

Auszug aus Grundrisse bei Context XXI

(<http://contextxxi.org/philosophie-und-soziale-erfahrung.html>)

erstellt am: 14. April 2024

Datum dieses Beitrags: 2001

Philosophie und soziale Erfahrung

■ KARL REITTER

Ich möchte über Philosophie und soziale Erfahrung sprechen. Wie der Titel schon vermuten läßt, sehe ich zwischen sozialer Erfahrung und Philosophie eine enge Verbindung. Meine Grundthese, die ich gleich am Beginn klar aussprechen möchte lautet: jede Philosophie beruht auf sozialer Erfahrung. Zwischen Philosophie und sozialer Erfahrung gibt es freilich keine 1 zu 1 Entsprechung, Philosophie kann soziale Erfahrung reflektieren, ohne daß das Wort „Gesellschaft“ oder das „Soziale“ überhaupt im Text erscheint, umgekehrt kann sich auch von sozialer Erfahrung abschotten, obwohl sie ständig Begriffe der Gesellschaft verwendet.

Ich sage nicht, Philosophie sei nichts weiter als soziale Erfahrung, ich meine, Philosophie ist ohne soziale Erfahrung nicht denkbar, jede Philosophie ist in ihrer Tiefenstruktur auf diese bezogen, auch wenn sie sich Fragen zuwendet, die scheinbar nichts mit der Erfahrung des Gesellschaftlichen zu tun hat.

Meine These wird sicherlich verständlicher und plausibler, wenn ich umreiße, was ich unter sozialer Erfahrung verstehe. Dann wird vielleicht auch klar werden, warum allein sie der Philosophie Berechtigung und Sinn verleihen kann.

Was ist also soziale Erfahrung? Soziale Erfahrung ist nicht die erste Erfahrung, die der Mensch macht. Nichts hindert uns anzunehmen, daß schon das Baby im Mutterleib Geräusche, Wärme und Bewegung wahrnimmt. Auch die ersten Erfahrungen des Neugeborenen verdienen nicht den Terminus soziale Er-

fahrung. In Anlehnung an Castoriadis eigenwillige und großartige Freudinterpretation, muß man von einer autistischen psychischen Monade ausgehen, die sich über verschiedene Etappen zur gemeinsamen gesellschaftlich-geschichtlichen Welt öffnet. Aus einem autistischen Wesen ohne Sprache und ohne die geringste Ahnung von einer gemeinsamen Welt wird - eben über verschiedene Brüche - ein gesellschaftlich-geschichtliches Individuum. Für diese Urerfahrung des Sozialen gibt es keinen Vergleich und keine Analogien. Sie ist ungeheuerlich und in gewissem Sinne auch gewaltsam. Das Individuum muß die Bedeutungen, Institutionen und Symbole der Gesellschaft internalisieren und verstehen lernen.

Ein Aspekt dieser Erfahrung erscheint mir besonders wichtig. Dem Individuum werden die wesentlichen gesellschaftlichen Bedeutungen, die die Gesellschaft in ihrer Symbolik und Materialität erst sein lassen, gar nicht explizit bewußt. Vielleicht könnte man auch sagen, vor lauter Selbstverständlichkeit werden sie gar nicht erkannt. Hier drängt sich eine Analogie mit dem Spracherwerb auf. Das Kind hört in der Regel nur einen Bruchteil jener Worte, die zu einer Sprache gehören und oft nur halbe, grammatikalisch unsaubere Sätze. Und doch beherrscht das Kind die Sprache so perfekt, daß man - wie manche Linguisten zu recht behaupten - man in der Muttersprache eigentlich keine Fehler machen kann. Von der grammatikalischen Struktur der Sprache hat das Kind jedoch keine Ahnung. Diese muß nachträglich und oft mühsam erlernt werden. Und ebenso bedarf es einer gedanklichen Anstren-

gung, die gemeinsame gesellschaftlich-geschichtliche Welt zu erkennen, verstehen und kritisieren zu können. Ich denke, der Ausdruck Philosophie ist dafür sehr passend.

Beim Eintritt in die gesellschaftlich-geschichtliche Welt sind die Rollen jedoch höchst ungleich verteilt, auf der Seite der Gesellschaft ist sozusagen Alles, auf der Seite des Individuums verbleibt allein ein vorsprachlicher und produktiver psychischer Kern. Das Gesellschaftliche tritt nicht zum Individuellen hinzu, sondern die soziale Erfahrung formt aus einem autistischen Monster ein gesellschaftliches Individuum. Erst durch die Internalisierung der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt kann das Individuum dasjenige wünschen, anstreben, fürchten, bedenken usw. was ihm die jeweilige Gesellschaft wünschen, anstreben, fürchten und bedenken läßt. Sie gibt ihm den Sinn, das Ziel, die Mittel und die Fähigkeiten in die Hand, als menschliches Individuum zu agieren.

Die Gesellschaft ist jedoch kein Käfig, der sich über dem Individuum schließt. Castoriadis hat zu zeigen versucht, daß das Magma der gesellschaftlichen Bedeutungen zugleich bestimmt-unbestimmt ist, und das die nie zu schließende Lücke des Unbestimmten und des nie vollständig Bestimmbaren Raum für Uminterpretation, Kreation und Umbestimmung läßt. Die gesellschaftlich-geschichtliche Welt ist zugleich ein offenes-geschlossenes Universum. Das ist die eine Seite. Die andere ist der Abschied vom individualistischen Vorurteil. Die Idee einer angeborenen menschlichen Autonomie muß

verabschiedet werden, wenn man auf der gesellschaftlichen Dimension der Autonomie beharrt. Ob Gesellschaft Autonomie fördert oder verhindert, ist eine konkrete Frage. Ich möchte wieder sagen, eine vornehme Aufgabe der Philosophie.

Es ist sinnvoll, drei Dimensionen der sozialen Erfahrung - die mit der Geburt beginnt und erst mit dem Tode endet - zu unterscheiden, ich möchte diese Dimensionen das Universale, das Konkrete und das Besondere nennen. Diese Dimensionen sind selbstverständlich nachträgliche Unterscheidungen, im der wirklichen Erfahrung des Individuums sind sie eng ineinander verwoben. Universal ist dasjenige, von dem man sagen kann, daß es notwendig und allgemein gilt oder existiert. Daß es Universales gibt, kann ruhig zugestanden werden. Aber was gilt wirklich für jede Gesellschaft, für jeden Menschen? Ich sehe für jenen transzendentalen oder universalistische Philosophie zwei grundlegende Probleme, wobei ich das zweite für das schwerwiegendere halte. Erstens stellt sich die Frage, ob das anscheinend dem geschichtlichen Wandel entzogene nicht doch geschichtlich ist. Ich möchte jetzt nur an die sehr elaborierte Kantkritik von Sohn-Rethel erinnern. Seine These lautet ja verkürzt dargestellt: die Unterscheidung zwischen Empirisch und Transzendental beruht auf einem durch und durch geschichtlichen Faktum, dem geldvermittelten Warenaustausch. Dieser funktioniert nur, wenn kontrafaktisch unterstellt wird, daß die Ware am Markt keinen physischen Veränderungen unterliegt. Die Möglichkeit zur Denkabstraktion entspringt dem geschichtlichen Faktum der Realabstraktion, so Sohn-Rethel.

Ein anderes Beispiel. Der Tod scheint ein universales existentielles Moment unseres Dasein zu sein. Doch lassen wir ein wenig unsere Phantasie spielen und stellen wir uns vor, die Biologie hätte das Geheimnis des Alterns enträtselt und es wäre möglich, den Alterungsprozeß zu stoppen. Dann wäre der Tod kein allgemeines und notwendiges Schicksal mehr sondern - wie die archaischen Menschen immer schon gedacht haben - ein vermeidbares Unglück.

Das zweite Problem ist das weitaus heik-

ler und schwieriger. Die Analyse apriorischer Strukturen erfordert eine Abstraktion von den Gegebenheiten der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt. Doch was verbleibt nach dieser Abstraktion? Wie, und in welcher Hinsicht ist diese Abstraktion sinnvoll? Castoriadis meint, daß jede Gesellschaft eine mengen- und identitätslogische Dimension institutionalisieren muß. Diese führt er wiederum auf zwei Grundoperationen zurück, ohne die Gesellschaft, Sprache, Denken und Handeln unmöglich sind. Diese Operationen sind erstens die Bezeichnungsrelation (x bezeichnet/steht für y), zweitens die Finalitätsrelation (ich mache x um y zu bewirken). Doch, und das ist das Entscheidende, diese Institutionen, die für jede Gesellschaft gelten, ist vollständig mit der konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Welt verwoben. Bei all meinem wirklichen Denken, Handeln, Tun und Lassen muß ich von der wirklichen Welt ausgehen. Diese je bestimmte gesellschaftlich-geschichtliche Welt möchte ich das Konkrete nennen.

Abstrahiere ich vom Konkreten, so halte ich so zu sagen fast nichts in den Händen. Die mengenlogische Dimension kann nicht für sich allein bestehen, noch gedacht werden. Sie kann nur sein wenn zugleich das Konkrete ist. Ein Beispiel zu Illustration. Wir wissen, daß es viele verschiedene Sprachen gibt. Wir können von den konkreten Sprachen abstrahieren und Aussagen über Sprache überhaupt treffen, doch wir können praktisch und theoretisch, im Wachleben wie im Traum, keine transzendente Sprache sprechen sondern müssen immer eine konkrete Sprache sprechen.

Natürlich kann das Problem der Sinnhaftigkeit apriorischer Analysen hier nur andiskutiert werden. Trotzdem möchte ich noch ein Argument hinzufügen. Wenn Wissenschaftlichkeit darin besteht vom Konkreten zu abstrahieren, dann steht sie in krassem Gegensatz zu unserer Lebenswirklichkeit. Ihre Ergebnisse mögen noch so grandios sein, sie sind für unser politisches, persönliches, öffentliches, privates, profanes und künstlerisches Tun und Lassen weitgehend irrelevant.

Die wirkliche gesellschaftlich-geschichtliche Welt, das Konkrete, wird vom Individuum von

der Geburt bis zum Tod aus seiner höchst persönlichen Perspektive erfahren. Ich möchte dies den Aspekt des Besonderen nennen. Dazu zählen alle Merkmale, Eigenschaften und Eigenheiten die ein Individuum ausmacht. Die „Stil“ seines Imaginierens, sein Geschlecht, die Besonderheiten seines Körpers, seine Talente und Schwächen, seine soziale Herkunft und alle Ereignisse, die ihm sein ganzes Leben lang widerfahren. Man erfährt das Soziale nicht aus einer allgemeinen, sondern eben aus einer ganz bestimmten Perspektive. Doch diese wäre nicht ohne die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Welt. Ohne Kapitalismus kein erfolgreiches Kapitalistendasein, ohne Öffentlichkeit keine Journalistenkarriere, ohne eine konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Bedeutung von Frausein keine Schönheitskönigin. Ob und in welcher Form das Besondere des Einzelnen relevant für seinen Lebensentwurf und seinen Lebenslauf wird, bestimmt sich durch die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Welt. Ob ein Individuum gedanklich und praktisch seine Besonderheit, denken wir jetzt vor allem an die Besonderheit seiner sozialen Herkunft, überschreiten kann, bestimmt sich ebenso durch die konkrete gesellschaftlich-geschichtliche Welt. Wir haben allen Grund anzunehmen, daß es für den Sohn des Pharao ausgeschlossen war, Bauer zu werden, wie es ebenso undenkbar war, daß ein Bauernsohn zum Gottkönig wurde. Obwohl selbst in solchen Gesellschaften ein gewisses praktisches und gedankliches Überschreiten und damit Relativieren der Besonderheit postuliert werden muß. Keine Gesellschaft ist als identitätslogischer Automat denkbar, in dem die Individuen ausschließlich auf fixen Bahnen kreisen.

Die soziale Erfahrung hat sich jedoch in dieser Hinsicht in den letzten Jahrhunderten, ausgehend von der europäisierten Welt, signifikant verändert. Das Phänomen ist aus verschiedenen Perspektiven immer wieder beschrieben worden. Es wurde ua. unter dem Begriff „soziale Mobilität“ und „Erosion traditionaler Lebensformen“ analysiert. Ich meine, daß dieses empirisch unbestreitbare Phänomen oft maßlos überinterpretiert wird. Spitze dieses Eisberges stellt die sogenannte Freisetzungsthese

dar. Tradition und legitimierende Weltbilder, so wird behauptet, bestimmten das soziale Verhalten und die Lebensperspektive des Individuums. Aus welchen Gründen auch immer, verläßt die normative Kraft dieser Weltbilder. Immer weniger kann und will sich der Einzelne an konventionellen Sozialmustern orientieren. Resultat: der Einzelne wird gewissermaßen freigesetzt, er kann, ja er muß sogar durch Eigenleistung den Verlust des traditionellen Orientierungsrahmen kompensieren. Auf dieser Argumentationsfolie kann man dann diskutieren, worin nun diese Eigenleistung besteht. In der „durch eigene Präferenzen gesteuerten rationalen Wahl“ zwischen „systemisch vorstrukturierten Teilnahmemöglichkeiten“ oder werden die Einzelnen gar zur Schaffung emanzipatorischer Sozialbeziehungen gezwungen? In der eleganten Sprache von Jürgen Habermas klingt das dann so: „Eine postkonventionelle Ich-Identität kann sich nur stabilisieren im Vorgriff auf symmetrische Verhältnisse zwangloser reziproker Anerkennung“.

Ich möchte dem gegenüber einen anderen Argumentationsstrang stark machen, den ich an Marx, Marcuse und Castoriadis festmachen kann. Die sogenannte „Freisetzung“ kann nicht als geringere Dominanz der gesellschaftlichen Bedeutungen über das Individuum verstanden werden, sondern durch die Herrschaft neuer gesellschaftlich-geschichtlicher Bedeutungen. Diese neuen imaginären Bedeutungen sind von den genannten Autoren - und selbstverständlich nicht nur von ihnen - aus den verschiedensten Blickwinkeln beschrieben worden. Ich halte jene Formulierungen am treffendsten, die den ziellosen, und zugleich besessenen Expansions- und Akkumulationscharakter jenes Kitts beschrieben, ohne den es gar keine Gesellschaft gäbe. Besonders Herbert Marcuse hat auf in sensiblen Analysen gezeigt, wie sehr diese Gesellschaft das Individuum auf Trab halten muß. Der Einzelne muß ständig in Bewegung sein, rastlos nach Mehr, angeblich Besserem, nach Veränderung streben. Wer dabei nicht mitmacht, ist verdächtig. Vielleicht ist es die japanische Gesellschaft, in der diese imaginäre Bedeutung am krassesten wirksam wurde. Die alten Legitimationserzählungen mögen nicht mehr

geglaubt werden - selbst dabei ist Skepsis angebracht, ich verweise nur auf das Wiedererwachen von Religion und Nationalismus - dafür sind die neuen um so ungebrochener wirksam. Vergessen wir nicht, daß schon neue naturwissenschaftliche Erkenntnisse genügten, um religiöse Weltbilder zu erschüttern, die Moderne, und ich verweise wieder auf Marcuse, zeichnet sich aber gerade dadurch aus, daß Wissenschaft und Technik selbst zur Ideologie wurden.

Das Individuum wurde aus konventionellen Sozialformen freigesetzt, mag sein, aber es hat zu funktionieren und zu spüren. Die fortgeschrittene westliche Gesellschaft zeigt es ungeschminkt, was mit jenen passiert, die nicht mitmachen können, wollen oder auch dürfen.

Das Individuum erfährt die gemeinsame gesellschaftlich-geschichtliche Welt aus der überschreitbaren Perspektive seiner Besonderheit. Diese Situiertheit im Sozialen ist Bedingung und Horizont all seines Tuns und Lassens. Selbstverständlich auch der Philosophie. Ich behaupte das einmal auf einer empirischen, faktischen Ebene. Marx ist für uns noch immer ein lebendiger uns spannender Autor, weil sein Werk das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft begreiflich machen will. Kant und Hegel wären ohne bürgerliche Emanzipationsbestrebungen undenkbar. In den Texten von Platon und Aristoteles wird der Gegensatz von physis und nomos, von Natur und Gesellschaft thematisch. Adorno und Horkheimer versuchen das Unbegreifbare zu begreifen, den Triumph der Barbarei mitten im 20. Jhd. Nochmals, zwischen Philosophie und sozialer Erfahrung gibt es kein lineares Verhältnis, Philosophie ist nicht einfach abgespiegelte soziale Erfahrung. Sie ist kreatives, schöpferische und freies Denken. Doch - um bei den genannten Beispielen zu bleiben - es sind die Probleme der entstehenden polis, das Entstehen des Kapitalismus und die totalitären Tendenzen der modernen Gesellschaft die diesen Philosophien Leben und Bedeutung verleihen.

Ich möchte nun auf jenen Einwand zu sprechen kommen, den schlaue Köpfe sofort parat haben. Öffnet ein solches Verständnis nicht dem Relativismus und Historismus Tür und Tor? Besteht

Wissenschaftlichkeit nicht gerade darin, den eigenen, subjektiven Standpunkt zu verlassen und nach allgemein gültigen und intersubjektiv überprüfbaren Ergebnissen zu streben?

Philosophie erfordert zweifellos eine Abstraktionsleistung. Philosophie darf nicht zu autobiographischen Betroffenheitsliteratur herabkommen. Sie erfordert das Einklammern der eigenen Besonderheit und die Öffnung zur gemeinsamen gesellschaftlich-geschichtlichen Welt. Aber sie kann nicht das Ziel haben, diese gemeinsame Welt zu überspringen, sondern sie muß auf die rechte Weise in diese Welt hineinkommen. Nur dann hat die Bedeutung, Sinn und Berechtigung. Ich halte diese Aussage nicht nur für ein normatives, sondern auch für ein faktisches Postulat. Es ist überhaupt nicht möglich, aus der gemeinsamen gesellschaftlich-geschichtlichen Welt herauszutreten, sozusagen von einem transzendentalen Standpunkt aus zu sprechen.

Ich muß jetzt auf ein Thema zu sprechen kommen, da sich bisher sträflich vernachlässigt habe. Es kann uns helfen, den Relativismusvorwurf in einem neuen Licht zu sehen. Wir erfahren die gemeinsame gesellschaftlich-geschichtliche Welt als zu tiefst zerrissen, antagonistisch und hierarchisch. Gruppen, Klassen, Geschlechter, Milieus, Minderheiten machen je spezifische soziale Erfahrungen. Man müßte vielleicht von Besonderheiten zweiter Ordnung sprechen. Doch man darf diese Besonderheiten zweiter Ordnung nicht zu fixen Entitäten verdinglichen. Daran ist schon der Marxismus gescheitert. Es gibt keine allgemeine und gleiche soziale Erfahrung des Proletariats oder der Bourgeoisie, ebensowenig wie es die Erfahrung der Frauen und der Männer, der Juden und Nichtjuden, der Minderheiten und der Mehrheiten gibt. Man darf sich nicht dazu verleiten lassen, mit starren Schemata soziale Erfahrung a priori einteilen zu wollen. Die soziale Erfahrung ist ein lebendiger Fluß, und wenn ich von mehrfacher Brechung spreche, so ist das eigentlich ein nachträglicher und etwas ratloser Ausdruck.

Tatsache ist, daß kein Individuum über jede mögliche soziale Erfahrung verfü-

gen kann. Jede soziale Erfahrung, wie reich sie auch sein möge, ist limitiert und beschränkt. Männer können nicht erfahren, was es bedeutet, eine Frau zu sein, und wer aus der Oberschicht stammt kann nicht erfahren, was es bedeutet, in einer sozial abgewerteten Schicht geboren zu sein. Doch die je spezifische soziale Erfahrung ist nicht monadisch abgeschlossen. Sie ist überhaupt nur, weil es eine gemeinsame gesellschaftlich-geschichtliche Welt gibt. Sie verweisen aufeinander und eine gibt es nur, weil es die andere gibt.

Soziale Erfahrung ist ein Schatz, auch wenn sie für die überwiegende Mehrzahl der Menschen alles andere als positiv ist. Sie ist reflektierbar und relativierbar, sie determiniert den Einzelnen nicht, aber sie bestimmt ihn. Mich belustigt der naive Glaube, soziale Erfahrung könne beim Eintritt in die Universität wie ein alter Mantel abgelegt werden. Als könne die Wissenschaft aus gesellschaftlich-geschichtlichen Wesen interesselose Erkenntnisautomaten machen. Dieser Popanz hat in der Forderung nach wertfreier Wissenschaft lächerliche Blüten getrieben. Die Philosophie hat, und das sei ihr hoch angerechnet, immer schon klüger argumentiert.

Halten wir das in Erinnerung und wenden wir uns nochmals dem Relativismusvorwurf zu. Ich hoffe, daß das bisher Gesagte meine zwei Einwände gegen diese Kritik plausibel machen können.

Erstens: Die Forderung nach einer weltlosen Wissenschaft ist sinnlos. Wir leben in einer ganz konkreten gesellschaftlich-geschichtlichen Welt, mit eben solchen Problemen, Möglichkeiten, Aufgaben, Gefahren und Bedingungen. Wollen wir sie begreifen und ändern, so müssen wir sie in ihrer vollen Konkretheit begreifen und verändern. Das bedeutet natürlich nicht, daß uns die Gegebenheiten anderer und früherer Gesellschaft völlig fremd wären, oder daß es nicht übergreifende Elemente gibt. Herrschaft und Unterdrückung kommt wohl jeder bisher bekannten Gesellschaft zu, doch Herrschaft und Unterdrückung stellt sich in unserer Weltgesellschaft völlig anders dar, als etwa in der geschlossenen tibetanischen Gesellschaft vor hunderten Jahren. Wer meint, diese wechselnde Konkretheit der Gesellschaft als Rela-

tivismus brandmarken zu müssen, dem kann ich nicht widersprechen. Die Frage ist nur - um bei unserem Beispiel zu bleiben - welchen Sinn es macht, an der Konkretheit vorbei über das überhistorische Phänomen der Herrschaft zu philosophieren.

Zweitens: Die Forderung nach weltloser Wissenschaft ist unmöglich. Schauen wir uns doch unvoreingenommen auf die Finger, fragen wir uns doch, was wir wirklich tun. Dann sehen wir, daß wir unsere bisherige soziale Erfahrung gar nicht überspringen können und wollen. Wir lesen jene Autoren die uns interessieren, andere legen wir gelangweilt aus der Hand. Wir beschäftigen uns mit jenen Texten, die uns etwas zu sagen haben und wir tun das ganz ungeübt. Wir rezipieren die kritische Theorie oder erbauen und an den subversiven Texten der Poststrukturalisten. Warum? Weil sie in komplexer Beziehung zu unserer sozialen Erfahrung stehen. Unsere soziale Erfahrung ist es erst, die diesen Texten Leben einhaucht. In Wirklichkeit kennen wir das alles aus unserer Erfahrung sehr gut. Wenn wir jemanden lesen oder hören, der in der Lage ist, seine soziale Erfahrung mit diesen Texten zu transportieren, dann gewinnt seine Aussage an Leben und macht uns betroffen. Umgekehrt kennen wir sehr wohl auch jene öden Produkte, die in teilnahmsloser philosophiewissenschaftlicher Art dem Publikum dargebracht werden. Ein Argument muß ich jedoch nochmals unterstreichen. Wir müssen ausgehend und gesättigt mit unserer besonderen sozialen Erfahrung diese auf die gemeinsame gesellschaftlich-geschichtliche Welt überschreiten. Wer in der eigenen Perspektive steckenbleibt, der argumentiert wirklich relativistisch.

Ich möchte nun auf die feministische Philosophie zu sprechen kommen. Ich möchte sie als Beweis für das bisher Gesagte zitieren. Feministische Philosophie geht berechtigt von besonderer sozialer Erfahrung aus, der Erfahrung der Unterdrückung der Frau. Sie wäre ohne Träger sozialer Erfahrung, d.h. schlicht ohne Frauen in der Philosophie unmöglich. Anders gesagt, Männer können nicht feministische Philosophie betreiben. Einfach deshalb, weil sie über diese soziale Erfahrung nicht verfügen, und diese auch nicht durch Literaturs-

tudium kompensieren können. Doch nicht jede feministischer Text ist positiv. Feministische Philosophie kann zur Betroffenheitsliteratur herabkommen oder die gesellschaftlich-geschichtliche Welt überspringen und das ewig Weibliche beschwören. Relevant sind jene Arbeiten, die unsere geschichtliche Situation begreiflich und veränderbar machen.

Die feministische Philosophie hat eine bestimmte soziale Erfahrung in die Philosophie eingebracht, doch das ist nicht genug. Ich meine, daß die Gegenwartsphilosophie, ich möchte mich jetzt auf diese beschränken, auf zu schmaler Basis agiert. Es muß mehr und andere soziale Erfahrung in die Philosophie eingebracht werden als bisher. Salopp gesagt, die Gegenwartsphilosophie ist durch die Erfahrung von männlichen Intellektuellen aus der Mittel- und Oberschicht (man verzeihe mir diese scheußlichen Ausdrücke) mit bestimmtem kulturellen Hintergrund bestimmt. Aus dem bisher gesagten dürfte klar sein, daß dies selbstverständlich keine pauschale Abqualifizierung bedeutet. Wer Anklänge an marxistische Klassentheorien vermutet, der hat sich gründlich verhöhrt. Aber wir müssen den Mut und das Selbstvertrauen haben, unsere eigene soziale Erfahrung nicht zu verleugnen, wenn wir in ein philosophisches Seminar gehen.

Ich möchte zu Illustration eine kleine Geschichte erzählen. Vor zwei Jahren habe ich in Dubrovnik anläßlich einer philosophischen Tagung mit einer Kollegin aus Bulgarien gesprochen. Sie hatte am Vormittag ein sehr schwieriges, heideggerlastiges Referat gehalten. Abends, beim smalltalk, unterstützt durch etwas Plavac, begann sie ganz euphorisch über die Musik der Pink Floyd zu schwärmen. Ich bin sicher, daß ich der einzige war, der gewußt hat, worüber sie überhaupt spricht. Warum erzähle ich das? Sie hat ganz spontan und authentisch über ihre Musikerfahrung gesprochen. Diese Musik hatte sie wirklich bewegt, ihr eine für sie wichtige ästhetische Erfahrung vermittelt. Setzen wir uns in Gedanken in ein Seminar mit dem Titel „Philosophie der Musik“. Mit höchster Wahrscheinlichkeit werden die Musikbeispiele aus der Musik des europäischen Bildungsbürgertums genommen werden. Mit

welcher Berechtigung eigentlich?

Ich möchte abschließend auf einen Philosophen zu sprechen kommen, die meine These so läppisch gefunden hätte, daß er nicht einmal darauf eingegangen wäre. Mit meinen Argumenten hätte ich mir einen sicheren Rauswurf aus einem Seminar eingehandelt. Ich meine Martin Heidegger. Warum komme ich jetzt auf Heidegger zu sprechen? Heidegger hat, durchaus mit Erfolg, der Philosophie sehr viel Selbstvertrauen zurückgegeben. Wer kennt nicht seinen Ausspruch: „Die Wissenschaft denkt nicht.“ Er zählt zu jenen Philosophen die entschieden und sehr rezeptionswirksam alle Tendenzen zurückgewiesen haben, Philosophie auf Erkenntnistheorie oder Metatheorie der Wissenschaften zurückzustutzen. Es geht mit jetzt nicht darum, einen weiteren oder gar umfassenden Kommentar zu seiner Philosophie vorzustellen. Das ist zeitlich unmöglich und würde ein eigenes Referat erfordern. Ich möchte jetzt nur die Frage verfolgen, wie es mit der sozialen Erfahrung in der Heideggerschen Philosophie bestellt ist. Ich denke, und deswegen wähle ich das Beispiel Heidegger, daß sein Verhältnis zu sozialer Erfahrung symptomatisch für bestimmte Art des gegenwärtigen Philosophierens ist.

Heidegger wurde in Meßkirch, als Sohn eines Mesners geboren. Dieser Ort lag fernab von den Zentren des politischen, kulturellen und intellektuellen Geschehens. Meßkirch war tiefste Provinz, wenig industrialisiert, ein rückständiges Gebiet. Heidegger studiert Theologie und Philosophie, wird Assistent von Edmund Husserl in Freiburg und nach und nach bekannt und anerkannt. Sein großer Durchbruch erfolgt 1928 mit der Veröffentlichung von „Sein und Zeit“. 1928 ist auch das Jahr der weltweiten Wirtschaftskrise. Die Weimarer Republik ist von tiefen politischen und sozialen Gegensätzen zerrissen, es herrscht Bürgerkriegsstimmung.

Die Kommentare zu seinem Werk sind kaum überschaubar, doch ein Aspekt scheint den Interpreten entgangen zu sein. Heideggers Stil ist unglaublich aggressiv und angriffslustig. Zeitgenössische Philosophiekollegen straft er mit Verachtung, sie werden kaum erwähnt. Seine Gesprächspartner stammen aus der europäischen Kulturtradition. Er in-

terpretiert Platon und Aristoteles, Kant und Hegel, Hölderlin und Nietzsche und immer wieder die Vorsokratiker. Sie, so Heidegger, stellen die Frage nach dem Sein, doch diese Frage wurde durch die europäische Philosophie, beginnend mit Platon und Aristoteles, vergessen. Er, Heidegger, greift diese Frage nach Jahrtausenden wieder auf. Was Heidegger von der Arbeit seiner Philosophiekollegen hält, kann sich jeder selbst ausrechnen. Wodurch wird die Frage nach dem Sein verstellt? Durch die Metaphysik, die moderne Subjektivität, die Technik. Wie kann die Seinsfrage überhaupt gestellt werden? Durch die Analyse des Alltäglichen, Ereignislosen, Durchschnittlichen. In einer späteren Arbeit entwirft Heidegger ein Bild, das ich für sehr symptomatisch halte. Heidegger referiert darin eine Anekdote über Heraklit. Eine Gruppe von Besuchern sucht Heraklit auf, sie sind voll Neugierde und erwarten, den berühmten Philosophen bei einer außerordentlichen, bedeutenden Tätigkeit vorzufinden. Doch was sehen sie? Einen alten Mann der friert und sich am Backofen wärmt. Die Besucher wollen sich schon enttäuscht abwenden, doch Heraklit fordert sie mit den Worten, „Auch hier wesen Götter an“, zum bleiben auf.

Ich nehme mir die Freiheit, diese kleine Geschichte folgendermaßen zu interpretieren. Heidegger kompensiert die Rückständigkeit und Ereignislosigkeit seiner sozialen Erfahrung. Er hätte genauso gut von einem Meßkirchner Bauern sprechen können, doch er zeigt, wie souverän er die europäische Kultur- und Philosophie zu handhaben fähig ist. Gerade an den scheinbar unbedeutendsten Vorfällen - was ist schon besonderes daran, wenn sich ein alter Mann am Ofen wärmt - wird die eigentlichste aller Fragen zugänglich. Und durchaus im Sinne Heideggers könnte man sagen, vielleicht wesen gerade hier die Götter an und fliehen sie nicht das lärmende Getriebe der städtischen, modernen und technisierten Welt.

In „Sein und Zeit“ versucht Heidegger der Seinsfrage durch die Analyse des alltäglichen und durchschnittlichen Daseins näher zu kommen. Beispiele entnimmt Heidegger aus einer vorindustriellen ländlichen Bilderwelt, ich würde sagen, aus seiner sozialen Er-

fahrung. Das Buch wird ein großer Erfolg. Heidegger hat es den städtischen intellektuellen Großkopferten gründlich gezeigt. Herbert Marcuse, Hannah Arendt, Karl Löwith, Günther Anders und Hans Georg Gadamer werden seine Schüler. Die Machtergreifung der Faschisten wird von Heidegger begrüßt, ereignet sich damit die Ankunft des Seins? Ich habe die These vertreten, daß Heidegger in „Sein und Zeit“ nach dem gesellschaftlichen Sein fragt. Diese These kann ich jetzt nicht diskutieren. Aber Heideggers politische Haltung kann als indirekte Bestätigung für diese These genommen werden. Heidegger kann den Sieg des Faschismus nicht in der selben Weise begrüßen, wie dies etwa ein Astronom tun kann. Heidegger selbst stellt die Verbindung zwischen seiner Philosophie und dem Faschismus her. Heidegger war kein Theoretiker des Faschismus und seine Philosophie ist nicht faschistisch. Doch er selbst interpretiert das soziale Geschehen mit zentralen Begriffen seiner Philosophie.

Nach und nach ändert sich Heideggers Philosophie und er distanziert sich von der faschistischen Herrschaft. Das ist alles gut dokumentiert, es genügt, jetzt daran zu erinnern. Ich meine, daß Heidegger nach und nach seine Philosophie von sozialer Erfahrung abschottet. Für gesellschaftliche Prozesse hat Heidegger kaum einen Halbsatz übrig. Wer sich mit Heideggers späterer Philosophie beschäftigt tritt in einen selbstgenügsamen, abgeschlossenen Raum ein. Sie wird zu einem großen Monolog, der sich mit sich selbst beschäftigt. Heidegger streicht das Wort Sein durch, in anderen Versuchen schreibt es das Wort mit Ypsilon, Seyn. Die späteren Texte beginnen die früheren zu interpretieren. Heideggers Philosophie zeigt geradezu autistische Züge. Während Heidegger in „Sein und Zeit“ noch davon spricht, das sich das Dasein, etwas, was durch den Text nur analysiert werden kann, eigentlich oder uneigentlich sein kann, findet später das Andenken an das Sein im Text selbst statt. Man achte darauf, wie Heidegger 1946 seine Philosophie, die er jetzt Denken nennt, darstellt: „dieses Denken ist weder theoretisch noch praktisch. Es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem. Zum Sein gehörig,

weil vom Sein in die Wahrnis seiner Wahrheit geworfen und für sie in Anspruch genommen, denkt es das Sein. Solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist.“ Wodurch unterscheidet sich dieses „Denken“ von christlichen Gebet, dessen Ziel es ja ist, die Verbindung zu Gott herzustellen? Vielleicht ist Heidegger damit zu seiner Jugend zurückgekehrt, in der er viele

Gebete sprach oder sprechen mußte.

Warum dieser Exkurs zu Heidegger? Weil Heideggers Spätphilosophie in reiner Form einen Typus von Philosophie darstellt, in der zwei Elemente zusammenfließen, die Abschottung von sozialer Erfahrung und dem elitären Dünkel, im eigenen philosophischen Seminar wäre die Bedeutsamkeit selbst anwesend.

Karl Reitter: Marxistischer Autor in Wien und Mitglied der *grundrisse*, Redaktionsmitglied von **Context XXI** von Dezember 2000 bis November 2001.

Lizenz dieses Beitrags

Copyright

© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels