrnehmung zusammen: Er habe, schreibt Améry im Vorwort, in den ersten Essays „noch nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit gesehen, daß [s]eine Situation nicht voll enthalten [sei] im Begriff des ‚Naziopfers‘“, erst hiernach habe er sich als *jüdisches* Opfer gefunden (Améry 1966, 22). Im Sinne von Sartres *Réflexions sur la question juive* (Sartre 1946) sind damit die vom Antisemitismus Bedrohten und Vernichteten bezeichnet, auch wenn sie selbst „mit den Juden als Juden“ so gut wie nichts, „keine Sprache, keine kulturelle Tradition, keine Kindheitserinnerungen“, vereint.

Im zweiten Essayband *Über das Altern* (Améry 1968) erweist sich, was an den natürlichen leiblichen Veränderungen wahrgenommen wird, als durch den „Blick der Anderen“

konstituiert (Améry 1968, 81). Die Affinität zu Sartres früher Philosophie ist hier vielleicht sogar am ausgeprägtesten. In den *Unmeisterlichen Wanderjahren* (Améry 1971) schlägt Améry den entgegengesetzten Weg ein, indem er die eigene Biographie als roten Faden verwendet, an dem er die *Situationen* des Bewusstseins aufreißt, die er politisch und ideologiekritisch möglichst genau zu bestimmen versucht. Der Versuch, die geistige Entwicklung zu rekapitulieren, ist, wie der Titel deutlich macht, ironisch gegen den Bildungsroman gerichtet und zeigt – direkt und indirekt – auch die Enttäuschung über Sartres Entwicklung seit den fünfziger Jahren. Gerade in der offenen Hinwendung zur literarischen Form in seinem wenige Jahre später entstandenen Buch *Lefeu oder Der Abbruch*, das er als „Roman-Essay“ bezeichnet, verteidigt Améry besonders prägnant den Freiheitsbegriff Sartres gegen dessen spätere Philosophie: So bestreitet seine Romanfigur – auch er ein Verfolgter der Naziregimes –, dass „individuelle Motivationen“ die „natürlichen Vermittler“ „überpersönlicher, geschichtlicher Zwänge“ seien (Améry 1974, 471 ff.).

Das ist auch die Voraussetzung, über den Freitod zu schreiben. Der letzte zu Lebzeiten erschienene Essayband, der davon handelt (Améry 1976), liest sich in bestimmter Hinsicht als Resümee: Er sucht zu klären, warum es die Frage aller Fragen der Freiheit ist, ob unter allen Umständen das Leben dem Tod vorzuziehen sei. Amérys Werke unterscheiden sich jeweils darin, wie sie gestellt wird.

Literatur: Améry 1966, Améry 1968, Améry 1971, Améry 1974, Finkielkraut 1996, Heidelberger-Leonard 2004, Scheit 2006, Steiner 1996

Gerhard Scheit

Anders, Günther

Geboren als Günther Siegmund Stern 1902 in Breslau als Sohn des bekannten Psychologenehepaars Clara und William Stern, gestorben 1992 in Wien. 1919–24 Studium der Philosophie, Psychologie und Kunstgeschichte, u. a. bei Cassirer, Husserl und Heidegger. 1929–37 Ehe mit Hannah Arendt. 1933 Flucht zuerst nach Paris, dann 1936 in die USA. 1949/50 Ästhetik-Vorlesungen an der New School for Social Research. 1950 Rückkehr nach Europa. Freier Schriftsteller in Wien.

Anders' Philosophie kann in Summe eine negative Anthropologie genannt werden. Die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt steht dabei im Mittelpunkt. In jungen Jahren sieht Anders den Menschen durch seine „Unspezifität“ und „Nichtfestgelegtheit“ definiert – er sei ein „Mensch ohne Welt“ (Anders 1984, XIVf.). Der Mensch muss sich immer erst eine eigene Welt schaffen, seine Natur liegt in seiner Künstlichkeit, sein Wesen in seiner Unbeständigkeit. Er ist in einem radikalen, nahezu pathologischen Sinn zur Freiheit gezwungen (Anders 1936, 22). Zweifellos antizipierte Anders in diesen Reflexionen viel vom späteren Freiheitsbegriff Sartres und von der Konzeption des Menschen als Mängelwesen, wie sie dann Arnold Gehlen vorgelegt hat.

Nach den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges dreht Anders diese These in bestimmter Weise um: Die rasante Entwicklung der Technik und die Destruktionspotentiale der modernen Massenvernichtungswaffen führen zu einer „Antiquiertheit des Menschen“ – so auch der Titel seines zweibändigen Hauptwerkes (Anders 1956, 1980). Der Terminus

„Antiquiertheit“ bedeutet bei Anders, dass die bislang entworfenen Konzepte von Humanität angesichts der Möglichkeiten der technischen Zivilisation obsolet werden, am Ende droht nun eine „Welt ohne Mensch“ (Anders 1984, XI).

Das Verhältnis von Mensch und Technik sieht Anders prinzipiell durch ein „prometheisches Gefälle“ bestimmt (Anders 1956, 16). Die leistungsfähigen Apparate und Maschinen übersteigen den physischen, psychischen und moralischen Horizont des Menschen, sein Vorstellungs- und sein Wahrnehmungsvermögen. Der Mensch ist seinen Geräten unterlegen und wird von deren Logik bestimmt. Die Technik wird deshalb für Anders zum neuen „Subjekt der Geschichte“ (Anders 1980, 279). Die Subjekte von Freiheit und Unfreiheit scheinen ausgetauscht, frei sind nun die Dinge, unfrei ist der Mensch (Anders 1956, 33).

Was Günther Anders deshalb allgemein gefordert hatte, nämlich eine Soziologie und Psychologie der Dinge, hat er selbst exemplarisch an einer paradigmatischen Maschine des technischen Zeitalters durchgeführt: am TV-Apparat. Unter dem Schopenhauer paraphrasierenden Titel *Die Welt als Phantom und Matrize* hat Anders schon früh versucht, das Phänomen der Television philosophisch zu begreifen. Das Neue am Fernsehen sah Anders in der Live-Sendung, also in der Möglichkeit, Ereignisse, die an einem Ort stattfinden, nahezu ohne Zeitverzögerung an beliebig viele andere Orte zu übertragen. Diese Übertragung kennzeichnet die durch das Fernsehen geschaffene neue mediale „Situation“, die das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit grundsätzlich neu definiert. Das Eigentümliche der durch die Übertragung geschaffenen Situation besteht in deren „ontologischer Zweideutigkeit“ (Anders 1956, 131). Das Fernsehbild ist weder Schein noch Wirklichkeit, weder Abbild noch Realität. Die gesendeten Ereignisse sind zugleich gegenwärtig *und* abwesend, zugleich wirklich *und* scheinbar, zugleich da *und* nicht da – sie sind, so der Begriff, mit dem Anders das Essentielle des Fernsehens umreißen will, „Phantome“ (Anders 1956, 170).

Diese Phantome stellen allerdings eine „Verbiederung der Welt“ dar (Anders 1956, 117). Alles ist gleich nah oder gleich fern, mit allem, das ins Wohnzimmer flimmert, steht man in einer eigenartigen „Du-auf-Du-Beziehung“. Wir werden in „Kumpane des Globus und des Universums“ verwandelt, eine Kumpanei, die von echter Verbrüderung oder Einfühlung in andere Lebenszusammenhänge weit entfernt ist (Anders 1956, 118 f.). Gleichzeitig aber wird der Mensch durch diese Phantome geprägt, richtet sein Denken und Verhalten danach aus. Die Zweideutigkeit geht wieder verloren, indem der Mensch in seiner gelebten Realität das Fernsehbild reproduziert, so, als wäre dieses eine Matrize, die den Seher und seine Bedürfnisse prägt (Anders 1956, 171).

Die Ereignisse, um die das Denken des Günther Anders seit 1945 unablässig kreist, sind aber Auschwitz und Hiroshima. Diese Namen sind für ihn zu Chiffren für den realen Nihilismus des 20. Jahrhunderts geworden. An beiden Orten geschah das Ungeheuerliche, das Anders mit dem für ihn zentralen Begriff des „Monströsen“ (Anders 1964, 19) bezeichnet und das für ihn ein konsequentes Resultat von Rationalisierung, Industrialisierung und Technisierung ist. Das Monströse ist das, was zwar technisch hergestellt, aber in seinen furchtbaren Konsequenzen nicht mehr begriffen werden kann. Die Vernichtungslager der Nazis zählt Anders ebenso dazu wie den Abwurf der Atombombe. Das Monströse besteht für Anders darin, dass es „institutionelle und fabrik-

mäßige Vertilgung von Millionen von Menschen“ gegeben hat, die nur durchgeführt werden können, weil der Prozess der massenhaften Vernichtung von Menschen organisiert worden ist, „die diese Arbeiten annahmen wie jede andere“ (Anders 1964, 19). Das unterscheidet die Barbarei der Moderne von den Gräueln und Untaten der Vormoderne und das führt zu jener Unschuldshaltung, die Anders den „Legitimationseffekt“ nennt: Weil keiner etwas Böses, sondern jeder nur seine Arbeit macht, kann auch niemand schuld sein an dem letztlich produzierten Effekt (Anders 1979, 193). Damit ist für Anders aber auch die traditionelle Individualmoral zu einer antiquierten Kategorie geworden. Dies gilt auch für die Piloten von Hiroshima und Nagasaki, die mit dem buchstäblich emotionslosen Knopfdruck das Leben von Hunderttausenden, zu denen sie überhaupt keine Beziehung hatten, in einer Sekunde vernichteten (Anders 1979, 206).

Damit ist aber auch die geschichtsphilosophische Dimension berührt, die nach Anders Hiroshima kennzeichnet. Die Atombombe ist keine Waffe mehr, um irgendwelche Ziele durchzusetzen, sondern in letzter Konsequenz die Vernichtung aller denkbaren Zwecke. Damit hat nach Anders überhaupt eine neue, die unwiderruflich letzte Epoche in der Geschichte der Menschheit begonnen: das Zeitalter, in dem die Menschheit technisch in der Lage ist, sich selbst auszulöschen (Anders 1972, 93). Was den Menschen bleibt, ist nur noch eine „Frist“ – wie lange diese auch immer dauern möge (Anders 1972, 203).

Anders hat sich selbst durch zahlreiche politische Aktivitäten für die Erhaltung der Spezies Mensch engagiert. Er wusste aber auch, dass es auf die Frage, warum es denn überhaupt Menschen geben soll, keine befriedigende Antwort gibt: „Die moralische Erforderlichkeit von Mensch und Welt ist selbst moralisch nicht mehr begründbar.“ (Anders 1956, 323)

Günther Anders hat zweifellos grundlegende Einsichten zu Fragen der philosophischen Anthropologie, der Philosophie der Technik und der Geschichtsphilosophie vorgelegt. Seine Rezeption hing aber auch von politischen Konjunkturen ab, die es nicht immer erlaubten, seine Ansätze angemessen zu rezipieren und zu diskutieren. Die unterschiedlichen Einflüsse auf unterschiedliche Technik- und Gesellschaftstheorien sind dennoch unübersehbar, harren aber noch einer genauen Erforschung (Dries 2009, 21).

Literatur: Anders 1956, Anders 1979, Anders 1980, Dries 2009, Liessmann 2002, Lütkehaus 1992

Konrad Paul Liessmann

Apel, Karl-Otto

Geboren 1922 in Düsseldorf. Studium der Geschichte, Germanistik und Philosophie (bei Erich Rothacker) in Bonn, Promotion 1950 in Bonn, Habilitation 1961 in Mainz. Nach Professuren in Kiel (1962–69) und Saarbrücken (1969–72) lehrt Apel von 1972 bis zu seiner Emeritierung 1990 in Frankfurt am Main. Mehrere Ehrendoktorate und Gastprofessuren in Europa, Nord- und Südamerika.

Karl-Otto Apel, Vertreter der *Transzendentalpragmatik*, einer sprachpragmatischen, intersubjektiven Transzendentalphilosophie, gilt neben Jürgen Habermas als Begründer

der Diskursethik. Nach einer eher „unpolitischen“ Phase seines Denkens wendet sich Apel ab den späten 1960er Jahren, angeregt vor allem durch die Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, den er schon in Bonn kennengelernt hat, stärker der praktischen Philosophie zu, wobei er unter anderem auf Charles Sanders Peirces Idee einer prinzipiell unbegrenzten wissenschaftlichen Interpretationsgemeinschaft sowie auf Lawrence Kohlbergs Stufenmodell der moralischen Entwicklung zurückgreift.

Zunächst setzt sich Apel im ersten Band seines ersten Hauptwerkes *Transformation der Philosophie* (Apel 1973) mit der an Heidegger anknüpfenden hermeneutischen Philosophie auseinander, die er mit der sprachanalytischen Sinnkritik konfrontiert. Als einer der ersten macht er auch auf wichtige Gemeinsamkeiten beider Strömungen aufmerksam. Im zweiten Band dieser Arbeit geht es Apel um den Entwurf einer „Wissenschaftstheorie in erkenntnisanthropologischer Sicht“ sowie einer „im Apriori der Kommunikationsgemeinschaft begründeten neuen Transzendentalphilosophie“, mit der er das bis zum 20. Jahrhundert vorherrschende Paradigma der Subjektphilosophie durch das Paradigma einer Philosophie intersubjektiver Verständigung überwinden will und von der er sich eine „Letztbegründung der theoretischen und praktischen Philosophie und der Wissenschaft“ (Apel 1973a, 7) erhofft. Denn vor dem Hintergrund der historischen Erfahrung mit dem Nationalsozialismus, die vielen seiner Generation das Gefühl gab, dass „alles falsch war, für das wir uns eingesetzt haben“ (Apel 1988, 374), will Apel jede Form von Relativismus vermeiden.

Die Mehrzahl der zeitgenössischen Philosophen hält allerdings eine Letztbegründung, wie Apel sie beansprucht, für unmöglich. Denn sie führe in ein „unlösbares Trilemma“ (Albert 1968, 1. Kapitel): Sie münde entweder in einen infiniten Regress, gerate in einen logischen Zirkel oder werde willkürlich abgebrochen. Apel will diesem Trilemma entgehen, indem er an die Stelle der Deduktion eine „transzendentalreflexive Besinnung auf das im Denken nicht Hintergehbare“ (Apel 1988, 444) setzt. Denn für ihn lässt sich zeigen, dass es etwas gibt, dessen wir uns immer schon bedienen, wenn wir eine Frage ernsthaft stellen: den argumentativen Diskurs. Apel hält diese unhintergehbare Prämisse insofern für ein Faktum im Sinne eines „apriorischen Perfekts“, als er sie auch dann noch unterstellt sieht, „wenn jemand in empirischer Einsamkeit, aber [...] mit intersubjektivem Geltungsanspruch denkt“. (Apel 2000, 34) Um den Anspruch der Letztbegründetheit zu rechtfertigen, verweist Apel darauf, dass jeder, der meint, an dieser Bedingung zweifeln zu können, in einen *performativen Selbstwiderspruch* gerät: Denn er hat immer, um überhaupt einen solchen Zweifel äußern oder denken zu können, diese Voraussetzung bereits in Anspruch genommen.

Apel hält seinen Beweis insofern für eine Begründung der Moral, als nach ihm der „Wille zum ernsthaften Argumentieren“ (Apel 1997) immer schon die Anerkennung der ethischen Grundnorm impliziert, nach der „alle Sinn- und Wahrheitsansprüche von Menschen im Prinzip in einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft durch Argumente – und nur durch Argumente – einlösbar sein müssen“ (Apel 1988, 46). Nur, wenn jeder am Diskurs Beteiligte sich bemüht, so weit wie möglich die Diskursregeln einzuhalten, bzw. sich verpflichtet, für deren Etablierung und Realisierung zu sorgen, lässt sich die argumentative Praxis aufrechterhalten und dann auch zur Konfliktlösung einsetzen. Damit ist für Apel die Diskursethik „von vornherein keine Spezialethik für

argumentative Diskurse, sondern eine Ethik der solidarischen Verantwortung derer, die argumentieren können, für alle diskursfähigen Probleme der Lebenswelt.“ (Ebd., 116)

Doch auch gegen eine solche transzendentalphilosophische Variante der Letztbegründung wurde nicht zuletzt von Habermas, der mit Apel zwar den universellen Geltungsanspruch einer Moraltheorie verteidigt, eine Letztbegründung hingegen für entbehrlich hält, eingewandt, dass sich aus der Tatsache, dass wir als argumentative Wesen moralisch gehaltvolle Normen unterstellen, nicht schließen lasse, dass diese in ihrer Gültigkeit auch wahr sein müssen. In seinen Augen unterscheidet sich die Gewissheit, „mit der wir unser Regelwissen praktizieren“, von der „Wahrheit von Rekonstruktionsvorschlägen für allgemeine Präsuppositionen“ (Habermas 1983, 107). Dieser Wahrheit mangelt es Habermas zufolge an empirischer Überprüfbarkeit. Apel falle mit seinem Letztbegründungsanspruch einen Schritt zurück in die Bewusstseinsphilosophie, denn er stütze ihn „genau auf jene Identifikation von Aussagenwahrheit und Gewißheitserlebnis, die nur im reflexiven Nachvollzug einer vorgängig intuitiv vollzogenen Leistung, d. h. nur unter Bedingungen der Bewußtseinsphilosophie vorgenommen werden kann“. (Ebd., 106)

Im Sinne Apels hat dagegen vor allem Wolfgang Kuhlmann argumentiert, dass Habermas, wenn er überhaupt so etwas wie die grundsätzliche Fallibilität von Aussagen behaupten will, einen zweiten Typ von Aussagen unterstellen muss, der aber nach Kuhlmann „nicht sinnvoll selbst als fallibel verstanden werden“ kann (Kuhlmann 1992, 193). Denn ohne solche wesentlich nicht-falliblen Aussagen zuzulassen, kann man seines Erachtens gar nicht mehr wissen, „was *fallibel* eigentlich bedeutet“ (ebd.).

Detailliert entwickelt Apel seine Diskursethik vor allem in seinem zweiten Hauptwerk *Diskurs und Verantwortung*, und zwar als eine Zwei-Stufen-Ethik: Nur auf der Stufe des Verfahrenprinzips „unterstellt sie die intersubjektive Konsensfähigkeit der Begründung als a priori gewiß“; dagegen dienen die auf einer zweiten Stufe geführten praktischen Diskurse dazu, inhaltliche Normen, die notwendig fallibel seien, zu rekonstruieren, zu begründen und situationsgerecht anzuwenden. Diese Unterscheidung erlaubt – so Apel –, dass trotz des universalen Geltungsanspruchs der Diskursethik auch der Wandelbarkeit menschlicher Bedürfnisse wie „dem Pluralismus der Wertungen im Sinne der verschiedenen menschlichen Lebensformen“ (Apel 1988, 120) Rechnung getragen werden kann – sofern diese nur mit „dem prozeduralen Diskursprinzip als vermittelnder und einschränkender Bedingung vereinbar“ (ebd.) bleiben.

Analog zu Habermas' Universalisierungsgrundsatz (U) der Normenbegründung formuliert Apel ein Handlungsprinzip (U^h), das die gleiche universale Gültigkeit auf der Ebene unserer Handlungsbegründungen fordert: „Handle nur nach einer Maxime, von der du, aufgrund realer Verständigung mit den Betroffenen bzw. ihren Anwälten oder – ersatzweise – aufgrund eines entsprechenden Gedankenexperiments, unterstellen kannst, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen jedes einzelnen Betroffenen voraussichtlich ergeben, in einem realen Diskurs von allen Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“ (Ebd., 123)

Anders als Habermas möchte Apel damit nicht nur ein Verfahrensprinzip zur Prüfung von Normen in „handlungsentlasteten Diskursen“ liefern, sondern stattdessen bereits das Universalisierungsprinzip als Handlungsprinzip verstehen und „die im Sinne

des soeben skizzierten Verfahrens ermittelten Normen auf die Probleme der Lebenswelt an[...]*wenden*“ (Apel 2000, 37). Allerdings schränkt er ein, dass die Befolgung *zumutbar und reziprok verantwortbar* sein muss: Denn auch er berücksichtigt, dass wir in der *realen* Lebenswelt so gut wie nie *ideale* Diskursbedingungen vorfinden. Keineswegs sehen laut Apel reale Gespräche wirklich „im Sinne der diskursethisch begründbaren institutionellen Fiktion“ (ebd., 40) wie praktische Diskurse aus. Mindestens ebenso sehr und ebenso häufig haben sie „den Charakter von *Verhandlungen* – also strategischer Kommunikation“ (ebd.), in denen zwar vordergründig mitunter auch Argumente ausgetauscht werden, jedoch aufgrund einer „konsensuell-strategischen [...] Zweideutigkeit aller wirklichen Gespräche“ (ebd., 41) nicht im Sinne einer idealen Diskurssituation.

Für Apel liegt hier ein Verantwortungskonflikt: Nur sofern Menschen sprechend unterstellen, sich in einer *idealen Diskurssituation* zu befinden, ist ihr Argumentieren sinnvoll zu nennen. In diesem Sinne tragen sie auch Verantwortung, alle Probleme der Lebenswelt diskursethisch zu lösen – und damit auch für die Bewahrung idealer Diskursbedingungen selbst. Jedoch sind sie außerdem verantwortlich für das von ihnen vertretene „Selbstbehauptungssystem“ (das sind neben der eigenen Person all diejenigen, für die man Sorge zu tragen hat). Unter idealen Diskursbedingungen lassen sich diese beiden Aspekte von Verantwortung miteinander vereinbaren: Menschen kommen ihrer Verantwortung für sich selbst, wie auch der für das von ihnen vertretene Selbstbehauptungssystem – auf lange Sicht und bei Berücksichtigung aller ihrer wohl verstandenen Interessen – gerade dann nach, wenn sie im Sinne des Prinzips (U^h) der Diskursethik handeln. In der realen Lebenswelt, zumal in der politischen Realität, könnte eine strikte Befolgung diskursethischer Rationalität jedoch oft als verantwortungslos gelten: Hier werden Konflikte zwischen Interessengruppen mindestens ebenso häufig durch strategisches Handeln geregelt – unter Umständen auf Kosten der anderen Seite. In solchen Situationen darf man nach Apel *aus Verantwortungsgründen* auf *instrumentell-strategische Rationalität* nicht gänzlich verzichten. Zwar möchte er grundsätzlich alle Probleme der Lebenswelt auf der Grundlage seines Handlungsprinzips lösen, doch räumt er ein, dass dies, „ohne verantwortliche Abwägung der voraussichtlichen Handlungsergebnisse und Nebenfolgen nach einem unbedingt gültigen moralischen Prinzip“ (Apel 1990, 27) „moralisch nicht zuzumuten“ ist.

Um gleichwohl die Forderung nach universaler Gültigkeit seiner Ethik nicht aufzugeben, unterscheidet Apel neben den zwei Stufen noch zwei Teile: Während Teil A das Handlungsprinzip für die ideale Diskurssituation liefern soll, hat Teil B gerade dem kontrafaktischen Charakter dieser Prämisse Rechnung zu tragen. Apel betont, dass man im Sinne des Teils A seiner Ethik „die Möglichkeit einer idealen Kommunikationsgemeinschaft“ nicht nur voraussetzen, sondern „deren Existenz sogar *kontrafaktisch antizipieren*“ muss (Apel 1988, 53). Er sieht darin ganz im Sinne Kants eine *regulative Idee*: ein *normatives* Prinzip der praktischen Vernunft, das für „das Handeln im Sinne einer Verpflichtung und Anleitung zur langfristigen, approximativen Realisierung eines Ideals verbindlich“ ist (ebd., 204).

Für den Teil B seiner Diskursethik fordert Apel ein „moralisch-strategisches Ergänzungsprinzip (E)“ (ebd., 142), das erst einen *historischen* Übergang zur Anwendung der Diskursethik erlaubt. Das Ergänzungsprinzip verlangt, in Teil B zwar immer auch *strate-*

gisch zu handeln – doch nur so weit, dass auf lange Sicht ein rein diskursethisch rationales Handeln möglich wird. Diese bedeutsame Einschränkung ist allerdings schwer überprüfbar und darin problematisch. Damit nicht jemand unter Verweis auf die nicht-idealen Kommunikationsbedingungen ausschließlich oder in erster Linie strategisch rational agiert, ist Apel zufolge stets auf die Anwendung des Universalisierungsprinzips – auch unter *realen* Diskursbedingungen – zu achten: Denn auch ein durch das Ergänzungsprinzip moralisch legitimierte strategisches Handeln muss für ihn „in Zielsetzung und Durchführung *konsensfähig* sein für die mit-verantwortlichen Mitglieder der primordialen Kommunikationsgemeinschaft“ (Apel 2000, 44). So verlangt Apel, dass sich das Ergänzungsprinzip (E) in letzter Instanz, auf der höchsten Stufe der moralischen Urteilskraft, mit dem Prinzip (U^h) „zu einem einzigen Prinzip der diskursbezogenen Verantwortungsethik“ (Apel 1988, 150) verbindet; kommunikative und strategische Rationalität, Gewinnungs- und Verantwortungsethik sollen im Sinne einer regulativen Idee konvergieren.

Mit dieser Idee, in die Prinzipienethik ein Fernziel – „die Verwirklichung der Moral selbst“ (Habermas 1991, 196) – einzuführen, sieht Habermas den „konzeptuellen Rahmen einer deontologischen Theorie“ gesprengt. Apels Ergänzungsprinzip fordert – so Habermas – ein paradoxes Handeln: „etwas soll *zugleich* moralisch geboten sein und zweckrational angestrebt werden“ (ebd., 197). Ein Handeln, das *moralisch geboten* ist, hat sich aber für Habermas an gültigen Maximen zu orientieren und richtet sich gerade nicht auf die Folgen unseres Handelns, während *zweckrationales* Handeln ein Abwägen von Zwecken, Mitteln und Nebenfolgen in Ausrichtung auf ein Ziel verlangt, d. h. *strategisches Handeln* nicht nur zulässt, sondern sogar *gebietet*. Zwar räumt auch Habermas ein, dass z. B. „in einem existentiellen Konflikt die einzig angemessene Norm eine Handlung fordern [kann], die die derart verpflichtete Person durchaus als moralisch gebotene Handlung anerkennt, aber nicht ausführen könnte, ohne sich als die Person, die sie ist und sein möchte, aufzugeben“ (ebd., 198). Für solche Fälle sieht Habermas die Zuständigkeit der Moraltheorie aufgehoben: „Im Lichte des Moralprinzips werden Normen nur unter der (in U explizit genannten) Voraussetzung einer Praxis *allgemeiner* Normbefolgung als gültig ausgezeichnet. Wenn diese Bedingung nicht erfüllt ist, sind Normen unangesehen ihrer Gültigkeit nicht zumutbar.“ (Ebd., 199) Dagegen vertritt Apel den Standpunkt, dass es nicht nur möglich, sondern *notwendig* ist, beide Elemente in einer postkonventionellen Prinzipienethik zu verbinden, wobei er selbst zugibt, „daß die Trennung [...] zwischen *teleologischer Ethik und deontologischer Ethik* nicht mehr aufrechtzuerhalten ist“ (Apel 1988, 146).

Nach wie vor teilen Apel und Habermas Grundannahmen – etwa zur Funktion praktischer Diskurse –, die Ansätze der beiden Autoren divergieren aber hinsichtlich einer Diskurstheorie der Moral in so zentralen Punkten, dass Apel Ende der 1990er Jahre angesichts eines fehlenden gemeinsamen Programms die Diskursethik als eine in sich kohärente Theorie in Frage gestellt sieht (Apel 1998, 727 ff.).

Insgesamt haben Apels Impulse zur Sprach- und Erkenntnisphilosophie wie auch vor allem zur praktischen Philosophie die philosophischen Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts maßgeblich geprägt und neben Jürgen Habermas auch Autoren wie Wolfgang Kuhlmann, Marcel Niquet, Andreas Dorschel, Matthias Kettner und Rainer Forst sowie Vertreter der südamerikanischen Befreiungsethik beeinflusst.

Literatur: Apel 1973, Apel 1988, Apel 2000, Böhler, Kettner, Skirbekk 2003, Niquet 2002, Reese-Schäfer 1990

Webseite: www.karl-otto-apel.de

Eva Buddeberg

Arendt, Hannah

Geboren 1906 in Hannover, gestorben 1975 in New York. 1924–28 Studium der Philosophie, Evangelischen Theologie und Klassischen Philologie in Marburg, Freiburg und Heidelberg, 1928 Promotion in Heidelberg bei Karl Jaspers. 1933 Emigration nach Frankreich, 1941 in die USA, seit 1951 US-Staatsbürgerin. 1953–58 Gastvorlesungen u. a. in Princeton und Harvard sowie Professorin am Brooklyn College in New York, 1963–67 Professuren, an der University of Chicago und ab 1967 an der New School for Social Research in New York. 1973–74 *Gifford Lectures* an der University of Aberdeen.

Arendt ist eine originelle Denkerin in der Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Sie selbst fühlte sich besonders dem Bereich der Politischen Theorie zugehörig. Ihre verschiedenen Untersuchungen, etwa zum Totalitarismus, zur Frage des Bösen, zum Zionismus und der jüdischen Frage, zum Leben des Geistes oder zur Krise der Kultur der Massengesellschaft und zum Niedergang des öffentlichen, politischen Raums in der Moderne öffnen einen Bereich zur gedanklichen Wiedergewinnung dessen, was mit der Krise und dem Niedergang des Politischen verloren ging: Freiheit und Denken. Freiheit – die Möglichkeit des gemeinsamen Handelns – und Denken – der innere Dialog mit der Möglichkeit der Sinnstiftung und Urteilsfindung – sind die wesentlichen Aspekte, die den öffentlichen, politischen Raum in Abgrenzung zum privaten Raum begründen. Arendts Texte sind nicht moralisierend, aber dennoch durchzogen von einem unterschwellig wiederkehrenden ethischen Motiv: *amor mundi* – der Sorge für die Welt, einer Welt zwischen den Menschen, die in Zeiten der Krise „zerbrechen“ und zur „Sinnlosigkeit“ verkommen konnte (Arendt 1950, 1951).

Arendts Überlegungen stehen in der Tradition der Klassiker, wie Platon, Aristoteles, Augustinus, Kant und Machiavelli, Montesquieu und Tocqueville. Sie erhält ihre philosophischen Impulse insbesondere in der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger und Karl Jaspers. Neben philosophischen und politischen nutzt sie auch historische, literarische und biografische Dokumente als Quellen ihrer Überlegungen.

Bereits in ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Arendt 1929), einem Werk aus einer Zeit, in der Arendt sich noch nicht dem Politischen zugewandt hatte, gilt ihr Interesse bereits der weltlichen Gemeinsamkeit von Menschen. Hier untersucht sie die Frage, wie der von Welthaftem isolierte Mensch in der Schau Gottes überhaupt noch ein Interesse am Nächsten haben kann.

Auf der Grundlage der antiken Philosophie und des republikanischen Denkens sowie mit Hilfe einer Zusammenführung von Existenzialismus, Phänomenologie und philosophischer Anthropologie unternimmt Arendt in ihren politisch motivierten philosophischen Hauptwerken eine Klärung des Verhältnisses des Politischen zur *conditio humana*, namentlich in Form von Leben, Erde, Welt, Pluralität, Gebürtlichkeit und Mortalität.