



Max Beck, Nicholas Coomann (Hg.)

Historische Erfahrung und begriffliche Transformation

Deutschsprachige Philosophie
im Exil in den USA 1933–1945

LIT

Max Beck, Nicholas Coomann (Hg.)

Historische Erfahrung und begriffliche Transformation

Emigration – Exil – Kontinuität

Schriften zur zeitgeschichtlichen
Kultur- und Wissenschaftsforschung

herausgegeben von

Friedrich Stadler (Wien)

Editorial Board/Review Committee:

Mitchell G. Ash (Universität Wien)

Gary B. Cohen (University of Minnesota)

Christian Fleck (Universität Graz)

Malachi H. Hacohein (Duke University)

Margit Szöllösi-Janze (Universität München)

Band 16

LIT

Max Beck, Nicholas Coomann (Hg.)

Historische Erfahrung und begriffliche Transformation

Deutschsprachige Philosophie im Exil in den USA
1933–1945

LIT

Umschlagbild:

Chrysler Building, Midtown Manhattan und Queensboro Bridge,
New York City 1932. Fotografie von Samuel H. Gottscho

Quelle: Gottscho-Schleisner Collection, Library of Congress,
www.loc.gov/item/gsc2004000010/PP/

Gedruckt mit Unterstützung der Kulturabteilung der Stadt Wien,
Wissenschafts- und Forschungsförderung und des Zukunftsfonds
der Republik Österreich.



Zukunftsfonds
der Republik Österreich

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-643-50887-4 (br.)

ISBN 978-3-643-65887-6 (PDF)

DOI: <https://doi.org/10.52038/9783643508874>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution Non Commercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

© LIT VERLAG GmbH & Co. KG

Wien 2018

Garnisongasse 1/19

A-1090 Wien

Tel. +43 (0) 1-409 56 61 Fax +43 (0) 1-409 56 97

E-Mail: wien@lit-verlag.at <https://www.lit-verlag.at>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Malachi H. Hacohen	
Foreword	7
Max Beck / Nicholas Coomann	
Elemente einer philosophischen Exilforschung	11

1. LOGIK UND WISSENSCHAFTSTHEORIE

Christian Damböck	
Die Entwicklung von Rudolf Carnaps Antimetaphysik, vor und nach der Emigration. Oder: Gibt es eine politische Philosophie des Logischen Empirismus?	37
Nikolay Milkov	
Drei Länder und vier Universitäten. Hans Reichenbachs Odyssee als Naturphilosoph.	61
Donata Romizi	
Die amerikanische Spitze eines Wiener Eisbergs. Edgar Zilsel und die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis	78
Matthias Neuber	
Changing Places. Herbert Feigl über <i>The Wiener Kreis in America</i>	100

2. SOZIALPHILOSOPHIE UND GESELLSCHAFTSTHEORIE

Klaus Kufeld	
Flucht und Heimat. Ernst Blochs <i>Dreams of a Better Life</i> als utopischer Systementwurf für eine Philosophie der Verheißung	117
Hans-Joachim Dahms	
Verpasste Chancen. Kritische Theorie und Pragmatismus.	132
Magnus Klaue	
Planwirtschaft. Adolph Lowe und Max Horkheimer im Streit über die verwaltete Welt	158
Doris Maja Krüger	
Institutsarbeit und War Effort. Leo Löwenthal in New York und Washington, 1934–1949	179

3. RECHTSPHILOSOPHIE UND POLITISCHE PHILOSOPHIE

Sophie Loidolt

Exil als Neubeginn. Hannah Arendts amerikanische Inspirationen für ihren Begriff des Politischen.....	199
--	-----

Philipp von Wussow

Von Weimar nach Amerika? Die politische Philosophie von Leo Strauss im Exil	220
--	-----

Manfred Bauschulte

Arbeiten mit Behemoth. Entstehung, Erfahrungshintergrund und Aktualität der NS-Analysen von Franz L. Neumann	235
---	-----

Rodrigo Cadore

„Good-bye to all that“? Ein österreichisches Schicksal: Wanderungen und Wandlungen im rechtstheoretischen Exilwerk Hans Kelsens	249
--	-----

4. KULTUR-, RELIGIONS- UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE

René Thun

Vom Trost der Kulturphilosophie. Ernst Cassirers ideengeschichtliche Perspektive auf die Anthropologie	275
---	-----

Dirk-Martin Grube

Wahlheimat USA. Paul Tillichs Abschied vom Letztbegründungsdenken und von apriorischen Wahrheitsansprüchen	291
---	-----

Felix Hempe

„Das nicht Transferierbare zu transferieren“. Zur Bedeutung von Sprachwechsel und Exterritorialität im (Exil-)Werk Siegfried Kracauers	317
---	-----

Autorinnen und Autoren.....	335
-----------------------------	-----

Danksagung.....	339
-----------------	-----

Foreword

The intellectual migration from German Central Europe in the aftermath of the triumph of National Socialism continues to fascinate scholars. The émigrés included some of the most influential thinkers of the twentieth century from Theodor W. Adorno to Hannah Arendt, from Hans Kelsen to Karl Popper. They transformed major disciplines in the Anglo-American academy and contributed to the formation of a postwar trans-Atlantic culture. It is difficult to imagine nowadays that many émigrés were marginal, at the time, in the academies on both sides of the Atlantic and, in Germany, a persecuted minority preserving the emblems of a defeated culture. In a rare historical show of poetic justice, the last became first. The émigrés have become icons of contemporary European culture, and their legacy continues to inspire academic culture around the globe today.

The émigrés first became a subject of scholarly interest in the aftermath of 1968. Younger scholars, especially in German-speaking Europe, saw engagement with the émigrés as a form of *Vergangenheitsbewältigung*, confrontation with and overcoming of the past. In the US, the émigrés appeared to scholars as a source for political and cultural radicalism, and they deployed their legacy to shake up what they viewed as a stultifying culture. The first generation of historians and *Exilforscher* focused on getting the story out: Compendia of short biographies and stories told by the émigrés themselves were common, as well as overviews of émigré networks in particular academic fields. The Frankfurt School attracted major attention in the 1970s and 1980s, followed by the Vienna Circle shortly after.

Both the Frankfurt School and the Vienna Circle have a major presence in the present volume, yet they appear in a new historiographical landscape that has been reshaped by two generations of scholars. Beginning in the 1990s, historians began paying special attention to the disjuncture between the formative milieu for the émigrés, interwar Central Europe, and the main context of reception, the postwar Anglo-American world. My biography of philosopher Karl Popper, for example, showed how *The Open Society and Its Enemies*, a book confronting the dilemmas of Red Vienna and interwar Social Democracy, became a classic of trans-Atlantic Cold War liberalism. Many of the essays in this book continue to

explore the Central European origins of émigré philosophy. Romizi describes the works of historian and philosopher of science Edgar Zilsel as “The American tip of a Viennese iceberg,” and Damböck shows the depoliticization of the Vienna Circle in the US. The Vienna Circle, Hans Kelsen and Ernst Cassirer, emerge from this volume as intellectuals who brought formidable Central European traditions and projects to bear on the Anglo-American academy and the postwar trans-Atlantic culture. For them, exile presented obstacles to overcome but did not foster intellectual creativity.

Other essays, however, tell a different story. Beck and Coomann’s insightful introduction sets the tone: American exile was intellectually formative. For Paul Tillich and Siegfried Kracauer, the American experience proved liberating, whether of German philosophical and theological presuppositions (Tillich), or social and cultural constraints (Kracauer). Loidolt argues that Arendt’s confrontation with American democracy reshaped her concept of politics, and made it decidedly pluralist. Wussow suggests that Leo Strauss’s idea of esoteric writing emerged from his experience of exile. Strauss now viewed philosophers as living in permanent exile, and his politics shifted from authoritarianism to critical support of liberal democracy. Klaue suggests that the 1930s debate between Adolph Lowe and Max Horkheimer gave rise to divergent postwar views on social democratic planning and the welfare state. Leo Löwenthal seemed to find his *niche* in the Voice of America. Most surprisingly, Kufeld shows how the intellectual dream work of Ernst Bloch – a secluded émigré who made no effort to integrate in the US – gave rise to his postwar *Principle of Hope*. Bloch embodied the “extra-territoriality of exile,” an idea of Kracauer, who represented the opposite of Bloch: an intellectual who found the English language culturally and psychologically liberating.

Both stories told about the émigrés’ travel between cultures are true: Exile was enabling and incapacitating at the same time, and its cultural products were hybrid in character. For every Erich Auerbach, who continued to write in German, remained immersed in German mandarin traditions, and viewed the West as *Abendland*, there was a Popper, who felt at home in English, preferred Anglo-American philosophers as interlocutors, wished to leave Central Europe behind, and defended the Cold War West. Among historians, however, the balance has shifted over the last decade from the first story to the second: Reconstruction of Central European milieus has given way to tracking networks across the Atlantic. The works of younger historians, like Eric Oberle on Adorno, Daniel Bessner on Hans Speier, and Udi Greenberg on a host of Weimar émigrés, show how a con-

vergence of the Weimar Republic and the New Deal issued in theories and policies that shaped postwar Germany and Europe. The experience of exile contributed to the formation of the postwar world.

This book is part of the new scholarly trajectory, but it also has several novel features all its own. It historicizes émigré philosophy, recovering its political and cultural resonances, and it focuses on exile experience in the US. It is free from the *Parteilichkeit* of earlier scholarship: The Vienna Circle and the Frankfurt School find themselves side by side, and the book covers a spectrum of émigrés from the political Left to the Right. Dahms explores the exchanges between Horkheimer and the Pragmatists, and shows that Horkheimer's misreading prevented a fruitful dialogue, of the sort that Habermas would have a generation later. Both Dahms and Oberle have written in a similar vein on the postwar *Positivismusstreit*, where they show Adorno and Popper to have misunderstood each other. The two were much closer in their understanding of philosophy than either would imagine: The *Streit* concealed rather than revealed. Historians thereby become philosophers *qua* historians, exploring theoretical possibilities that history has obfuscated.

A common concern, shared by all the émigrés, of whatever political lineage, emerges from the volume. It is best articulated, perhaps, in Franz Neumann's distinction between Leviathan and Behemoth, as elucidated by Bauschulte: National Socialism was not Thomas Hobbes's *Leviathan*, the absolutist state, but Hobbes's *Behemoth*, the collapse of law, order, and rationality into permanent war. The greatest danger was not in the power of state or class, but in their loss, in lawlessness. Arendt echoed Neumann in her analysis of totalitarianism. Neither Neumann nor Arendt were Cold War liberals, but all the émigrés were concerned about the fragility of democracy, and many shared the sensibilities of what Judith Shklar called the "liberalism of fear": antiutopian, anticommunist, supportive of liberal democracy and the welfare state, modest in its expectations of politics and human life, and focused on averting catastrophes rather than on realizing grand visions. To be sure, Arendt thought liberal defenses inadequate and aimed for participatory politics, grounded in republican traditions, and Bloch put hope in East German communism for a long time. But, if one wishes to understand why the Vienna Circle and Tillich muted their social radicalism, why Cassirer embraced democracy wholeheartedly and Strauss halfheartedly, why Horkheimer turned to the CDU and Lowe to liberalism, and why Löwenthal mobilized for the Cold War effort, one must turn to Neumann and Arendt's analyses of National Socialism.

The collaboration of three academic generations of European scholars in an innovative volume on émigré philosophy is a tonic in these times when the ghosts of racial politics have come back to haunt the world and ethnic hatred and lawlessness have again reared their head. The émigrés could not stem rising racial hatred, and we ought to do better by addressing head on questions of religion and ethnicity. Thirteen out of the fifteen émigrés who are the subject of this volume had to escape from Germany and leave Europe because they were Jewish. Their Jewishness appears in this volume primarily as a background fact, a Nazi racial construct, serving to exclude intellectuals and send them into exile. Scholars are understandably uncomfortable exploring the Jewishness of subjects who themselves did not wish to identify as Jewish and were so identified by anti-semites. Yet, as I have suggested elsewhere, there are ways to turn Jewishness into a cultural resource and historical identity that help us explain intellectual innovation. From Popper's *Open Society*, which exemplifies Jewish cosmopolitanism, to Auerbach's endeavor to remake the Hebrews the biblical founders of the Judeo-Christian West, to Strauss imagining Jewish exile as the philosopher's universal exile, to Ernst Bloch's messianism in search of *Heimat* – the Jewishness of the émigrés shaped their lives and projects. We need not fear acknowledging it, and future studies may move in this direction. If we are to counter the new racial offensive, Jewish traditions must become integral to European history. Tracking Jewishness, we may emerge with a new pluralist understanding of Europe that will empower us to ensure that their exile is commemorated but never happens again.

Malachi H. Hacohen
Durham (NC), July 2018

Elemente einer philosophischen Exilforschung

Unter dem Titel *Philosophen auf Wanderschaft* erscheint im Dezember 1944 ein Artikel in der New Yorker Exilzeitschrift *Aufbau*. Sein Autor, der im kalifornischen Exil lebende Philosoph Ludwig Marcuse, umreißt darin die Entwicklung deutscher Philosophie seit der Machtübertragung an die Nationalsozialisten. Nur wenige Monate vor der militärischen Kapitulation Deutschlands, die das Ende des Zweiten Weltkriegs in Europa einleiten sollte, attestiert er den deutschen Philosophen eine intellektuelle Kapitulation, die bereits elf Jahre zuvor stattgefunden habe: „Die deutsche Philosophie ist nicht durch einen kühnen Handstreich von den Nazis erobert worden. Sie sank ihnen seit Jahren langsam und willig in die starken Arme.“¹ Als Vertreter der Disziplin, die sich schon vor der Reichstagswahl 1933 mit mehr oder minder eindeutigen Anbiederungsversuchen hervorgetan hatten, nennt Marcuse beispielhaft August Messer, Ernst Robert Curtius, Hermann Graf Keyserling, Martin Heidegger und Eduard Spranger. Auch sein ehemaliger Lehrer Heinrich Rickert, für dessen philosophische Ägide er sich noch 1917 in seiner Dissertationsschrift bedankt,² findet sich unter den Aufgezählten. „Die klügsten Leute“, so lautet das ernüchterte Resümee, „verraten sich immer auf die dümmste Weise.“³

Keineswegs alle der genannten Personen waren überzeugte Anhänger der Nationalsozialisten, einige sind gegen diesen Verdacht sogar in Schutz zu nehmen.⁴ Dennoch ist skizzenhaft die allgemeine Tendenz deutscher Philosophie

1 Ludwig Marcuse: *Philosophen auf Wanderschaft*, in: *Aufbau* 10 (22.12.1944), Nr. 51, S. 53.

2 Vgl. Ludwig Marcuse: *Die Individualität als Wert und die Philosophie Friedrich Nietzsches*, Berlin 1917, S. 89. Siehe auch ders.: *Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie*, Zürich 1975, S. 28f.

3 Ludwig Marcuse: *Philosophen auf Wanderschaft*, a.a.O.

4 Der Gießener Philosophieordinarius August Messer, der Marcuse zufolge bereits um 1932 eine Ausgabe seiner Zeitschrift *Philosophie und Leben* der „Weltanschauung des National-Sozialismus“ widmete (was nur insofern richtig ist, dass zwei Hefte des Jahrgangs die nationalsozialistische Ideologie dokumentieren und keineswegs affirmativ zur Diskussion stellen), verlor schon kurz nach der Machtübertragung aus ‚politischen Gründen‘ seine Lehrbefugnis. Über den nicht akademisch angebundenen Lebensphilosophen Hermann Graf Keyserling, dem Marcuse antisemitische Tendenzen zuschreibt, wurden nach 1933 Rede- und Publikationsverbote verhängt. Während der bekannte Bonner Romanist Ernst Robert Curtius eher der ‚inneren Emigration‘ zuzurechnen ist, zeigte sich der Heidelberger Neukantianer Heinrich Rickert in Vorlesungen dem Nationalsozialismus zwar zugewandt, verstarb jedoch schon 1936. Der Berliner Philosophieordinarius Eduard Spranger blieb

und Geisteswissenschaft gekennzeichnet, die dem aufkommenden Faschismus nichts Substanzielles entgegenzusetzen hatte: „Die Historiker werden einmal studieren, in wievielen Masken die Nazis die mehr oder weniger religiöse, mehr oder weniger neutrale, mehr oder weniger ordnungsliebende Philosophie erprobten; die Nietzsche-Maske spielte eine besonders ekelhafte Rolle.“⁵ Gegenüber der Mehrheit deutscher Philosophen, welche die Eingliederung ihrer Disziplin in die gleichgeschaltete Hochschullandschaft wort- und tatenlos hinnahmen oder sogar aktiv unterstützten, weist Marcuse aber auch auf diejenigen hin, die vor dem nationalsozialistischen Terror fliehen mussten. Doch lasse sich über „die deutschen Lehrer der Philosophie, die 1933 Deutschland verliessen“ keinesfalls „ebenso zusammenfassend kurz sprechen“.⁶ Überblicksartig nennt Marcuse nur eine Reihe von Namen, darunter Ernst Cassirer in New York, Rudolf Carnap in Chicago und Theodor W. Adorno in Los Angeles – „ein kleiner, magerer, etwas lieblos klingender und in keiner Weise ausreichender Katalog“⁷. Gegenüber der von den nationalsozialistischen Machthabern proklamierten Einheit aller Lebensbereiche und ihrer philosophischen Adaption (wenngleich diese de facto unverwirklicht blieb)⁸ steht nur die Vielheit einer geographisch verstreuten und theoretisch diversen Disziplin, deren einzige Gemeinsamkeit darin zu bestehen

nach 1933 im Amt, wurde aber im Zusammenhang mit den Ereignissen des 20. Juli 1944 inhaftiert. Als bruchlos nationalsozialistisch orientierter Hochschullehrer bleibt in Marcuses Aufriss damit einzig Martin Heidegger übrig. (Vgl. George Leaman: Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen (= Argument Sonderband 205), Hamburg/Berlin 1993, S. 65, 70 u. 80; Ute Gahlings: „An mir haben die Nazis beinahe ganze Arbeit geleistet“. Über den Umgang der Nationalsozialisten mit Hermann Graf Keyserling, in: Frank-Lothar Kroll (Hrsg.): Deutsche Autoren des Ostens als Gegner und Opfer des Nationalsozialismus. Beiträge zur Widerstandsproblematik, Berlin 2000, S. 47–74; Hans Friedrich Fulda: Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), Nr. 2, S. 253–269.)

5 Ludwig Marcuse: Philosophen auf Wanderschaft, a.a.O.

6 Ebd.

7 Ebd.

8 Die These einer Einheit deutscher Philosophie im Nationalsozialismus, die Marcuse in seinem Artikel wie selbstverständlich voraussetzen scheint, ist unter einer nachträglichen Perspektive zu relativieren. Eine einheitliche ‚Philosophie des Nationalsozialismus‘ im engeren Sinne gibt es nicht; entsprechende Formulierungsversuche, wie sie einerseits etwa von Alfred Rosenberg, Alfred Bäumler und den ihnen verbundenen Institutionen, andererseits aber auch von Einzelpersonen wie Arnold Gehlen während der 1930er Jahre unternommen wurden, scheiterten. Wolfgang Fritz Haug betont jedoch, dass man sich von vermeintlichen Distanzierungen nicht irritieren lassen sollte: „Das Bild ist oberflächlich verwirrt durch Konkurrenzkämpfe und Intrigen der Schulen, die darum wetten, sich in faschistisch umfunktionaler Form zur herrschenden philosophischen Ideologie zu machen. [...] Nicht selten zog sich ein philosophischer Anbieter einigermaßen verbittert zurück [...]“. Und weiter: „Widerstand‘ sollte solche Enttäuschung nachträglich nicht genannt werden, noch nicht einmal Distanzierung vom Faschismus.“ (Wolfgang Fritz Haug: Philosophie im deutschen Faschismus, in: Ders. (Hrsg.): Deutsche Philosophen 1933 (= Argument Sonderband 165), Hamburg 1989, S. 5–28, hier: S. 7f.) Siehe auch George Leaman: Philosophy, Alfred Rosenberg and the Military Application of the Social Science, in: Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1992, hrsg. v. Carsten Klingemann, Michael Neumann, Karl-Siegbert Rehberg u.a., Opladen 1994, S. 241–260.

scheint, dass ihre Vertreter den nationalsozialistischen Herrschaftsbereich infolge antisemitischer, rassistischer oder politischer Verfolgung verlassen mussten. Was darüber hinaus die Charakteristik einer Philosophie im Exil ausmachen könnte, bleibt im Artikel ungeklärt, was auch seinem Autor nicht entgeht: „Etwas mehr möchte der Leser schon wissen. Vor allem wohl: was die deutsche Philosophie im Exil zu diesem letzten Jahrzehnt gesagt hat – sub specie aeterni; oder doch wenigstens – ein bisschen neben dem Book of the Month.“⁹

Indem Marcuse die Frage nach dem Standpunkt und der spezifischen Differenz einer Exilphilosophie aufwirft, ohne sie 1944 beantworten zu können, macht er auf ein historiographisches Problem aufmerksam, das bis heute fortbesteht. Denn während es an verdienstvollen Arbeiten über die „Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus“¹⁰ nicht mangelt, bezeichnet deren Pendant, eine vergleichende, historisch-systematische Untersuchung deutschsprachiger Philosophie im Exil, bis heute eine Leerstelle. Zwar sind die Exilgeschichten philosophischer Autoren, Schulen und Forschungszusammenhänge in den 1930er und -40er Jahren historisch in Teilen gut erforscht. Dennoch bleiben sie Exilgeschichten – im Plural – und beschränken sich oft genug auf Anekdotensammlungen oder Hagiographien prominenter Vertreter. Ein übergreifender Nexus des philosophischen Denkens und Schreibens unter den Bedingungen des Exils, samt dessen Themen, Methoden, Formen und spezifischen Problemen, gerät damit aus dem Blick. Auch in der weitgehend geschichts- und literaturwissenschaftlich geprägten Disziplin der Exilforschung bleibt die Philosophie meist außen vor. Im Beitrag des einschlägigen *Handbuchs der deutschsprachigen Emigration*, der sich explizit der Philosophie widmet, heißt es: „Die bisherigen Analysen [der Philosophie im Exil, d. Verf.] erschöpfen sich in biographischen Studien über

9 Ludwig Marcuse: Philosophen auf Wanderschaft, a.a.O.

10 Thomas Laugstien: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus, Hamburg 1990. Siehe ferner u.a. Ilse Korotin (Hrsg.): „Die besten Geister der Nation“. Philosophie und Nationalsozialismus, Wien 1988; Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.): Deutsche Philosophen 1933, a.a.O.; Monika Leske: Philosophen im ‚Dritten Reich‘. Studie zu Hochschul- und Philosophiebetrieb im faschistischen Deutschland, Berlin 1990; Institut für Wissenschaft und Kunst (Hrsg.): Philosophie und Nationalsozialismus (= Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 47 (1992), Nr. 2); George Leaman: Heidegger im Kontext, a.a.O.; Frank Hartmann: Denker Denken Geschichte. Erkundungen zu Philosophie und Nationalsozialismus, Wien 1994; Wolfgang Bialas/Manfred Gangl (Hrsg.): Intellektuelle im Nationalsozialismus (= Schriften zur politischen Kultur der Weimarer Republik, Bd. 4), Frankfurt a.M. 2000; Hans Jörg Sandkühler (Hrsg.): Philosophie im Nationalsozialismus, Hamburg 2009; Ulrich Sieg: Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus, München 2013. Zu nennen ist weiter die umfangreiche Studie von Christian Tilitzki: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, 2 Bde., Berlin 2002, die allerdings aufgrund ihrer in Teilen einseitigen und polemischen Darstellung nicht unumstritten ist. Siehe zu Tilitzki auch die Rezension von Stefan Breuer: Verteidiger des Pluriversums, in: Berliner Zeitung (28.05.2002).

einzelne prominente Vertreter, hinzu kommen [sic] das Fehlen klar zu trennender schulmäßiger Zuordnungen, die die Konturierung signifikanter gruppenbiographischer Profile erlauben. Der heutige Forschungsstand läßt es deshalb nicht zu, genauere systematische Aussagen zu wagen.“¹¹ Zugespitzt mag es beinahe scheinen, als hätte die deutsche Philosophiegeschichtsschreibung die Zersplitterung ihres Gegenstands nach 1933 weitgehend mitvollzogen.

Dass die Exilzeit zwischen 1933 und 1945 nicht bloß eine Episode deutscher Philosophiegeschichte bezeichnet, sondern für den Begriff von Philosophie selbst folgenreich ist, lautet dagegen die These, die den vorliegenden Band motiviert. Jedoch steht die Beschäftigung mit dem Exil aus *philosophischer* Perspektive vor besonderen Schwierigkeiten – impliziert diese doch die Frage, wie das Verhältnis von Geschichte und Denken überhaupt zu begreifen ist. So ist zum einen die traditionell umstrittene erkenntnistheoretische Frage nach dem Zusammenhang von kontingenter historischer Erfahrung und begrifflicher Allgemeinheit im Blick zu behalten, die je nach philosophischem Ansatz ganz unterschiedlich beantwortet wird. Zum anderen sind neben der Verbindung von (Emigrations-) Biographien, Werkgenesen und der Entwicklung von Lehrgebäuden insbesondere die Überlegungen zur systematischen Bedeutung des Exils für die philosophischen Theorien zu berücksichtigen, die sich in zahlreichen Zeitzeugnissen finden. In diesem Geflecht von Geschichte, Biographie, (Erkenntnis-)Theorie und Erfahrung hat sich eine Beschäftigung mit Philosophie im Exil zu bewegen. Der Blick richtet sich dabei insbesondere auf die USA, die für Philosophen nicht nur das bedeutsamste Einwanderungsland waren, sondern darüber hinaus auch über vergleichsweise günstige Bedingungen für einen produktiven intellektuellen Austausch verfügten. Die Fokussierung auf einen einheitlichen räumlichen und zeitlichen Kontext soll im vorliegenden Band zudem die Möglichkeit einer vergleichenden Lektüre eröffnen.

Philosophie im amerikanischen Exil

Bereits eine quantitative Bestimmung der seit 1933 aus dem nationalsozialistischen Herrschaftsbereich ausgewanderten Philosophen bereitet Schwierigkeiten, da die betreffende Personengruppe nicht ohne Weiteres eingrenzbar ist und

11 Nikolaus Erichsen: Philosophie, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul u.a. (Hrsg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945, Darmstadt 2008, Sp. 791–804, hier: Sp. 802. Schon in einem frühen Dokument der Exilforschung wird die Philosophie im amerikanischen Exil primär im Hinblick auf ihre dortige Wirkung untersucht – ob sich die Philosophie selbst verändert hat, wird hingegen nicht beantwortet. Siehe Helge Pross: Die Deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten 1933–1941, Berlin 1955, S. 66f.

letztlich die Frage aufwirft, was unter Philosophie zu fassen ist. Beschränkt man sich (in freilich unzulässiger Verkürzung) auf die Vertreter der akademischen Fachphilosophie,¹² so zeigt sich zunächst das Bild einer flächendeckenden nationalsozialistischen Entlassungs- und Vertreibungspolitik, wie es auch in anderen Disziplinen zu finden ist.¹³ Demnach verlor bis zu Beginn der 1940er Jahre infolge des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ und ähnlicher Maßnahmen allein in Deutschland mit 60 von 180 Personen ein Drittel aller Hochschullehrer der Philosophie ihre Anstellung, darunter so renommierte Persönlichkeiten wie Ernst Cassirer, Moritz Geiger, Paul Tillich und Hans Reichenbach.¹⁴ Mit dem massenhaften Ausschluss von Fachvertretern wurden im Zeichen einer zunehmend völkischen Ausrichtung der Universitäten allerdings auch ganze philosophische Strömungen aus der Hochschullandschaft verdrängt. Betroffen davon waren insbesondere die jüdische Religionsphilosophie, die marxistische Sozialphilosophie sowie neopositivistische und formallogische Ansätze, die vom herrschenden Ungeist als ‚volksschädlich‘ und ‚zersetzend‘ verfemt wurden.¹⁵

Auch insgesamt lässt sich während der 1930er Jahre im NS-Staat ein deutlicher Rückgang des an deutschen Universitäten beschäftigten philosophischen Personals und damit der deutliche Umriss eines intellektuellen Exodus verzeichnen.¹⁶ Dennoch emigrierten keineswegs alle der seit 1933 aus ihren Positionen entlassenen philosophischen Fachvertreter. Während viele als ‚nichtarisch‘ oder aus ‚politischen Gründen‘ Verfolgte unter erschwerten Lebensumständen im

12 Zu bedenken ist, dass die Beschränkung auf Universitätsphilosophie insbesondere Philosophinnen weitgehend aus der Betrachtung ausschließt. Bedingt durch die weibliche Sozialisation und andere Eingebundenheit in die Gesellschaft (Familie, Kinder, mangelnde Anerkennung, später Eintritt in die Akademie) sind zeitgenössische Biographien von Philosophinnen oft verschlungen, ihre Bildungswege weniger geradlinig und akademisch orientiert als bei vielen männlichen Kollegen. So sind Philosophinnen in der Geistesgeschichte häufig nicht als Vertreter der philosophischen Fachwissenschaft zu finden. Ihre Berücksichtigung bedarf eines weiter gefassten Philosophiebegriffs, der nicht nur klassische Themen der akademischen Philosophie beinhaltet. Siehe allgemein dazu Mary Ellen Waite: Introduction to Volume 4, in: Dies. (Hrsg.): *A History of Women Philosophers. Volume 4: Contemporary Women Philosophers 1900–today*, Dordrecht/Boston/London 1995, S. xix–xlii.

13 Für einen annähernd vollständigen Überblick siehe das Kapitel „Die Universitätslehrer für Philosophie 1933–45“ in George Leaman: Heidegger im Kontext, a.a.O., S. 25–108.

14 Vgl. Hans-Joachim Dahms: Philosophie, in: Frank-Rutger Hausmann (Hrsg.): *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945*, München 2002, S. 193–227, hier: S. 198. Siehe ferner auch Herbert Strauss/Tilman Buddensieg/Kurt Düwell (Hrsg.): *Emigration. Deutsche Wissenschaftler nach 1933. Entlassung und Vertreibung*, Berlin 1987, darin: List of Displaced German Scholars 1936, S. 91–94; Supplementary List of Displaced German Scholars 1937, S. 13; Annual Report 1941, S. 13f.

15 Vgl. Thomas Laugstien: *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*, a.a.O., S. 171ff.

16 Vgl. Andreas Kamlah: Die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Exils nichtmarxistischer Philosophen zur Zeit des dritten Reiches, in: Edith Böhne/Wolfgang Motzkau-Valeton (Hrsg.): *Die Künste und Wissenschaften im Exil*, Gerlingen 1992, S. 299–312, hier: S. 301.

Land blieben, stellte die Auswanderung vor allem für jüdische Intellektuelle oft die einzige Option dar. Nicht allen gelang jedoch im entscheidenden Augenblick die Flucht; zu den Philosophen, die dem nationalsozialistischen Terror zum Opfer fielen, gehören Theodor Lessing, Paul Ludwig Landsberg, Johannes Maria Verwey und der dem Berliner Kreis nahestehende Wissenschaftstheoretiker Kurt Grelling.¹⁷

Versucht man das Ausmaß der Emigration deutschsprachiger Philosophen in Zahlen zu bestimmen, ergeben sich abweichende und wenig zuverlässige Größenangaben. Nach der bislang umfassendsten Aufstellung von Nikolaus Erichsen im *Handbuch der deutschsprachigen Emigration* sind im Bereich akademischer Philosophie während der 1930er und -40er Jahre insgesamt etwa 140 Personen aus dem deutschen Raum emigriert, ein Großteil davon in die USA.¹⁸ Da allerdings keineswegs alle philosophisch bedeutsamen Autoren, die den Herrschaftsbereich der Nationalsozialisten verlassen mussten, an Hochschulen lehrten oder beschäftigt waren, dürfte die tatsächliche Zahl noch wesentlich größer sein. Ohnehin lässt sich die Bedeutung von Verfolgung und Emigration für die Philosophie in quantitativen Umrissen nicht angemessen verstehen. Die individuellen Umstände der Vertreibung, der Verlauf der Auswanderung, die Schwierigkeiten der Orientierung in der neuen Umgebung und das Schicksal im Exil sind in zahlreichen überlieferten Memoiren, Briefen und Erlebnisberichten dokumentiert.¹⁹

17 Vgl. George Leaman: Heidegger im Kontext, a.a.O., S. 24f.; Andreas Kamlah: Die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Exils nichtmarxistischer Philosophen zur Zeit des dritten Reiches, a.a.O., S. 299.

18 Vgl. Nikolaus Erichsen: Philosophie, a.a.O., Sp. 792f. Erichsen unterscheidet die 140 aus dem deutschen Raum emigrierten Philosophen nach vier Gruppen: Ordentliche Lehrstuhlinhaber (15 Personen), außerordentliche Professoren und Privatdozenten (43 Personen), Promovierte (54 Personen) und Nichtpromovierte, die erst nach ihrer Emigration philosophisch tätig wurden (28 Personen). So kompakt diese Ergebnisse auch sind, so werfen sie dennoch Fragen auf. Einer tabellari-schen Übersicht Erichsens zufolge emigrierten 13 Hochschullehrer der Philosophie (im Sinne der ersten und zweiten Gruppe) in die USA, 31 nach Großbritannien. (Vgl. ebd., S. 797f.) Wie Hans-Joachim Dahms anmerkt, „kann es sich dabei aber nur um eine Vertauschung der Tabellenzeilen handeln. Denn dies ist sicher: Die meisten Emigranten in der Philosophie sind in die USA ausgewandert. Erst danach folgt England.“ (Hans-Joachim Dahms: Philosophie, a.a.O., S. 199.) Auch die kurze Namensübersicht bei Erichsen enthält Ungereimtheiten: Als emigrierter Philosoph ohne Lehrstuhl (zweite Gruppe) wird etwa Gerhard Stammler aufgeführt. Dessen Name findet sich zwar in der *Supplementary List of Displaced German Scholars* von 1937, jedoch wanderte Stammler keineswegs aus, sondern führte im Auftrag des Reichserziehungsministeriums noch bis 1945 besoldete Lehrveranstaltungen an der Universität Halle durch. (Vgl. George Leaman: Heidegger im Kontext, a.a.O., S. 81; ausführlicher Christian Tilitzki: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, a.a.O., S. 758ff.)

19 Siehe als prominente Beispiele u.a. Theodor W. Adorno: Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika, in: Ders.: Kulturkritik und Gesellschaft II (= Gesammelte Schriften, Bd. 10.2), hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M., 1997, S. 702–740; Karola Bloch: Aus meinem Leben, Mössingen-Talheim 1995; Toni Cassirer: Mein Leben mit Ernst Cassirer, Darmstadt 2003; Karl Löwith: Mein Leben in

Typischerweise stellten die USA für den Großteil der europäischen Emigranten die letzte Station einer langen und mühseligen Fluchtgeschichte dar. Dabei war die Einwanderung in die Vereinigten Staaten während der 1930er und -40er Jahre mit starken Restriktionen versehen, die es auch für wohlhabende und bekannte Personen schwer machten, Visa zu erhalten. So wurden selbst mit Beginn der großen Emigrationswelle ab 1938 die vorgesehenen Flüchtlingskontingente von den amerikanischen Behörden keineswegs ausgeschöpft. Dass die Vereinigten Staaten mit rund zwei Dritteln dennoch den Großteil der aus Europa emigrierten Schriftsteller und Wissenschaftler aufnahmen, ist vor allem auf das Engagement zumeist privater Hilfsinitiativen und Organisationen zurückzuführen, die Affidavits ausstellten, finanzielle Hilfe leisteten oder Anstellungsmöglichkeiten vermittelten.²⁰ Doch trotz diverser Unterstützungsmöglichkeiten war die Einreise, Orientierung und Akklimatisierung auf dem neuen Kontinent für viele Intellektuelle mit einer erheblichen Belastung verbunden. Dazu kam der zunehmende Druck seitens amerikanischer Behörden gegenüber den ‚enemy aliens‘, der später zeitweise in Ausgangssperren gipfelte.

Mit seinem fortgeschrittenen Stand technisch-industrieller Entwicklung bot Amerika den einreisenden Europäern nicht nur das Bild einer fremden Kultur, sondern verkörperte zugleich eine Zukunftsvision. Für viele Exilanten spiegelten sich in der amerikanischen Gesellschaft spätkapitalistische Tendenzen, die Europa erst noch erreichen sollten. Zwar war der amerikanische Kontinent in der europäischen Wahrnehmung keineswegs unvertraut, doch ließ die Verwandtschaft zwischen Europa und den Vereinigten Staaten die Differenzen nur umso deutlicher hervortreten.²¹ Insbesondere der Westen mit der Filmmetropole Los Angeles erschien vielen Emigranten als unwirklicher Ort. Während manch einer dem oft idealisierten Bild der alten Heimat nachtrauerte und die angebliche Oberflächlichkeit der Vereinigten Staaten beklagte, wandten sich andere gegen einfache Zuspitzungen. Ludwig Marcuse etwa kritisiert die Tendenz allzu einfacher Slogans, Amerika mit Schlagworten wie „Materialismus“, „Monokapitalismus“ oder „Kulturverschleiß“ zu fassen: „So wird Amerika [...] verdeckt unter den billigsten Vokabeln [...]. Diese Nebel-Schwaden aus großpratschigen Düns-

Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Stuttgart 2007; Paul Tillich: *My travel diary*, 1936: *Between two worlds*, London 1970; Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, in: Donald Fleming/Bernard Bailyn (Hrsg.): *The Intellectual Migration. Europe and America, 1930–1960*, Cambridge 1969, S. 630–673.

20 Vgl. Claus-Dieter Krohn: *Vereinigte Staaten von Amerika*, in: Ders./Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul u.a. (Hrsg.): *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945*, a.a.O., Sp. 446–466.

21 Vgl. Claus Offe: *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt a.M. 2004, S. 10.

ten zergehen schon vor der subjektivsten, partikulärsten Impression.“²² Ignoranz und Unwissen herrschte bisweilen auch gegenüber der amerikanischen Philosophie vor, namentlich der Tradition des Pragmatismus, die bis ins 20. Jahrhundert hinein gerade im deutschen Sprachraum jenseits von Klischees kaum Resonanz erfahren hatte.²³ In Teilen der deutschen Geisteslandschaft bestand sogar eine dezidierte Verachtung für angloamerikanisches Denken und seine sensualistisch-empiristischen Traditionslinien, wie sich Franz Neumann erinnert: „Ich höre noch die spöttischen Bemerkungen meines Philosophie-Professors über Locke, Condillac und Dewey, während über Whitehead – damals wie heute – der Mantel des Schweigens gebreitet wurde.“²⁴

Durch eine im Vergleich mit europäischen Institutionen höhere Elastizität der Strukturen war das amerikanische Hochschulsystem zu einem gewissen Grad in der Lage, eingewanderte Wissenschaftler in Universitäten und Forschungseinrichtungen zu integrieren. So wurden die bereits nach dem Ersten Weltkrieg gegründete New School for Social Research in New York und das Institute for Advanced Study in Princeton schnell zu Sammelpunkten emigrierter Forscher. Dennoch ist die These, dass die erzwungene Migration vielfach nicht als Hemmnis, sondern ironischerweise sogar als Ermöglichungsfaktor außergewöhnlicher wissenschaftlicher Karrieren verstanden werden kann, für den Bereich der Philosophie insgesamt sicher einzugrenzen.²⁵ Nur einer Minderheit prominenter Hochschullehrer wie Paul Tillich, Ernst Cassirer oder Rudolf Carnap gelang es, an ihr teils schon vor der Auswanderung bestehendes internationales Renommee anzuknüpfen und die akademische Karriere mit Anstellungen an amerikanischen Universitäten fortzusetzen. Tillich, der sich bereits in den frühen 1930er Jahren als Hochschullehrer am Union Theological Seminary in New York etablierte und in kurzer Zeit einen maßgeblichen Einfluss auf die amerikanisch-protestantische Theologie entfalten konnte, liefert mit seinen Beiträgen ein anschauliches Beispiel für den Versuch einer philosophischen Sinngebung des Exils. In einer Rede von 1937 erscheint die Emigration geradezu als Bedingung intellektueller Selbst-

22 Ludwig Marcuse: *Mein zwanzigstes Jahrhundert*, a.a.O., S. 260.

23 Vgl. Hans Joas: *Amerikanischer Pragmatismus und deutsches Denken. Zur Geschichte eines Mißverständnisses*, in: Ders.: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M. 1992, S. 114–145.

24 Franz Neumann: *Intellektuelle Emigration und Sozialwissenschaft*, in: Ders.: *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930–1954*, hrsg. v. Alfred Söllner, Frankfurt a.M. 1978, S. 402–423, hier: S. 416. Siehe allgemeiner auch Ludwig Marcuse: *Amerikanisches Philosophieren. Pragmatisten, Polytheisten, Tragiker*, Zürich 1994.

25 Vgl. Mitchell Ash: *Forced Migration or Scientific Change after 1933: Steps Towards a New Overview*, in: Edward Timms/Jon Hughes (Hrsg.): *Intellectual Migration and Cultural Transformation. Refugees from National Socialism in the English-Speaking World*, Wien/New York 1996, S. 241–263, hier: S. 251.

reflexion: „Die Trennung vom Selbst führt in die Fremde. Von der Fremde aber werden wir wieder auf unser Selbst zurückgewiesen. [...] Die uns aufgezwungene Auswanderung und unser Leben in Amerika – in diesem Land der Einwanderer – ließ uns nach und nach eine Art von nationalem Provinzialismus ablegen“.²⁶ Auch Cassirer, der mit seiner Kulturphilosophie der symbolischen Formen weit über die Grenzen Deutschlands bekannt war, bereitete es wenig Schwierigkeiten, sich noch in seinen letzten Lebensjahren an den angesehen Eliteeinrichtungen der Yale University und später der Columbia University anzusiedeln. Ebenso avancierte Carnap mit einer Professur in Chicago und später in Los Angeles schnell zu einem der einflussreichsten Wissenschaftsphilosophen der Vereinigten Staaten.²⁷

Dagegen bewirkten die wirtschaftlichen, politischen und privaten Bedingungen des Exils für viele europäische Intellektuelle einen signifikanten Prestigeverlust und sorgten für Unsicherheit und Not. Zu denken ist nur an den tragischen Fall des österreichischen Wissenschaftstheoretikers Edgar Zilsel, der sich 1944, in weitgehende persönliche und wissenschaftliche Isolation geraten, das Leben nahm.²⁸ „Hier zeigt sich [...] ein Land, worin die Millionäre als Tellerwäscher anfangen und die Philosophen damit enden“²⁹, notiert Ernst Bloch, der über viele Jahre in New York weder über ein festes Einkommen noch über eine finanzielle Unterstützung verfügte. Auch die Mühen des Wechsels der Sprachsphäre, der einen großen Einfluss auf Erfolg und Misserfolg der Exilanten in der Aufnahmegesellschaft hatte, werden von Bloch reflektiert: „Wir sprechen nun einmal deutsch. Diese Sprache haben wir mitgenommen, mit ihr arbeiten wir. [...] Der Schreibende scheint nun, will er wirken, jedes Wort auswechseln zu müssen.“³⁰ Nicht wenige scheiterten mit akademischen Anschlussversuchen und arbeiteten weiterhin hauptsächlich auf Deutsch – „für das Deutschland nach Hitler“³¹, wie es etwa bei Günther Anders heißt, der, ein großes Konvolut deutsch-

26 Paul Tillich: Geist und Wanderung, in: Ders.: Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen (= Gesammelte Werke, Bd. 13), hrsg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1972, S. 191–200, hier: S. 193.

27 Vgl. Friedrich Stadler: Philosophie – Wissenschaftstheorie – Mathematik – Logik. Prolog zu Emigranten-Wissenschaften, in: Ders. (Hrsg.): Vertriebene Vernunft II. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930–1940, Bd. 2, Münster 2004, S. 118–124, hier: S. 119.

28 Siehe Christian Fleck: Etablierung in der Fremde. Vertriebene Wissenschaftler in den USA nach 1933, Frankfurt a.M. 2015, S. 251ff.

29 Ernst Bloch: Zerstörte Sprache – zerstörte Kultur, in: Ders.: Politische Messungen. Pestzeit, Vormärz (= Gesamtausgabe, Bd. 11), Frankfurt a.M. 1970, S. 277–297, hier: S. 293.

30 Ebd., S. 277.

31 „Wenn ich verzweifelt bin, was geht’s mich an?“ Gespräch mit Günther Anders, in: Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern. Aufgezeichnet von Mathias Greffrath, Hamburg 1979, S. 19–57, hier: S. 46.

sprachiger Texte im Gepäck, bald nach Kriegsende nach Europa zurückkehrte. Auch idealisierende Schlagworte wie „Weimar unter Palmen“ (Ludwig Marcuse) oder „The other Germany“ (Bertolt Brecht) zeigen eine Tendenz zur Konservierung tradierter Denkformen an, die aus der alten Welt mitgebracht und bewahrt wurden. Mancher Philosoph lebte gar bewusst als Außenseiter und bemühte sich gar nicht erst, in den USA heimisch zu werden.

Wiederum ist für eine Reihe von Autoren wie Siegfried Kracauer, Leo Löwenthal oder Hans Reichenbach infolge einer gelungenen Integration und Karriere der Begriff des Exils spätestens seit 1945 unzutreffend, da sie schon früh keine Rückkehr nach Europa mehr anstrebten.³² Kracauer schrieb seit seiner Ankunft in den Vereinigten Staaten konsequent auf Englisch und bemühte sich auf lange Sicht erfolgreich um die Aufnahme in die amerikanische *scientific community*. Ein Brief der frühen 1940er Jahre dokumentiert den Ehrgeiz, den er mit dem Spracherwerb verbindet: „[I]ch schreibe mein Englisch heute schon so, dass die Korrekturen [...] nur noch Kleinigkeiten betreffen, und selbstverständlich nicht den eigentlichen Stil. Aber ich habe auch zu Zeiten wie ein Berserker gearbeitet.“³³ Löwenthal wiederum trat noch während des Kriegs in den Dienst amerikanischer Regierungsbehörden und etablierte sich später als Direktor des staatlichen Auslandsrudiosenders Voice of America.³⁴ Reichenbach gelangte schon 1938 an eine Professur an der University of California in Los Angeles, mit illustrem Schülerkreis und großem Einfluss auf die Entwicklung der amerikanischen Philosophie.

Neben den Werken vieler Einzelautoren erhielten aber auch ganze Strömungen deutschsprachiger Philosophie ihre spezifische Färbung erst unter dem Eindruck von Flucht, Exil und Alterität der Aufnahmegesellschaft. So sind beispielsweise weder die Kritische Theorie noch der Logische Empirismus in ihrer heute bekannten Form vorstellbar ohne die Vertreibung ihrer Vertreter aus dem deutschen Sprachraum und die Bildung neuer Forschungszentren in den USA. Die Ausformulierung und Verbreitung ebenso wie die Rezeption und Wirkung dieser philosophischen Richtungen sind fest mit der Geschichte des Exils während der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft verknüpft.³⁵ Dabei könnten

32 Vgl. zu diesem Aspekt auch Hans-Joachim Dahms: Philosophie, a.a.O., S. 200f.

33 Siegfried Kracauer an Eugen Schüfftan, 16.10.1942, in: Helmut G. Asper (Hrsg.): Nachrichten aus Hollywood, New York und Anderswo. Der Briefwechsel Eugen und Marliese Schüfftan mit Siegfried und Lili Kracauer, Trier 2003, S. 44.

34 Vgl. Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmuth Dubiel, Frankfurt a.M. 1980, S. 199ff.

35 Siehe zur Kritischen Theorie u.a. Eva-Maria Ziege: Antisemitismus und Gesellschaftstheorie. Die Frankfurter Schule im amerikanischen Exil, Frankfurt a.M. 2009; Gunzelin Schmid Noerr: Die

ihre Entwicklungsverläufe unterschiedlicher nicht sein: Während das Frankfurter Institut für Sozialforschung unter der Leitung Max Horkheimers nur sporadisch mit amerikanischen Universitäten kooperierte, finanziell in weiten Teilen auf eigene Mittel und externe Förderung angewiesen war und schon kurz nach Kriegsende nach Deutschland zurückkehrte, gelang es den Philosophen des ehemaligen Wiener und Berliner Kreises, trotz anfänglicher Schwierigkeiten, langfristig und erfolgreich in den Vereinigten Staaten Fuß zu fassen. Allerdings bestand die Kehrseite dieses Erfolgs in einer weitgehenden Entpolitisierung der logisch-empiristischen Theorie.³⁶ Die größere Aufgeschlossenheit der angloamerikanischen Philosophie gegenüber mathematischen, logischen und wissenschaftstheoretischen Themen, die teils schon vor der Auswanderung geknüpften akademischen Kontakte sowie das zunehmend antimarxistische Klima der Roosevelt-Ära mögen dabei eine Rolle gespielt haben. Entsprechend erscheinen die USA in der Überlieferung mal als nüchterne Produktionsstätte geistiger Arbeit, mal als Raum für Inspiration und neue Möglichkeiten. „I believe 90 percent of all that I have published in Germany was written in America“³⁷, bemerkt Theodor W. Adorno lakonisch in einem Brief der späten 1950er Jahre. Demgegenüber kommt Herbert Feigl für den Wiener Kreis rückblickend zu einem geradezu euphorischen Schluss: „All of us are deeply grateful for the splendid opportunities that have been ours in the New World“.³⁸

Die komplexen und vielschichtigen Verhältnisse des Exils deutschsprachiger Intellektueller in Amerika lassen sich hier nur andeuten. Entscheidend ist, dass sich mit der lebensweltlichen Situation ihrer Urheber im Exil auch die Philosophie selbst transformierte. Zentrale Momente zeitgenössischer philosophischer Theorien wurden nicht in ihrer europäischen Ursprungs constellation, sondern

„Kritische Theorie“, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul u.a. (Hrsg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945, a.a.O., Sp. 805–812; Detlev Claussen: Die amerikanische Erfahrung der Kritischen Theorie, in: Ders./Oskar Negt/Michael Werz (Hrsg.): Keine Kritische Theorie ohne Amerika (= Hannoversche Schriften 1), Frankfurt a.M. 1999, S. 27–45; zur Wirkung der Kritischen Theorie in den USA ferner Robert Zwarg: Die Kritische Theorie in Amerika. Das Nachleben einer Tradition, Göttingen 2017; zum Logischen Empirismus u.a. Friedrich Stadler: Der „Wiener Kreis“, in: Claus-Dieter Krohn/Patrik von zur Mühlen/Gerhard Paul u.a. (Hrsg.): Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945, a.a.O., Sp. 813–823; Hans-Joachim Dahms: Die Emigration des Wiener Kreises, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): Vertriebene Vernunft I. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930–1940, Münster 2004, S. 66–122.

36 Siehe hierzu die einschlägige Studie von George Reisch: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge 2005. Darin zeigt Reisch, „how [...] logical empiricism took the apolitical, technical, and professional form it had taken by the end of the 1950s“ (S. 21.)

37 Theodor W. Adorno an Leo Löwenthal, 27.01.1957, zit. n. Martin Jay: *Adorno*, Cambridge, Mass. 1984, S. 171.

38 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 673.

unter oft erschwerten Umständen und vor dem Hintergrund der Eindrücke in Amerika formuliert. Dabei hat das neue Umfeld in unterschiedlicher Weise gewirkt und Spuren in den Arbeiten der betreffenden Autoren hinterlassen. Wie Lolle Wibe Nauta hervorhebt, ist der Philosoph in der Fremde „kein Eisschrank, der seine Inhalte bloß gegen fremde Temperaturen zu schützen hat. Die fremde Umgebung ist für ihn eine Prüfung, eine Herausforderung, der sich seine aus dem eigenen Land mitgebrachte philosophische Ware auszusetzen hat.“³⁹

Die Veränderungen zeigen sich in Anregung und Austausch, aber auch in Stagnation und Regression – teils in Form radikaler Neuorientierung, teils in Form subtiler Justierung der theoretischen Motive. Während für einige eine radikale Zäsur in der intellektuellen Arbeit konstatiert werden muss, zeichnen sich andere durch eine geradezu verblüffend ungerührte Fortführung ihrer Tätigkeit aus. Bei einer Reihe von Zeitgenossen finden sich sogar explizite Reflexionen auf diese Entwicklungen. So hat Hans Speier bereits um 1937 eine aufschlussreiche Typologie des Intellektuellen im Exil vorgelegt, die mit dem Gegenüber von absolutem Bruch und absoluter Kontinuität zwei Extreme beschreibt: „When the intellectual leaves one location for another, the situation which results for him lies, generally speaking, at or somewhere between the extremes of complete disruption of intellectual activities and continued, unchanged performance of functions.“⁴⁰ Auch Franz Neumann identifiziert in einem Vortrag von 1952 verschiedene Möglichkeiten des exilierten Wissenschaftlers, auf seine neue Umgebung zu reagieren: Er „gibt vielleicht seine vorherige intellektuelle Position auf und übernimmt ohne Einschränkung die neue Orientierung [...]. Er hält vielleicht an der alten Denkstruktur fest und erblickt entweder seine Mission darin das amerikanische Denkmuster völlig umzumodeln, oder zieht sich mit Geringschätzung und Verachtung auf eine Insel zurück“.⁴¹ Neumann votiert jedoch für einen Mittelweg, der darin besteht, die „neuen Erfahrungen mit der alten Tradition zu verknüpfen“: „Dies, glaube ich, ist die schwierigste, aber auch die sinnvolle Lösung.“⁴²

Die häufig feststellbare „philosophische Produktivität des Exils“ lässt sich, wie Konstantin Kaiser schreibt, „aus dem Zusammenfallen persönlicher und geistiger Bedrängnis erklären – daraus, dass der Triumph des Nationalsozialis-

39 Lolle Wibe Nauta: Die Philosophie im Exil, in: Thomas Beberich/Jan Clauss (Hrsg.): Verstand zur Verständigung. Wissenschaftspolitik und internationale wissenschaftliche Zusammenarbeit. Festschrift für Heinrich Pfeiffer, Berlin/Heidelberg/New York 1987, S. 112–117, hier: S. 116.

40 Hans Speier: The Social Conditions of the Intellectual Exile, in: Social Research 4 (1937), Nr. 3, S. 316–328, hier: S. 316.

41 Franz Neumann: Intellektuelle Emigration und Sozialwissenschaft, a.a.O., S. 417.

42 Ebd.

mus nicht nur die eigene Position, sondern auch das philosophische Weltbild in Frage stellte“.⁴³ Für jeden Philosophierenden stellt sich demnach die grundlegende Frage, wie die nationalsozialistische Barbarei zu bewerten ist: „Die Weltkrise ist zugleich eine geistige Krise, in der unvermittelt zusammenprallt und ineinander übergeht, was zuvor einigermaßen geordnet und ausdifferenziert nebeneinander zu liegen schien.“⁴⁴ Manche suchten, wie Cassirer in *The Myth of the State* (1946), die Ursache für den Nationalsozialismus in einer nicht vollendeten Aufklärung, andere wiederum, wie etwa Adorno und Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* (1944), hinterfragten den Vernunftbegriff der Aufklärung an sich.⁴⁵ Die Änderung des Sprachraums, des Publikums, der kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung, die oft prekäre ökonomische und politische Situation sowie der exterritoriale Blick auf die Katastrophe in Europa hatten auf Arbeit und Produktivität, Denken und Urteil der europäischen Exilanten in ganz unterschiedlicher Weise Einfluss. Spuren dieser spezifischen Erfahrung lassen sich auch in den philosophischen Schriften dieser Zeit wiederfinden. So sind begriffliche und konzeptionelle Veränderungen ebenso entlang individueller Emigrationsschicksale wie in schul- und institutionsgeschichtlichen Entwicklungsverläufen zu beobachten.

Theorie und Erfahrung

Um den Besonderheiten einer *philosophischen* Beschäftigung mit dem Exil näher zu kommen ist es wichtig, Erfahrung als Referenzpunkt von Theoriebildung zu verstehen. Denken ist von Erfahrung nicht unabhängig, sie wandert in die Begriffe ein, transformiert sie und gibt ihnen neuen Sinn. Zugleich ist Erfahrung ihrerseits historischer Veränderung unterworfen und durch Denken bedingt. Diese Wechselwirkung gilt für alle philosophischen Richtungen und Werke, wenn auch in ganz unterschiedlicher Weise. Was Friedrich Stadler für die Entwicklung des Wiener Kreises treffend festgehalten hat, lässt sich getrost auf die gesamte (Exil-)Philosophie übertragen: „Geschichte, Gesellschaft und Wissenschaft sind miteinander in einem funktionalen Bedingungsverhältnis verknüpft.“⁴⁶ Allerdings ist dieses Bedingungsverhältnis in der Forschung keines-

43 Konstantin Kaiser: Das Exil und seine Herausforderungen für die Philosophie, in: Wiener Zeitung (21.01.2005).

44 Ebd.

45 Siehe Christoph Schmitt-Maas/Daniel Fulda (Hrsg.): Vertriebene Vernunft? Aufklärung und Exil nach 1933, Paderborn 2017.

46 Friedrich Stadler: Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext, Frankfurt a.M. 1997, S. 22. Erst jüngst haben Dieter Thomä, Ulrich Schmid und Vincent Kaufmann in einem erweiterten Sinne darauf insistiert, „dass das Leben der

wegs unumstritten, denn die Engführung von Theorie und Erfahrung ist im Kanon der Philosophie mit besonderen Schwierigkeiten beladen: Während Erfahrung gemeinhin als subjektiv, kontingent und flüchtig verstanden wird, steht Theorie traditionell für Allgemeinheit und Universalität von Erklärungen. Keineswegs wird jener immer die Stabilität zugesprochen, Grundlage oder auch nur Stützpfeiler von dieser zu sein. Dennoch sind Erfahrungen und theoretische Überlegungen im denkenden Subjekt zunächst ungeteilt.

Sicher nicht zufällig finden sich schon bei den Philosophen im Exil ganz unterschiedliche Ansätze, dieses Problem auf einer erkenntnistheoretischen Ebene zu reflektieren. In der Misere der Emigration avanciert das Verhältnis von Theorie und Erfahrung, von begrifflicher Konstruktion und biographischem Erleben, zu einem Thema, zu dem sich jeder Philosoph explizit oder implizit verhalten muss. Durch die jeweilige Gewichtung dieser Sphären findet das Exil allerdings in ganz verschiedener Weise Eingang in die manifeste Textproduktion. So ist die Bedeutung des Exils vielen Fällen nur dann angemessen zu ergründen, wenn auch biographische Zeugnisse wie Tagebücher, Briefe oder Notizen hinzugezogen werden, die Auskünfte über tiefgreifende Veränderungen geben können.

Zunächst bedarf es also einer Klärung des Verhältnisses von Theorie und Erfahrung in den philosophischen Konzepten der Exilanten selbst, da die jeweilige Position zu diesem Thema maßgeblich die Darstellung der philosophischen Überlegungen bestimmt. Exemplarisch ist an Günther Anders und Hans Reichenbach zu denken, die beide während der 1930er Jahre in die USA emigrierten. In Los Angeles trafen sie unter anderem im Umfeld des exilierten Instituts für Sozialforschung aufeinander.⁴⁷ Nicht zuletzt durch ihre sehr unterschied-

Theorie auflauert, in ihr Reich ‚einfällt‘ und für Wirbel sorgt“ (Dieter Thomä/Ulrich Schmid/Vincent Kaufmann: Einleitung, in: Dies.: *Der Einfall des Lebens. Theorie als geheime Autobiographie*, München 2015, S. 7–18, hier: S. 7.)

47 Siehe z.B. die Diskussionsveranstaltungen des Instituts für Sozialforschung, an denen beide sporadisch teilnahmen: Theodor W. Adorno/Günther Anders/Bertolt Brecht u.a.: [Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse], in: Max Horkheimer: *Nachgelassene Schriften 1931–1949* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 12), hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1985, S. 559–586. Dazu auch Hans-Joachim Dahms: *Hans Reichenbachs Beziehungen zur Frankfurter Schule – nebst Bemerkungen zum Wahren, Schönen und Guten*, in: Lutz Danneberg/Andreas Kamlah/Lothar Schäfer (Hrsg.): *Hans Reichenbach und die Berliner Gruppe*, Braunschweig/Wiesbaden 1994, S. 333–349. Offenbar hat Anders, der in den USA unter prekären Umständen lebte, auch darüber hinaus den Kontakt zu Reichenbach gesucht, wie aus einem unveröffentlichten Brief Max Horkheimers an Reichenbach hervorgeht: „Herr Guenther Stern [Günther Anders, d. Verf.] hat mir mitgeteilt, dass er Sie vor einigen Tagen aufgesucht hat. Wenngleich ich ihn fuer einen hoechst begabten Menschen halte, so lege ich doch Wert auf die Feststellung, dass sein Besuch nicht auf meine Anregung zurueckgeht. Er gehoert zur Zahl derer, denen ich gern helfen moechte. Bei ihm ist dies besonders schwer. Freilich zum Teil infolge seiner durchaus ehrenwerten Unfaehigkeit, sich zu akkommodieren. Vielleicht schafft ihm der Gedichtband, den er in diesen Tagen publiziert, die notwendigen Verbindungen.“ (Max Horkheimer an Hans Reichenbach, 22.11.1940, in:

lichen philosophischen Hintergründe – Phänomenologie und philosophische Anthropologie im Falle Anders', Logischer Empirismus im Falle Reichenbachs – bezeichnen ihre Konzepte zwei Extrempunkte innerhalb der Spannweite möglicher Positionen.

Günther Anders, der seine Exilzeit größtenteils in New York und Los Angeles verbrachte, gehört zu den prononciertesten Vertretern eines philosophischen Erfahrungsbegriffs, der nicht losgelöst von seinen biographischen und lebensweltlichen Voraussetzungen bestimmt werden kann. 1933 emigrierte er zunächst nach Paris, 1936 schließlich in die Vereinigten Staaten. In seinem im amerikanischen Exil entstandenen und bis dato unveröffentlichtem Tagebuchkonvolut *Gelegenheitsphilosophie* proklamiert er apodiktisch die Verwobenheit philosophischer Überlegungen mit dem erfahrenden Individuum: „Der Erlebende und der Philosophierende sind *Einer*.“⁴⁸ Die Gelegenheitsphilosophie beansprucht die alltägliche, lebensweltliche Erfahrung als Ausgangspunkt jeder philosophischen Reflexion. Mittels kleiner literarischer Formen wie Tagebuchnotiz, sokratischer Dialog, Essay und Aphorismus werden situative Erfahrungen ‚aufgehoben‘ und in Philosophie überführt, ohne dabei den ursprünglichen Kontext zu eliminieren: Situation und Reflexion stehen auf der Textebene gleichwertig nebeneinander.

Die situativen und kontingenten Gelegenheiten der Erfahrungswelt, an denen sich das Denken erst entzündet, sind für Anders die nicht zu tilgende Voraussetzung jeder philosophischen Reflexion, sie müssen ins Denken und auch die schriftliche Form eingehen, um der Philosophie nicht den Boden zu entziehen. Jeder philosophische Gedanke entstammt demnach einer lebensweltlichen Situation, einem Staunen im aristotelischen Sinne. In den Gelegenheiten wird der Philosoph mit Problemen und Fragestellungen konfrontiert, die ihn zur Reflexion treiben. Eben diese Situationen möchte Anders in seinen Texten stets kenntlich machen. Damit richtet er sich gegen zahlreiche große Namen der Philosophiegeschichte. So heißt es etwa mit Blick auf Hegels *Phänomenologie des Geistes*: „In Hollywoodfilmen sehen Ertrinkende, die aus dem Wasser gezogen werden, sehr ordentlich coiffiert aus. In gewissem Sinne sieht bei Hegel so das Philosophieren aus, das sich aus dem Sumpf der Unmittelbarkeit herausarbeitet.“⁴⁹ Die Spekulation der Hegel'schen Philosophie entpuppt sich für Anders als Schein,

Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Archivzentrum, Nachlass Max Horkheimer, Na 1, 43, S. 193d.)

48 Günther Anders: *Gelegenheitsphilosophie*, zit. n. Max Beck: *Günther Anders' Gelegenheitsphilosophie. Exilerfahrung – Begriff – Form*, Wien 2017, S. 71.

49 Ebd., S. 70.

der die lebensweltlichen Gelegenheiten, aus der sie hervorgeht, camouffiert, ohne sie doch ganz loszuwerden. Für diese Spitze gegen Hegel benutzt er wiederum ein Motiv der zeitgenössischen amerikanischen Lebenswelt: den Hollywoodfilm.

Anders' Vorgehen, die individuelle, lebensweltliche Erfahrung als Grundlage der philosophischen Reflexion offenzulegen, ist programmatisch.⁵⁰ Im Tagebuchkonvolut *Gelegenheitsphilosophie* heißt es weiter: „Philosophische Probleme sind keine Schnittblumen. [...] Will man den Wuchs einer Frage wirklich sichtbar machen, so hat man sie bei ihrer Wurzel aus dem Grund zu ziehen. Dass dabei Krümen Erde – Stücke des Fragenden – in ihrem Faserwerk hängen bleiben, ist unvermeidlich. Aber auch unentbehrlich: denn wenn man es unterlässt, den Boden, aus dem die Frage erwuchs, aus dem allein sie erwachsen konnte, zu analysieren, dann unterschlägt man eben die ‚Bedingung ihrer Möglichkeit‘.“⁵¹ Mit der Betonung des zeitgeschichtlichen Hintergrunds der Gelegenheitsphilosophie ist nicht gesagt, dass Anders unter anderen historischen Bedingungen nicht ähnliche formale Grundsätze proklamiert hätte. Und dennoch sind die Äußerungen vor dem Hintergrund des Exils besonders aufschlussreich, reflektiert Philosophie in ihnen doch ausdrücklich auf ihre historische Bedingtheit: Die Gelegenheitsphilosophie der 1940er Jahre ist somit notwendigerweise immer auch Exilphilosophie.

Das prägnanteste zeitgenössische Veto gegen die erkenntnistheoretische Vermengung von den historischen und lebensweltlichen Umständen einer philosophischen Überlegung und ihrer theoretischen Rechtfertigung stammt von Hans Reichenbach – ausformuliert in der noch im türkischen Exil geschriebenen, 1938 in Chicago erschienenen und ersten von ihm auf Englisch verfassten Schrift *Experience and Prediction*. Reichenbach, der im selben Jahr einem Ruf nach Los Angeles folgte, behandelt in dem Buch Grundprobleme der zeitgenössischen Erkenntnistheorie. Gleich der erste Paragraph „Die drei Aufgaben der Erkenntnistheorie“ ist für das vorliegende Problem von besonderem Interesse. Auch Reichenbach betont, dass jede Erkenntnis zunächst eine „sozialwissen-

50 An Anders' Opus magnum *Die Antiquiertheit des Menschen* aus dem Jahr 1956 lässt sich das gelegenheitsphilosophische Verfahren exemplarisch studieren. Der darin enthaltene Essay „Über prometheische Scham“ setzt unvermittelt mit Tagebuchnotaten aus der amerikanischen Exilzeit ein. Anders beschreibt, wie er mit einer als „T.“ benannten Person durch eine neu eröffnete „technische Ausstellung“ geht. „T.“ zeigt dabei ein eigentümliches Verhalten gegenüber den ausgestellten technischen Geräten, die Anders mit dem Wort „Prometheische Scham“ auf den Begriff bringen will. (Vgl. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Band 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956, S. 23.) „T.“ verhält sich gegenüber den technischen Geräten ehrfurchtsvoll und ergriffen, so als schäme er sich seiner eigenen, unperfekten Leiblichkeit, „geworden, statt gemacht zu sein“. (Ebd.) Anhand einer bloßen, fast beiläufigen Beobachtung destilliert Anders damit einen philosophischen Begriff, der für die *Antiquiertheit* maßgeblich ist.

51 Günther Anders: *Gelegenheitsphilosophie*, a.a.O., S. 69.

schaftlich[e] Tatsache“ sei: „Das beruht darauf, daß man keine Erkenntnis besäße, wenn sie nicht in Büchern, Reden und menschlichen Handlungen enthalten wäre.“⁵² In der Folge scheidet Reichenbach jedoch die „beschreibende Aufgabe“⁵³ der Erkenntnistheorie im weiten Sinn – die eben eine sozialwissenschaftliche Fragestellung impliziere – von einem andern Typus von Fragen, die „innere Beziehungen“⁵⁴ fokussieren und damit Gegenstand der Erkenntnistheorie im engeren Sinn sind. Zu denken ist hier an Fragen nach Bedeutungen, nach Voraussetzungen, nach Wahrheitskriterien. Eine so verstandene Erkenntnistheorie beschäftigt sich nach einem Begriff von Rudolf Carnap mit der „rationale[n] Nachkonstruktion“⁵⁵. Reichenbach führt in dieser Schrift die Begriffe Entdeckungszusammenhang (*context of discovery*) und Rechtfertigungszusammenhang (*context of justification*) ein, die freilich eine längere Vorgeschichte haben und bis heute kontrovers diskutiert werden.⁵⁶ Während der Entdeckungszusammenhang die kontingenten Umstände einer Entdeckung fokussiert, meint der Rechtfertigungszusammenhang das eigentliche Gebiet einer wissenschaftlichen Erkenntnistheorie, also die möglichst exakte und logisch korrekte Begründung einer Überlegung: „Die Art etwa, wie ein Mathematiker einen neuen Beweis oder der Physiker seine logischen Überlegungen zu den Grundlagen einer neuen Theorie veröffentlicht, stimmt recht gut mit unserem Begriff der rationalen Nachkonstruktion überein; und der wohlbekannte Unterschied, wie jemand einen Lehrsatz findet und wie er ihn einem Publikum vorführt, ist wohl ein gutes Beispiel.“⁵⁷

Interessanterweise wurde die Vermutung geäußert, dass die Unterscheidung von Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang jedoch selbst einen auf-

52 Hans Reichenbach: Erfahrung und Prognose. Eine Analyse der Grundlagen und der Struktur der Erkenntnis (= Gesammelte Werke in 9 Bänden, Bd. 4), hrsg. v. Andreas Kamlah u. Maria Reichenbach, Braunschweig 1983, S. 1.

53 Ebd. Im Original kursiv.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 2. Im Original kursiv. Siehe auch Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie, in: Ders.: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, hrsg. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, S. 3–48, hier: S. 9f.

56 Die Unterscheidung von Genese und Geltung hat in der Philosophiegeschichte ihren festen Platz. Von Gottfried Wilhelm Leibniz, Immanuel Kant und Karl Popper bis zur heute virulenten Unterscheidung von ‚historischen‘ und ‚systematischen‘ Fragestellungen taucht dieser Gegensatz mit unterschiedlichen Konnotationen immer wieder auf. Reichenbach verwendet sie freilich in einem sehr engen, erkenntnistheoretischen Sinn. In der Wissenschaftsphilosophie hat die Unterscheidung auch noch in den letzten Jahrzehnten für Diskussionen gesorgt. Siehe dazu exemplarisch: Jutta Schickore/Friedrich Steinle (Hrsg.): Revisiting Discovery and Justification. Historical and philosophical perspectives on the context distinction, Dordrecht 2006; Paul Hoyningen-Huene: Context of Discovery and Context of Justification, in: Studies in History and Philosophy of Science 18 (1987), S. 501–515.

57 Ebd., S. 3.

schlussreichen erfahrungsgeschichtlichen Hintergrund hat, der eng mit dem Exil verknüpft ist. Zurück geht diese Vermutung auf Ronald N. Gieres 1999 veröffentlichtes Buch *Science Without Laws*: „Reichenbach, I believe, made it a precondition for doing scientific epistemology that the very notion of ‚Jewish science‘ be philosophically inadmissible.“⁵⁸ Folgt man Giere, handelt es sich bei Reichenbachs *context*-Unterscheidung um ein Theorem, das im Angesicht des Nationalsozialismus eine eminent politische Bedeutung bekommt. Dem zeitgenössischen Wahn, einer angeblich wurzellosen ‚jüdischen Physik‘ eine bodenständige ‚deutsche Physik‘ entgegenzustellen,⁵⁹ wird damit jede Grundlage entzogen. Denn was sagen schon reale oder vermeintliche Eigenschaften eines Wissenschaftlers über die Wahrheit seiner Überlegungen? Die Diffamierungen der Theorien von Reichenbachs Freund Albert Einstein und anderen als ‚jüdisch‘ sind damit ein Angriff auf das aufklärerische Denken: „The Nazi racial laws were not only a crime against humanity, they were a crime against philosophical principle.“⁶⁰ Interessant ist diese Interpretation deshalb, da sie zeigt, dass auch wissenschaftsphilosophische Konzepte einen aufschlussreichen Erfahrungshintergrund haben können, in dem sie jedoch nicht aufgehen. Ob die Vermutung Gieres historisch zutrifft, lässt sich nur schwer beurteilen – von Reichenbach selbst sind dazu keine Zeugnisse bekannt. Zudem richtet sich seine Theorie auch genau gegen eine solche biographische ‚Reduktion‘. Dennoch ist nicht abzustreiten, dass auch einer scheinbar ‚neutralen‘ Wissenschaftstheorie im Kontext der Ereignisse des zwanzigsten Jahrhunderts politische Implikationen zukommen.

Sowohl Anders als auch Reichenbach betonen den ‚unwissenschaftlichen‘ Ursprung jeder Erkenntnis – in Menschen und Situationen, die nicht nach Maßgabe formaler Logik oder philosophischer Konzepte strukturiert sind. Während Anders jedoch genau die „Wurzel“ einer Frage als „Bedingung ihrer Möglichkeit“ für jede philosophische Tätigkeit einfordert, spielt diese für Reichenbach hingegen in der wissenschaftsphilosophisch einzig relevanten „rationalen Nach-

58 Ronald N. Giere: *Science Without Laws*, Chicago/London 1999, S. 207.

59 Die Unterscheidung geht auf den Physiker Phillip Lenard und dessen apologetisches vierbändiges Lehrbuch *Deutsche Physik* von 1936 zurück. Darin heißt es: „Deutsche Physik? wird man fragen. Ich hätte auch arische Physik oder Physik der nordisch gearteten Menschen sagen können, Physik der Wirklichkeits-Ergründer, der Wahrheits-Suchenden, Physik derjenigen, die Naturforschung begründet haben. [...] Von einer Physik der Neger ist noch nichts bekannt; dagegen hat sich sehr breit eine eigentümliche Physik der Juden entwickelt, die nur bisher wenig erkannt ist, weil man Literatur meist nach der Sprache einteilt, in der sie geschrieben ist. Juden sind überall, und wer heute noch die Behauptung von der Internationalität der Naturwissenschaft verfißt, der meint wohl unbewußt die jüdische, die allerdings mit den Juden überall und überall gleich ist.“ (Philipp Lenard: *Deutsche Physik*, München 1936, Bd. 1, S. IX.)

60 Ronald N. Giere: *Science Without Laws*, a.a.O., S. 207.

konstruktion“ keine ausgezeichnete Rolle. Dies hat Auswirkungen auf die philosophische Textproduktion: Während das Exil bei Philosophen, für die der Begriff der Erfahrung (und mit ihm Textformen wie der Essay) im Mittelpunkt steht – man denke neben Günther Anders an Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Ernst Bloch, Siegfried Kracauer und Leo Löwenthal – in den wissenschaftlichen Arbeiten notwendigerweise öfter explizit thematisiert wird, gilt das nicht gleichermaßen für an den Einzelwissenschaften orientierte Philosophen wie Hans Reichenbach, Rudolf Carnap, Edgar Zilsel oder Herbert Feigl, bei denen die Bedeutung des Exils für die Transformation von Theorien zumeist nicht offen liegt. Somit erfordert die Einordnung der Bedeutung kontingent-lebensweltlicher Erfahrung für die philosophische Theoriebildung insbesondere bei Autoren aus dem Umfeld des Logischen Empirismus eine nachträgliche Rekonstruktionsleistung. Das Verhältnis von Theorie und Erfahrung prägt dennoch in allen philosophischen Schulen die Konzepte und, wenn auch höchst unterschiedlich, die Textproduktion – mal sichtbar, mal weniger leicht zu erkennen.

Fragestellung und Aufbau des Bandes

In großen Teilen der einschlägigen Literatur scheint die Auffassung vorzuherrschen, der Erforschung von Philosophie im Exil sei mit einer Darstellung individueller Lebenswege im Zusammenhang mit dem Verlauf der Geschichte Genüge getan, eine Reflexion auf das Verhältnis von Theorie und Erfahrung hingegen ist nicht zu finden. Entsprechend beschäftigt sich die interdisziplinäre Exilforschung ihrem Selbstverständnis nach mit der „Aufarbeitung von einzelnen Lebensgeschichten und Kollektivbiografien“ nebst der „mit diesen Menschen vergessenen oder verdrängten Ideen und Werke, wissenschaftlichen Ansätze und kulturellen Leistungen sowie die von ihnen begründeten Schulen und Institutionen“.⁶¹ Dabei ist die durchaus stattliche Anzahl an Publikationen zum intellektuellen Exil der 1930er und -40er Jahre mehrheitlich literatur-, geschichts- und kulturwissenschaftlich geprägt. Zwar werden Philosophen, die die intellektuelle Atmosphäre des Exils maßgeblich mitbestimmten, in der Exilforschung immer wieder in den Blick genommen. Das Interesse beschränkt sich dabei jedoch meist auf biographische Angaben oder anekdotische Episoden und lässt die skiz-

61 Inge Hansen-Schaberg: Exilforschung – Stand und Perspektiven, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64 (2014), Nr. 42, S. 3–9, hier: S. 3. Für eine aktuelle und treffende Kritik der Exilforschung siehe das Kapitel „Schlaflose Nacht des Exils“ in Christoph Hesse: *Filmexil Sowjetunion. Deutsche Emigranten in der sowjetischen Filmproduktion der 1930er und 1940er Jahre*, München 2017, S. 19ff.

zierten theoretischen Probleme und Fragestellungen außen vor.⁶² In der philosophischen Forschung wird die Exilgeschichte der eigenen Disziplin ebenfalls weitgehend ausgeblendet, die sich daran anschließenden Fragestellungen werden ignoriert. So kann der Literaturwissenschaftler Konstantin Kaiser treffend diagnostizieren: „Die zentrale Bedeutung, die die Erfahrung von Exil und Verfolgung in der Entwicklung der europäischen Philosophie des 20. Jahrhunderts hat, ist den wenigsten, die sich mit Philosophie befassen, geläufig. Selbst denen, die Philosophie studieren, oft nicht.“⁶³

Der vorliegende Band verfolgt das Ziel, das prekäre Verhältnis von historischer Erfahrung und begrifflicher Transformation vor dem Hintergrund des deutschsprachigen Exils in den USA anhand verschiedener philosophischer Schulen und Autoren der 1930er und -40er Jahre in einer Vergleichenden Perspektive auszuleuchten. Die zugrundeliegende begriffliche Opposition von (kollektiv-)biographischen und philosophischen Zugängen zum Thema lässt sich dabei nicht ohne weiteres nach einer Seite hin auflösen – angestrebt wird vielmehr ein Mittelweg: Traditionelle erkenntnistheoretische Dichotomien überschreitend (Genese und Geltung, Historie und Systematik, Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang) soll die Frage beantwortet werden, inwiefern persönliches, geschichtliches Erleben in die Sphäre der Theorie Einzug hält. Dabei geht es nicht um einen Erkenntnisgewinn innerhalb disziplinärer Trennlinien oder abgesteckter Gebiete – ob die Ausführungen in diesem Band am Ende der Exilforschung, der Ideengeschichte oder einer wie auch immer verstandenen Philosophiegeschichte zuzuschlagen sind, mögen andere entscheiden.

Die nachfolgenden Studien sind nach vier Sektionen gruppiert: (1) Logik und Wissenschaftstheorie, (2) Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, (3) Rechtsphilosophie und politische Philosophie, (4) Kultur-, Religions- und Geschichtsphilosophie. Die Auswahl dieser Oberbegriffe ist bewusst weit gestreut: Mit ihnen wird keine abschließende Kategorisierung von Denkgebieten oder Schulzusammenhängen angestrebt. Auch die Zusammenstellung der behandelten Werke und Personen, unter denen sich sowohl seinerzeit führende als auch weniger prominente Vertreter der Philosophie finden, folgt keinem vorgegebenen Schema und erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Anstelle einer enzyklo-

62 Die jüngste Publikation aus dem Bereich der österreichischen Exilforschung mit dem vielversprechenden Untertitel *Leistungen, Defizite & Perspektiven* klammert die Philosophie gar ganz aus – und widmet sich u.a. Literatur, Musik, Tanz, Politik und Wissenschaftsgeschichte. Siehe Evelyn Adunka/Primavera Driessen Gruber/Simon Usaty (Hrsg.): *Exilforschung: Österreich. Leistungen, Defizite & Perspektiven*, Wien 2018.

63 Konstantin Kaiser: *Das Exil und seine Herausforderungen für die Philosophie*, a.a.O.

pädischen Abhandlung soll vielmehr ein differenzierter und lebhafter Eindruck von der Bandbreite deutschsprachiger Philosophie im US-amerikanischen Exil vermittelt werden.

(1) *Christian Damböck* untersucht in seinem Beitrag, wie sich die Antimetaphysik Rudolf Carnaps in der neuen Konstellation des amerikanischen Exils transformierte. Dabei macht er deutlich, dass Carnaps empiristisches Sinnkriterium vor allem als Kritik an einer metaphysischen und theologischen Sprache in Deutschland und Österreich zu verstehen ist, die sich nicht ohne Weiteres auf die akademische Landschaft der Vereinigten Staaten übertragen ließ. Anhand der Wandlung des gesellschaftlichen Umfelds macht Damböck auch plausibel, warum mit dem Exil in den USA eine Entpolitisierung des ‚linken Flügels‘ der logisch-empiristischen Bewegung einherging, für die während ihrer Wiener Zeit noch gesellschaftskritische Fragen im Mittelpunkt standen. *Nikolay Milkov* skizziert in seinem Beitrag Hans Reichenbachs Emigration über die Türkei in die USA. Dessen philosophische Überlegungen im Exil sind dabei vor allem Weiterentwicklungen von Ideen vor der Emigration. Auf der einen Seite wurde Reichenbach zwar zu einem der bekanntesten Philosophen der USA, auf der anderen Seite macht Milkov auch deutlich, dass die amerikanische Rezeption seiner Schriften häufig von Fehldeutungen und Missverständnissen geprägt war. *Donata Romizi* vergleicht in ihrem Beitrag die frühen Arbeiten Edgar Zilsels mit den späteren des amerikanischen Exils, die auf den ersten Blick sehr unterschiedlich scheinen. Steht in den frühen Arbeiten die durch Kant inspirierte Fragestellung nach den Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis im Zentrum, basiert die im Exil entwickelte ‚Zisel-These‘ dagegen maßgeblich auf historisch-soziologischen Forschungen. Romizi arbeitet heraus, dass es sich bei Zilsels später Philosophie, nach einem Wort von Elisabeth Nemeth, um eine „Transposition der Philosophie in empirische Forschung“ handelt, die maßgeblich vom Exil beeinflusst ist. Die Rolle Herbert Feigl für den exilierten Wiener Kreis betont *Matthias Neuber*. Ihm zufolge ist es insbesondere Feigl zu verdanken, dass der Logische Empirismus im Exil auf internationale Anerkennung stieß. Im Zentrum der Analyse steht der Essay *The Wiener Kreis in America* (1969). Neuber kommt dabei zu dem Fazit, dass die Vereinigten Staaten für den Wiener Kreis zur eigentlichen Heimat geworden sind.

(2) *Klaus Kufeld* untersucht in seinem Beitrag das Exilwerk Ernst Blochs. Vor allem das Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* (1959) ist durch prägnante biographische Erfahrungen des Autors in Amerika gekennzeichnet. Wie Kufeld deutlich macht, hebt für Bloch mit dem Exil eine energische Suche nach Heimat an, die

sich schließlich zu einem vorwärts gerichteten Denken utopischer Verheißung verdichtet. Dem Verhältnis von Kritischer Theorie und amerikanischem Pragmatismus widmet sich *Hans-Joachim Dahms*. Haben sich die Mitglieder des Frankfurter Instituts für Sozialforschung im Exil auch insgesamt nur wenig mit amerikanischen Autoren wie John Dewey, Sidney Hook oder Ernest Nagel auseinandergesetzt, so bildet Max Horkheimers *Eclipse of Reason* (1947) eine Ausnahme. Ausgehend von dieser Schrift und einem bislang unbekannten Entwurf derselben zeigt Dahms den gesellschaftspolitischen Hintergrund auf, vor dem Horkheimer seine Kritik am Pragmatismus entfaltet. Im Ergebnis können Horkheimers Einwände Dahms allerdings nicht überzeugen, weshalb er die Kritik als „verpasste Chance“ einer wirklichen Auseinandersetzung mit amerikanischer Philosophie analysiert. *Magnus Klaue* rekonstruiert in seinem Beitrag die verzweigte Debatte über den Begriff der Planwirtschaft, die während der 1930er Jahre im Umkreis des exilierten Instituts für Sozialforschung geführt worden ist. Leitfaden seiner Argumentation ist die intellektuelle Kontroverse der langjährigen Freunde Adolph Lowe und Max Horkheimer, deren unterschiedliche theoretische Hintergründe und emigrationsgeschichtliche Blickwinkel sich gerade in der polit-ökonomischen Frage nach einer Verstaatlichung des Sozialen manifestieren. Wie Klaue aufzeigt, schlägt sich die Erfahrung von Nationalsozialismus, Emigration und Exil nicht nur im Streitgespräch über Planwirtschaft nieder, sondern führt auch zur Transformation wichtiger theoretischer Begriffe wie Individualität, Kollektivität, Bürgerlichkeit und Freiheit. Dabei ist es eine Haltung der Exterritorialität, in der die Positionen Horkheimers und Lowes dennoch konvergieren. Als „nachträgliche Exilerfahrung“ beschreibt *Doris Maja Krüger* in ihrem Beitrag die Emigrationsgeschichte Leo Löwenthals. Anders als viele andere europäische Intellektuelle war Löwenthal seit seiner Einreise in die USA durch die Arbeiten am Institut für Sozialforschung und später durch verschiedene Tätigkeiten im Office of War Information beruflich abgesichert, wodurch sich seine Auswanderung keineswegs als signifikanter Prestigeverlust oder Bruch darstellte. Wie Krüger ausführt, wurde das Exil für Löwenthal erst nach 1945 problematisch, als er sich, aus allen vorherigen Positionen ausgetreten, plötzlich nach neuen Beschäftigungsmöglichkeiten umsehen musste.

(3) Dem politischen Denken Hannah Arendts im Exil geht *Sophie Loidolt* in ihrem Beitrag nach. Dabei sieht sie Arendts Verhältnis zu Amerika, neben der Kritik an Rassismus und Massenkultur, vor allem durch positive Bezugnahmen auf die politische Gründungsidee des *pursuit of happiness* von Thomas Jefferson bestimmt. Dieses wird von Arendt allerdings nicht bloß als privates Glück inter-

pretiert, in das sich der Staat nicht einzumischen habe, sondern als Glück der Freiheit eines aktiven, am politischen Geschehen teilnehmenden Lebens. Diesen Gedanken aufgreifend zeichnet Loidolt nach, wie das neue amerikanische Umfeld entscheidende Inspiration für Arendts philosophisches Projekt lieferte, das Politische anhand eines Begriffs der Pluralität neu zu interpretieren. *Phillip von Wussow* fragt in seinem Beitrag nach der politischen Philosophie von Leo Strauss. Erscheint dessen Exilwerk auf den ersten Blick als eine Übertragung von politischen Erfahrungen der Weimarer Republik auf die politische Situation in Amerika, so widerlegt Wussow die These, dass Strauss noch im Exil dem „Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas“ der 1920er Jahre verhaftet geblieben ist. Ausgehend von *Natural Right and History* (1953) wird aufgezeigt, wie Biographie, amerikanische Erfahrung und Theoriebildung sich im Exilwerk von Strauss verschränken und sich insbesondere in einem veränderten Stellenwert von Philosophie in der Gesellschaft widerspiegeln. *Manfred Bauschulte* macht in seinem Beitrag auf das zentrale Werk eines Autors aufmerksam, dessen Beitrag zur politischen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts allzu oft vergessen wird: *Behemoth* (1942) von Franz L. Neumann. Der darin entwickelten staatsphilosophisch grundierten Analyse des NS-Staats nähert Bauschulte sich von verschiedenen Seiten, indem er die alttestamentarischen Ursprünge des Behemoths erläutert, die Anspielungen auf Thomas Hobbes' gleichnamiges Opus hervorhebt und schließlich die Aktualität von Neumanns Thesen unterstreicht. Neumann, so Bauschulte, enthüllt in seinem Werk nicht nur die im Kern planlose und anarchische Struktur der NS-Herrschaft, sondern reicht mit seinen Beobachtungen und Reflexionen auch an die Schwelle der heutigen Zeit heran. *Rodrigo Cadore* beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Werk des Rechtsphilosophen Hans Kelsen. Wie sich zeigen lässt, entspricht der durch Zwangsemigration und häufigen Ortswechsel geprägten Biographie des Autors eine theoretische Wandlung der durch ihn begründeten und vertretenen Reinen Rechtslehre. Besondere Anpassungen ergeben sich durch den Aufenthalt Kelsens in den USA, da sich dieser dort zunehmend auch mit dem angloamerikanischen Recht und dessen Tradition befasst. Dennoch hebt Cadore hervor, dass sich ein harter Theoriekern der Reinen Rechtslehre gegen alle Änderungen erhält. So bleibt Kelsens Werk als ein Versuch, Recht universalistisch zu beschreiben, letztlich auch im US-amerikanischen Exil ein klassisch kontinentaleuropäisches Unterfangen.

(4) *René Thun* zeichnet in seinem Essay über Ernst Cassirer nach, wie sich dieser im amerikanischen Exil verstärkt einer Verschränkung von Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie widmete. Dabei arbeitet er heraus,

dass die „anthropologische Wende“ in Cassirers Denken zwar systematisch und werkimmanent durchaus nahelag, die zeitgeschichtliche Erfahrung des Nationalsozialismus und des Exils aber als entscheidender Anstoß fungierte. In diesem Zusammenhang weist Thun auch auf die ethischen und politischen Implikationen von Cassirers Spätwerk hin. *Dirk-Martin Grube* zeigt in seinem Beitrag auf, wie die Emigration Paul Tillichs in die Vereinigten Staaten seinen philosophisch-theologischen Ansatz beeinflusst hat. Wie er analysiert, wendet sich Tillich im Exil von transzendentalen Argumentationsformen weitgehend ab, wogegen Anthropologie und Existentialphilosophie in seinen Texten eine immer stärkere Bedeutung erhalten. Als ursächlich dafür sieht Grube vor allem die geringe Verbreitung des transzendentalphilosophischen Paradigmas im eher empiristisch geprägten US-amerikanischen Kontext an. Erst durch die Wandlung seiner Begründungsformen, so Grube, konnte Tillich seine philosophische Theologie in Dialog mit anderen Disziplinen und Strömungen bringen und dadurch letztlich in den USA reüssieren. *Felix Hempe* widmet sich in seinem Beitrag der Emigration Siegfried Kracauers. Während für Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die deutsche Sprache auch im Exil weiterhin eine wichtige Rolle spielte, gilt dies nicht gleichermaßen für Kracauer, der seit seiner Emigration in die USA konsequent auf Englisch schrieb und nicht mehr daran dachte, die neue Heimat zu verlassen. An der Figur des Fremden untersucht Hempe die Transformationen und Kontinuitäten in Kracauers Werk seit der Weimarer Zeit, die schließlich im Spätwerk *History – The Last things before the Last* (1969) kulminieren. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass Kracauer trotz wechselnden Umfelds seinen theoretischen Kerneinsichten treu blieb.

1. LOGIK UND WISSENSCHAFTSTHEORIE

CHRISTIAN DAMBÖCK

Die Entwicklung von Rudolf Carnaps Antimetaphysik,
vor und nach der Emigration
*Oder: Gibt es eine politische Philosophie
des Logischen Empirismus?**

Rudolf Carnap studierte in Jena und Freiburg Philosophie und habilitierte sich 1926 in Wien, wo er in den folgenden Jahren, neben Moritz Schlick und Otto Neurath, einer der Hauptrepräsentanten des Wiener Kreises wurde. 1931 wechselte er als Professor für Philosophie an die Deutsche Universität Prag, emigrierte 1935 in die USA, wo er erst an der University of Chicago tätig war, dann, nach ein paar Jahren in Princeton, Anfang der 1950er Jahre, als Nachfolger von Hans Reichenbach an der University of California Los Angeles. Carnap gilt als einer der wichtigsten Vertreter des Logischen Empirismus und der Wissenschaftstheorie in den USA nach 1945.

In diesem Aufsatz soll zunächst die technische Seite von Carnaps antimetaphysischer Philosophie beleuchtet werden, auf der Grundlage einer Diskussion des Aufsatzes *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* aus dem Jahr 1932 und der später erfolgten moderaten Veränderung der darin vertretenen Thesen (Abschnitt 1). Dann wird Carnaps antimetaphysische Philosophie der frühen 1930er Jahre als politische Angelegenheit analysiert (Abschnitt 2). Vor diesem Hintergrund wird ein weniger bekannter Aufsatz aus dem Jahr 1936 vorgestellt, in dem Carnap seine antimetaphysische Philosophie einem US-amerikanischen Publikum näher zu bringen versucht (Abschnitt 3). Im Anschluss versuche ich die grundsätzliche Rolle herauszuarbeiten, die (antimetaphysische) Philosophie für Carnap während seiner Zeit in den USA gespielt hat (Abschnitt 4). Die Arbeitshypothese dieses Aufsatzes lautet, dass Carnap sowohl vor als auch nach der Emigration versucht hat, mit seiner Philosophie auf drängende politische Fragen bzw. Fragen der Lebenspraxis Antworten zu finden, wobei es

* Für sehr hilfreiche Bemerkungen zum Manuskript dieses Aufsatzes bedanke ich mich bei Christoph Limbeck-Lilienau, Max Beck und Nicholas Coomann. Bei Brigitte Parakenings und Brigitta Arden bedanke ich mich für die Transkriptionen der hier zitierten Stellen aus Carnaps Tagebuch von 1938 sowie des Manuskripts *Philosophie – Opium für die Gebildeten*.

ihm vor allem während seiner Zeit in den USA nur sehr bedingt gelang, diesen inhärenten Praxis-Bezug erkennbar zu machen. Mögliche Ansätze für eine (soziologische) Erklärung dieses Phänomens werden am Ende des Aufsatzes formuliert.¹

1. Das antimetaphysische Sinnkriterium – ursprüngliche Formulierung und spätere Modifikationen

Das in *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*² formulierte Sinnkriterium hat seinen Ausgangspunkt in einer formalen Sprache wie der Typenlogik der *Principia Mathematica*³. Zu dieser formalen Sprache tritt eine sie interpretierende ‚Dingsprache‘ hinzu, deren Substantive und Adjektive ausschließlich auf wahrnehmbare Gegenstände bzw. deren wahrnehmbare Merkmale Bezug nehmen. Diese Sprache hat also Wörter für Tische, Berge, Flüsse; für rot, rund, schnell, Geschwindigkeit, Zeit; nicht aber für Gott, Substanz, Seele

- 1 Die folgende Darstellung basiert teilweise auf Überlegungen, die ich in meiner Habilitationsschrift formuliert habe. Siehe Christian Damböck: (Deutscher Empirismus). Studien zur Philosophie im deutschsprachigen Raum 1830–1930, Dordrecht 2017, Kapitel 5. Das hier wie dort gezeichnete Carnap-Bild ist in vielerlei Hinsicht von den Darstellungen geprägt in Michael Friedman: Reconsidering Logical Positivism, Cambridge 1999; André W. Carus: Carnap and Twentieth-Century Thought. Explication as Enlightenment, Cambridge 2007; Alan Richardson: Carnapian Pragmatism, in: Michael Friedman/Richard Creath (Hrsg.): The Cambridge Companion to Carnap, Cambridge 2007, S. 295–315; Friedrich Stadler: Studien zum Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext, Frankfurt a.M. 1997; Hans-Joachim Dahms: Neue Sachlichkeit in the Architecture and Philosophy of the 1920s, in: Steve Awodey/Carsten Klein (Hrsg.): Carnap Brought Home. The View from Jena, Chicago 2004, S. 357–376; Thomas Uebel: Carnap, the Left Vienna Circle, and Neopositivist Antimetaphysics, in: ebd., S. 247–278. Außerdem ist der vorliegende Essay als Betrachtung unter etwas anderer Perspektive zu sehen, von einem Thema, das bereits umfangreich abgehandelt worden ist in Christoph Limbeck-Lilienau: Rudolf Carnap und die Philosophie in Amerika. Logischer Empirismus, Pragmatismus, Realismus, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie. Am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller, Wien 2010, S. 85–168. Schließlich muss hier die folgende wichtige Edition eines Teils der hier relevanten antimetaphysischen Schriften (es fehlen *Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen* sowie *Logik*) erwähnt werden: Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Thomas Mormann, Hamburg 2004.
- 2 Siehe Rudolf Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: Erkenntnis 2 (1932), S. 219–241, hier zit. n.: Christian Damböck (Hrsg.): Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte, Stuttgart 2013, S. 42–72. Siehe zu diesem Aufsatz auch Gottfried Gabriel: Carnap's „Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language“: A Retrospective Consideration of the Relationship between Continental and Analytic Philosophy, in: Paolo Parrini/Merrilee H. Salmon/Wesley C. Salmon (Hrsg.): Logical Empiricism. Historical & Contemporary Perspectives, Pittsburgh 2003, S. 30–42.
- 3 Siehe Bertrand Russell/Alfred North Whitehead: *Principia Mathematica*, Cambridge 1910. Man könnte anstelle der Typenlogik grundsätzlich auch die heute übliche Prädikatenlogik erster Stufe verwenden. Allerdings geht Carnap, wie unten erwähnt, von der Prämisse des Logizismus aus, also von der Auffassung, dass alle Sätze der Mathematik Theoreme der formalen Grundsprache sind. Um das zu erreichen benötigt man eine Sprache, die ‚ausdrucksstärker‘ ist als eine Prädikatenlogik erster Stufe.

und Selbstverwirklichung. Ebenfalls nicht enthalten sind in dieser Sprache aber Wörter für solche in den Naturwissenschaften durchaus vorkommende Dinge wie Elektron, Kraft oder Magnetfeld.

Grob gesprochen ordnet nun eine semantische Interpretation den Individuen- und Prädikatenkonstanten der betrachteten formalen Sprache Substantive bzw. Adjektive der Dingsprache zu, sodass jede nichtlogische Konstante der formalen Sprache einen wahrnehmbaren Gegenstand bzw. ein wahrnehmbares Merkmal bezeichnet. Eine Aussage ist gemäß dem verifikationistischen Sinnkriterium von *Überwindung der Metaphysik* genau dann sinnvoll, wenn sie sich in Aussagen dieser dingsprachlich interpretierten formalen Sprache übersetzen lässt.

Dabei ist zunächst zu bedenken, dass alle Arten von mathematischen Aussagen oder Begriffen nach Carnaps Überzeugung – diese Position nennt man auch ‚Logizismus‘ – als *rein logische* Aussagen aufgefasst werden können, also als Aussagen der formalen Sprache, die keine dingsprachlichen Bezüge beinhalten. Diese Auffassung ist nicht unumstritten, aber wir können sie hier dennoch stehen lassen. Mathematische Aussagen sind nicht sinnlos, weil sie durchaus in die Grundsprache übersetzt bzw. in ihr ausgedrückt werden können, aber sie sind empirisch gehaltlos. Ebenfalls nicht sinnlos sind für Carnap pseudowissenschaftliche Aussagen, wie man sie beispielsweise in der Astrologie findet. Diese Aussagen lassen sich in eine Dingsprache übersetzen, erweisen sich aber in dieser als *falsche* Aussagen. Die dritte und wichtigste Kategorie von erlaubten Aussagen sind sinnvolle Aussagen der empirischen Wissenschaft, die sich, zumindest in weiten Teilen, als empirisch wahre Sätze erweisen.

Zu all diesen Aussagen tritt aber noch eine weitere Kategorie hinzu, von Aussagen, die sich überhaupt nicht in die dingsprachlich interpretierte Logik übersetzen lassen, weder als rein logische noch als falsche empirische noch auch als wahre empirische Aussagen. Das sind die Sätze der Metaphysik, die jedoch ihrerseits sehr verschiedene Grade an Sinnlosigkeit aufweisen können. Ein erstes Beispiel wäre ein Satz wie:

(A) „Der Mensch ist die Selbstverwirklichung Gottes.“

Dieser Satz ist grundsätzlich korrekt gebildet. Er wäre in die formale Sprache übersetzbar, wenn es in der Dingsprache Wörter für „Gott“ und „Selbstverwirklichung“ gäbe. Der Satz ist also sinnlos, weil er Wörter beinhaltet, die in der Dingsprache nicht vorkommen bzw. dort kein Gegenstück haben; er ist sinnlos, weil er pseudo-empirisch ist.

Dann gibt es aber auch noch Sätze, die in einem viel radikaleren Sinn das empiristische Sinnkriterium verletzen. Das berühmteste Beispiel ist der von Carnap zergliederte Heidegger-Satz:

(B) „Das Nichts nichtet.“

Hier ist das Problem nicht, dass das Wort „Nichts“ nicht in der dingsprachlich interpretierten Logik vorkommt, sondern, dass dieses Wort dort eine völlig andere grammatikalische Funktion besitzt. Erlaubt ist die Verwendung etwa in einem empirischen Satz wie:

(C) „Es regnet nicht.“

Dieser Satz ist die Negation eines in der dingsprachlich interpretierten Logik vorkommenden atomaren Satzes. Dagegen kommt in dem Heidegger-Satz keine Negation vor, sondern die syntaktisch inkorrekte Verwendung der Negation als Subjekt und als Prädikat. Wichtig ist, dass, für Carnap, ein großer Unterschied zwischen den sinnlosen Sätzen (A) und (B) besteht. Während (A) der Form nach durchaus sinnvoll ist und nur mangels Passung in das dingsprachliche Korsett ausscheidet, ist (B) ein Satz, der in überhaupt keiner Weise Sinn ergibt.

In diesem Zusammenhang wird auch eine Schwäche des frühen antimetaphysischen Sinnkriteriums sichtbar, die Carnap ab etwa 1936 gesehen und zu modifizieren versucht hat.⁴ Wenn wir die strikte Übersetzbarkeit in die Sätze einer dingsprachlich interpretierten Logik fordern, dann laufen wir Gefahr, nicht bloß die Metaphysik, in Gestalt von Sätzen im Stil von (A) und (B), sondern am Ende auch wesentliche Teile der Wissenschaft auszuschließen. Die theoretische Physik etwa arbeitet mit hochabstrakten Ausdrücken, die weder rein mathematisch sind, noch eine direkte Interpretation in der Dingsprache besitzen. Solche Ausdrücke kann man nie eins zu eins in Beobachtbares übersetzen, weshalb hier das *Verifikationsprinzip* – also eben die im antimetaphysischen Sinnkriterium ausgedrückte Idee, dass sich jeder Satz in eindeutiger Weise auf Sätze über empirisch wahrnehmbare Inhalte zurückführen lässt – durch ein liberaleres *Bestätigungsprinzip* zu ersetzen wäre, in dem für beliebige Sätze nur noch eine partielle Übersetzbarkeit in die Dingsprache gefordert wird, etwa so, wie sie Carnap später in der Gestalt sogenannter ‚Korrespondenzregeln‘ eingefordert hätte. Hier bleiben die theoretischen Ausdrücke (als unübersetzbar in die Dingsprache) erhalten, aber sie werden in ihrer empirischen Signifikanz

4 Siehe Rudolf Carnap: *Testability and Meaning*, in: *Philosophy of Science* 3 (1936), S. 419–471, sowie in: *Philosophy of Science* 4 (1937), S. 1–40.

bestimmt, indem gezeigt wird, in welcher Weise sie mit Beobachtbarem korrespondieren.⁵

Die so von Carnap entwickelte liberalere Sicht von empirischem Gehalt führte zu einer gewissen Liberalisierung des antimetaphysischen Sinnkriteriums. Sätze im Stil von (B) waren für Carnap auch später sinnlos und philosophisch inakzeptabel. Wohl aber hätte der spätere Carnap vielen Sätzen im Stil von (A) ihr Existenzrecht eingeräumt, und zwar als möglicherweise wichtige historische Erscheinungsformen der Wissenschaft. 1964 fasste Carnap diese modifizierte Sicht in einem Interview zusammen:

[D]er Kern unserer früheren Kritik an der Metaphysik bleibt doch bestehen. Zum Beispiel in bezug auf die Aussagen von Heidegger würde ich noch wie früher sagen, daß wir sie gänzlich als unverstehbar ablehnen [...]. Aber in anderer Richtung ist unsere Stellung doch geändert, nämlich manches, was ich früher als Metaphysik ablehnte, würde ich heute als eine Vorstufe der Wissenschaft auffassen [...].⁶

Wenn also ein früher, theologisch angehauchter Naturphilosoph eine Aussage wie (A) macht, dann kann diese, unter bestimmten Umständen, eine brauchbare Erscheinungsform von Wissenschaft in einer frühen Entwicklungsstufe repräsentieren. Voraussetzung wäre hier nur, dass es gelingt, eine zumindest partielle Übersetzung in einen dingsprachlichen Zusammenhang zu finden.

Abgesehen von dieser späten Liberalisierung des antimetaphysischen Sinnkriteriums hätte Carnap jedoch bereits 1932 eine Spielart von Metaphysik akzeptabel gefunden, sobald diese nämlich überhaupt nicht im Gewand einer wissenschaftlichen Theorie auftritt, sondern, wie etwa Nietzsches *Zarathustra*, im Stil einer Dichtung formuliert ist.⁷ Das Problem bei ‚transempirischen Metaphysikern‘ wie Heidegger ist also, so Carnaps Überzeugung, nicht, dass sie überhaupt etwas Metaphysisches sagen wollen, sondern dass sie Metaphysik, die genuin als Dichtung auftreten müsste, *im Gewand einer Theorie* präsentieren und so Dichtung und Wissenschaft vermischen: „Anstatt nun einerseits die Neigung zum Theoretischen in der Wissenschaft zu betätigen und andererseits das Ausdrucksbedürfnis in der Kunst zu befriedigen, vermengt der Metaphysiker beides und schafft ein Gebilde, das für die Erkenntnis gar nichts und für das Lebensgefühl etwas

5 Siehe Rudolf Carnap: *The Methodological Character of Theoretical Concepts*, in: Herbert Feigl/Michael Scriven (Hrsg.): *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis 1956, S. 38–76.

6 Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, Stuttgart 1993, S. 141.

7 Vgl. Rudolf Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, a.a.O., S. 71f.

Unzulängliches leistet.“⁸ Metaphysik kann also wertvoll sein, für Carnap aber nur als ‚Ausdruck des Lebensgefühls‘ in der Dichtung bzw. in dichterischer Philosophie im Stil Nietzsches. Als solche hat sie aber keinen Platz in der Wissenschaft. Um diesen für Carnaps Philosophie entscheidend wichtigen Zusammenhang zwischen Wissenschaft und ‚Lebensgefühl‘ zu verstehen, der in dem Aufsatz von 1932 nur andeutungsweise behandelt wird, ist es erforderlich, sich die konkreten Ausformungen von Carnaps Antimetaphysik der europäischen Jahre anzusehen, die 1928, 1929 und 1934 ihre Formulierung gefunden haben.

2. Metaphysik und Lebensgefühl: Die Ideen von 1929 und 1934

Carnaps Frühwerk *Der logische Aufbau der Welt*⁹ kann, wie ich an anderer Stelle argumentiert habe,¹⁰ als Manifest einer Philosophieauffassung gesehen werden, die in der formal-logisch geklärten Sprache den Schlüssel zu einer modernistischen Lebensreform sieht. Die ‚Konstitutionstheorie‘ des *Aufbau* strebt eine Reform unserer (wissenschaftlichen) Lebenswelt mit den Mitteln der formalen Logik an. Dieses modernistische Projekt, das Carnap in enger Kooperation mit Promotoren der Neuen Sachlichkeit und des Bauhaus wie Franz Roh, Siegfried Giedion und László Moholy-Nagy entwickelt hat, bedeutet eine Orientierung an einer formal-logisch interpretierten Rationalitätskonzeption auf drei Ebenen.

Einmal wird die formale Logik zum *Instrument einer Ästhetik*, die Kunst mit Klarheit und Wissenschaft *affin* machen möchte, während ältere Kunstformen – Franz Roh nennt exemplarisch den Expressionismus – eher irrational und anti-wissenschaftlich eingestellt gewesen sind.¹¹ Diese von Carnap mitvertretene Neue Sachlichkeit ist selbst eine Kunstform, die Technik und Wissenschaft bejaht und alles Irrationale aus der Kunst verbannen möchte. Kunst bleibt dabei natürlich in einem gewissen Sinn ‚intuitiv‘ und irrational, aber sie thematisiert auf intuitiv-künstlerische Weise nicht mehr (wie im Expressionismus) das Mystische und Dunkle, sondern das Transparente und Klare. Sie hört auf, eine naturhafte Weltsicht zu verkörpern, die sich von Technik, Wissenschaft und Rationalität distanziert, sondern geht völlig in dem Neuerungspotential von Wissenschaft und Technik auf. Ganz auf dieser Linie kann auch die logische Formelsprache der ‚Konstitutionstheorie‘ des *Aufbau* als ein ästhetischer Beitrag verstanden

8 Ebd., S. 107.

9 Siehe Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928.

10 Siehe Christian Damböck: (Deutscher Empirismus), a.a.O., S. 190–213.

11 Vgl. Franz Roh: *Nach-Expressionismus. Magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei*, Leipzig 1925, S. 16.

werden. Carnap, der „Maschinenbejager“, der „Fugenschreiber der Logik“,¹² treibt so die Ästhetik der Neuen Sachlichkeit auf der Objektenebene voran.

Zweitens und im Allgemeinen bedeutet das Programm des *Aufbau* eine nicht bloß ästhetische, sondern weltanschauliche Verpflichtung auf Rationalität, Klarheit und Wissenschaft. Es geht hier um die Frage, wie, unter welchen Vorzeichen wir leben, denken und handeln wollen. Und hier könnten wir uns natürlich auch gegen die Wissenschaft entscheiden. Wir könnten uns dafür entscheiden, die Wissenschaft, wenn schon nicht ganz abzuschaffen, so doch einem geschützten Bereich zuzuweisen, in dem sich Experten mit ihr befassen, während wir unsere Entscheidungen im politischen Alltag ohne Orientierung an einem wissenschaftlichen Denken betreiben, stattdessen geleitet von Mystik, Religion und Metaphysik. Ein solcher Expertenblick auf die Wissenschaften ist gerade nicht, was Carnap verteidigt. Vielmehr wird im *Aufbau* die Wissenschaft selbst zur ‚Metaphysik‘, zur Weltanschauung: „Auch wir haben ‚Bedürfnisse des Gemüts‘ in der Philosophie; aber die gehen auf Klarheit der Begriffe, Sauberkeit der Methoden, Verantwortlichkeit der Thesen, Leistung durch Zusammenarbeit, in die das Individuum sich einordnet.“¹³

Drittens und im Besonderen bedeutet das Programm des *Aufbau*, dass eine klare Abgrenzung zwischen rationalen und irrationalen Inhalten erfolgt. Der Punkt ist ja, dass für Carnap Kunst, Metaphysik und Werte am Ende immer noch Dinge sind, die keiner rationalen Rechtfertigung zugänglich sind. So sehr also in dem Weltbild der Neuen Sachlichkeit unsere ganze Lebenswelt von Wissenschaft und Rationalität dominiert sein soll (Wissenschaft als Kunst), so sehr wir uns auf Wissenschaft und Rationalität als unser ‚Lebensgefühl‘ stützen (Wissenschaft als Weltanschauung), bleibt am Ende doch die zentrale Doktrin, dass Wert und Weltanschauung immer irrational sind. Es ist nicht die Wissenschaft, die mir die Wissenschaft als Leitbild diktiert, sondern mein Gefühl. Und es ist nicht die Wissenschaft, die mich den Sozialismus oder den Liberalismus verteidigen lässt, sondern mein Gefühl. Im Unterschied zu den ersten beiden Aspekten dessen, was man im Wiener Kreis später Wissenschaftliche Weltauffassung genannt hat, ist dieser dritte Gesichtspunkt im Text des *Aufbau* selber noch kaum sichtbar. Er tritt erst ein Jahr nach der Veröffentlichung dieses Buches explizit zutage.

Wenn wir die Wissenschaft zum Medium der Kunst machen, wenn wir sie gleichzeitig als ein ‚Bedürfnis des Gemüts‘ zu unserer Weltanschauung machen,

12 Ebd.

13 Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt, a.a.O., S. XV.

wo bleibt dann, wenn wir darüber hinaus feststellen, dass Sprechen über Weltanschauung und Wert nicht wissenschaftlich möglich ist, der Platz für eben dieses Sprechen? Wie später 1932 strapaziert Carnap schon 1929, in dem maßgeblich von ihm mitverfassten Manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*¹⁴, dafür das, was er wenig konkret als „Lyrik“ bezeichnet:

Der Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind. Ein solches zum Ausdruck zu bringen, kann sicherlich eine bedeutsame Aufgabe im Leben sein. Aber das adäquate Ausdrucksmaterial hierfür ist die Kunst, zum Beispiel die Lyrik oder die Musik. Wird statt dessen das sprachliche Gewand einer Theorie gewählt, so liegt darin eine Gefahr: es wird ein theoretischer Gehalt vorgetäuscht, wo keiner besteht. Will ein Metaphysiker oder Theologe die übliche Einkleidung in Sprache beibehalten, so muß er sich selbst darüber klar sein und deutlich erkennen lassen, daß er nicht Darstellung, sondern Ausdruck gibt, nicht Theorie, Mitteilung einer Erkenntnis, sondern Dichtung oder Mythos.¹⁵

Wenn wir weiterhin Metaphysik betreiben wollen, also Ausdruck des „Lebensgefühls“ in ‚sprachlicher Einkleidung‘, dann können wir das in legitimer Form tun, wie Carnap 1932 bemerkt, aber nur wenn wir die Form der Dichtung wählen, wie in Nietzsches *Zarathustra*. Diese affirmative Bemerkung Carnaps über Nietzsche sollte jedoch nicht so verstanden werden, dass Carnap selbst für sich den philosophischen Anspruch gestellt hätte, Metaphysik als Dichtung zu betreiben. Tatsächlich wäre eine Philosophie, die wie Nietzsches *Zarathustra* mit Metaphern und schwülstigen Parabeln operiert, nicht mehr in dem von Carnap angestrebten Sinn neusachlich bzw. nach-expressionistisch, sondern gerade expressionistisch. Diese expressionistische Ausdrucksweise war auch unter Zeitgenossen Carnaps weit verbreitet – man findet sie etwa in dem expressionistischen Essay *Antäus* von seinem zeitweiligen Freund Hans Freyer.¹⁶ Dort wird auf einer dem Car-

14 Zur Entstehung des Manifests und zur wesentlichen Autorenschaft Carnaps siehe Thomas Uebel: Zur Entstehungsgeschichte und frühen Rezeption von „Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis“, in: Ders./Friedrich Stadler (Hrsg.): *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Wien 2012, S. 265–290.

15 Verein Ernst Mach (Hrsg.): *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*, Wien 1929, zit. n. Christian Damböck (Hrsg.): *Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte*, a.a.O., S. 7–32, hier: S. 16.

16 Siehe Hans Freyer: *Antäus. Grundlegung einer Ethik des bewussten Lebens*, Jena 1918. Zur hier relevanten Verankerung des Logischen Empirismus bei Carnap und Reichenbach in der deutschen Jugendbewegung siehe die einschlägigen Beiträge in dem im Erscheinen befindenden Band Christian Damböck/Günther Sandner/Meike Werner (Hrsg.): *Logical Empiricism, Life Reform, and the German Youth Movement/Logischer Empirismus, Lebensreform und die deutsche Jugendbewegung*, Dordrecht 2019.

nap'schen Nonkognitivismus weitgehend entsprechenden Grundlage versucht, auf literarischer Ebene eine ‚neue Ethik‘ zu bauen. Der Text Freyers zeigt aber noch dramatischer als Nietzsches *Zarathustra*, im direkten Vergleich mit den Texten Carnaps, dass es sich hier um eine der Carnapschen diametral entgegengesetzte Ästhetik handelt. Wenn Carnap also in *Überwindung der Metaphysik* einräumt, dass „manche Menschen [...] das Bedürfnis“ hätten über die gewöhnlichen Ausdrucksformen des Verhaltens hinaus „noch einen besonderen Ausdruck für ihr Lebensgefühl zu gestalten“, dann ist eine solche expressionistische Artikulation in „Lyrik“ für ihn zwar *legitim* (Beispiel: *Zarathustra*, *Anthäus*), aber es handelt sich mit Sicherheit nicht um einen Modus des Ausdrucks, den der Repräsentant der Neuen Sachlichkeit Carnap jemals angestrebt hätte: Er selbst gehörte definitiv nicht zu diesen „manchen Menschen“, die nach einem sprachlichen Ausdruck für Wertsetzungen suchen.

In jedem Fall gilt, nach Carnap, für das Verhältnis von Wissenschaft und Ethik, dass letztere zwar alles Mögliche *über* Werte sagen kann – über ihre Entstehung, ihre Konsequenzen, die Mittel zu ihrer Realisierung – der Akt der Wertsetzung selbst ist jedoch etwas, das außerhalb der Wissenschaft liegt; seine sprachliche Artikulation ist nur möglich im Rahmen einer bewusst irrational formulierenden expressionistischen Lyrik. Lehnt man aber – als Vertreter der Neuen Sachlichkeit – auch dieses expressionistische Sprechen in der Kunst ab, so ist man, wie es scheint, darauf angewiesen, sich zwar auf jene Werte zu verpflichten, die einem emotional zusagen, ohne jedoch eine Möglichkeit zu haben, diese Verpflichtung zu artikulieren bzw. für die Werte, auf die man sich verpflichtet, rational zu argumentieren. So zumindest lässt sich erklären, warum die Philosophie des (linken Flügels¹⁷ des) Wiener Kreises zwar genuin *politisch* gewesen ist, diese Philosophengruppe es aber dennoch (vielleicht als Folge einer überzogenen Interpretation der eigenen Grundanschauungen?) zu keiner explizit ausgeführten politischen, ethischen und ästhetischen *Philosophie* bringen konnte.

Dass eine politische Agenda vorhanden war, steht hingegen, zumindest für die hauptverantwortlichen Autoren des Manifests des Wiener Kreises Carnap und Neurath, außer Zweifel. So findet sich in der Schlusspassage des Manifests folgende Formulierung:

17 Die Unterscheidung zwischen ‚linkem‘ und ‚rechtem‘ Flügel des Wiener Kreises geht auf Otto Neurath zurück. Vgl. dazu Thomas Uebel: Carnap, the Left Vienna Circle, and Neopositivist Antimetaphysics, a.a.O. Grundsätzlich gelten alle Aussagen über den ‚politischen‘ Logischen Empirismus, die wir hier formulieren, immer nur für den ‚linken Flügel‘ des Wiener Kreises bzw. des Logischen Empirismus insgesamt, also für Neurath, Carnap, Frank, Reichenbach, nicht aber für liberal bis apolitisch eingestellte Denker mit Naheverhältnis zu Wittgenstein wie Moritz Schlick oder Friedrich Waismann.

[D]ie eine Gruppe der Kämpfenden, auf sozialem Gebiet das Vergangene festhaltend, pflegt auch die überkommenen, oft inhaltlich längst überwundenen Einstellungen der Metaphysik und Theologie; während die andere, der neuen Zeit zugewendet, besonders in Mitteleuropa diese Einstellungen ablehnt und sich auf den Boden der Erfahrungswissenschaft stellt. Diese Entwicklung hängt zusammen mit der des modernen Produktionsprozesses, der immer stärker maschinentechnisch ausgestaltet wird und immer weniger Raum für metaphysische Vorstellungen lässt. Sie hängt auch zusammen mit der Enttäuschung breiter Massen über die Haltung derer, die die überkommenen metaphysischen und theologischen Lehren verkünden. So kommt es, daß in vielen Ländern die Massen jetzt weit bewußter als je zuvor diese Lehren ablehnen und im Zusammenhang mit ihrer sozialistischen Einstellung einer erdnahen, empiristischen Auffassung zuneigen. In früherer Zeit war der *Materialismus* der Ausdruck für diese Auffassung; inzwischen aber hat der moderne Empirismus sich aus manchen unzulänglichen Formen herausentwickelt und in der *wissenschaftlichen Weltauffassung* eine haltbare Gestalt gewonnen.¹⁸

Diese Passage transportiert ein politisches Versprechen, nämlich die Wissenschaftliche Weltauffassung als bessere Alternative zum Historischen Materialismus stark zu machen im Sinne der Grundlegung einer sozialistischen Weltanschauung. Dieses Versprechen wurde aber vom Wiener Kreis nie auch nur in Ansätzen eingelöst. Das Problem scheint zu sein, dass die Einlösung dieses Versprechens aus zwei Teilen bestehen müsste. Teil 1: Die umfassende Artikulation der wissenschaftlichen Weltauffassung, auf der Ebene der Wissenschaft etwa in der Gestalt einer formal-logischen Philosophie im Stil des *Aufbau* oder in der Gestalt einer *Enzyklopädie der Einheitswissenschaften*¹⁹. Teil 2: Die Artikulation und detaillierte argumentative Befestigung der Werte, kraft derer die Wissenschaftliche Weltauffassung dem sozialistischen Weltbild dient. Teil 1 wurde in vielen Varianten teils sehr erfolgreich ausgearbeitet. Teil 2 hingegen findet sich nur in Randbemerkungen, im Sinne einer vagen, angedeuteten Willensbekundung der oben zitierten Form. Wir kommen auf diesen Punkt weiter unten noch zu sprechen. Zunächst sei hier aber deutlich gemacht, *dass* die Wissenschaftliche Weltauffassung (Teil 1), zumindest bei Carnap, tatsächlich in einer Weise artikuliert ist, die ein Andocken des fehlenden Teils 2 ermöglichen würde.

18 Verein Ernst Mach (Hrsg.): Wissenschaftliche Weltauffassung, a.a.O., S. 31.

19 Dieses Projekt, dem Carnap selber viel abgewinnen konnte, wurde vor allem von Otto Neurath vorangetrieben. Siehe dazu etwa Otto Neurath: Die Enzyklopädie als ‚Modell‘, in: Ders.: Gesammelte philosophische und methodologische Schriften, hrsg. v. Rudolf Haller u. Heiner Rutte, Wien 1981, S. 725–738.

Die Wissenschaftliche Weltauffassung erschöpft sich nämlich nicht in der Auslagerung der Metaphysik auf ein Gebiet des expressionistischen Sprechens. Vielmehr steht eine einschlägige Theorie im Zentrum von Carnaps Philosophie, die das Einbetten von praktischen Wertsetzungen in einen theoretischen Diskurs ermöglicht. Diese Theorie findet sich zum ersten Mal in dem ersten einer Reihe von Vorträgen, die Carnap im Oktober 1929 am Dessauer Bauhaus gehalten hat. Der Vortrag mit dem Titel *Wissenschaft und Leben* weist zunächst auf die Möglichkeit hin, dass wir Werte in ihren ‚äußeren Konsequenzen‘ sowie hinsichtlich der Mittel zur Erreichung des gesetzten Zwecks auf der Ebene der Wissenschaft analysieren können:

Wir unterscheiden zwischen *Tatsachen* und *Werten*: das, was ist, und das was ich möchte, wünsche, fordere [...] *Was leistet die Erkenntnis für das Handeln?* [...] Durch Denken, Theorie, Erkenntnis, Wissenschaft kann und muss 1.) *Die äußere Konsequenz* einer wertenden Einstellung geprüft werden. Die Menschen sagen mal zu diesem, mal zu jenem ja; da tritt die Analyse ein und zeigt, dass das häufig nicht zusammenstimmt. [...] Die theoretische Erkenntnis belehrt uns 2.) *über die Mittel zu einem gewollten Zweck*.²⁰

Als Beispiel für das Studium der „Mittel zu einem gewollten Zweck“ nennt Carnap die Sozialwissenschaften, bei denen es um nichts anderes ginge als ein Studium der Ermöglichungsbedingungen für verschiedene politische Wertssysteme wie Sozialismus und Liberalismus. Carnap resümiert:

Ergebnis.

Das *rationale Denken* [ist] *nicht Führer* im Leben, wohl aber *Wegweiser*. Es bestimmt nicht die Richtung (das geschieht durch irrationale Triebe) des Handelns, sondern macht nur Angaben über die zu erwartenden Folgen, belehrt also über die Mittel zu einem gewollten Zweck.

Verkehrt ist es, 1.) dem Denken eine weitere Funktion einzuräumen („Die Wissenschaft muss die Führerin im Leben sein“); (die praktische Gefahr hierfür [sic] ist klein). 2.) *dem Irrationalen einen Einfluss zu geben* jenseits seines Gebiets, nämlich im Rationalen: Wenn wir nicht Selbstbetrug üben wollen, müssen wir in unserm Verhalten doppelt vorsichtig sein, wo Gefühl und Wille uns verleiten wollen.²¹

War für Carnap das sichtbar Reaktionäre an der Metaphysik 1929 noch eher auf einer apolitischen Ebene angesiedelt, so mutierte sie 1934 in seinen Augen zu

20 Rudolf Carnap: *Wissenschaft und Leben*, in: University of Pittsburgh, Hillman Library, Archives of Scientific Philosophy, Carnap Papers, RC 110-07-49.

21 Ebd.

einem Werkzeug der Legitimation von Nationalsozialismus und Austrofaschismus. Vor diesem geänderten Hintergrund rekapitulierte Carnap 1934 die bereits 1929 im Manifest und im Dessauer Vortrag formulierten antimetaphysischen Ideen. Einerseits entstand in diesem Zusammenhang ein Schlüsseltext von Carnaps praktischer Philosophie: *Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen*²² – im Wesentlichen eine leicht neu akzentuierte Ausformulierung des Dessauer Vortrags von 1929. Andererseits entstanden mehrere Vorträge, die Carnap im Frühjahr 1934 in Pressburg, Brünn und Prag hielt, unter starkem Interesse der vom austrofaschistischen ‚Ständestaat‘ vertriebenen sozialdemokratischen Intelligenz. Vielleicht der bemerkenswerteste der drei Vorträge *Philosophie – Opium für die Gebildeten* knüpft unmittelbar an die lapidare Schlusspassage des erwähnten Aufsatzes an: „Theoretisch beweisen läßt sich nur, daß philosophische und religiöse Metaphysik ein unter Umständen gefährliches, vernunftschädigendes Narkotikum ist. Wir lehnen dieses Narkotikum ab.“²³ In dem Vortrag wird Carnap konkreter hinsichtlich der Frage, wie ein solcher ‚theoretischer Beweis‘ aussehen könnte. Das erste Argument ist, dass Philosophie die bestehende Ordnung durch „Vernebelung“ des irrationalen (und daher stets disponiblen) Status von Werten schützt (indem sie gleichzeitig die bestehende Ordnung als naturgegeben und daher unveränderlich behauptet):

Philosophie dient heute als *Opium* (Lähmung der Gehirne und Ablenkung gefährlicher Aktivität).

[...] Man versucht, die Menschen *abzubringen* von der *Aufklärung*, vom *rational-wissenschaftlichen Analysieren* der Situation, vom *Selbst-ändern-Wollen*. Dazu muß man *Staat*, *Gesellschaftsordnung*, den ganzen *geschichtlichen Ablauf* mit einem geheimnisvollen *Nimbus*, Schleier umkleiden: Die *Lebensordnungen* seien nicht von Menschen geschaffen, also könne rationales Eingreifen sie nicht umgestalten.

[...] So wird die *bestehende Ordnung* durch *Vernebelung*, *Verschleierung geschützt*; mit dem Gefühl des *Heiligen*, *Höheren* verknüpft, um Ehrfurcht, Scheu zu erzeugen.²⁴

Im konkreten politischen Umfeld von 1934 wird die Metaphysik so zu einem politischen ‚Kampfmittel‘ – sie dient der Bewahrung überlieferter Werte und verhindert Veränderung:

22 Siehe Rudolf Carnap: *Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen*, in: *Natur und Geist* 2 (1934), S. 257–260, zit. n. Christian Damböck (Hrsg.): *Der Wiener Kreis. Ausgewählte Texte*, a.a.O., S. 175–179.

23 Ebd., S. 179.

24 Rudolf Carnap: *Philosophie – Opium für die Gebildeten*, in: University of Pittsburgh, Hillman Library, Archives of Scientific Philosophy, Carnap Papers, RC 110-08-17.

Die entscheidende geschichtliche Frage: Wird die Gesellschaftsordnung umgestaltet? Das kann nur geschehen, wenn nüchterne Klarheit, rationale Analyse, Entschluß zum planmäßigen Eingreifen. Rolle der Philosophie: diese Klarheit zu vernebeln, diesen Entschluß zu lähmen. Also: Wer die Umgestaltung will, hüte sich vor den Fallen der Pseudowissenschaft, ganz gleich, ob theologisches oder philosophisches Gewand. Wer Klarheit will, muß das Opium wegwerfen!²⁵

Die Rhetorik ist hier insofern radikalisiert, als dass nicht bloß Metaphysik, sondern Philosophie in all ihren Erscheinungsformen als „Opium“ identifiziert wird, das für die „Gebildeten“ ähnlich „vernunftschädigende“ und „lähmende“ Auswirkungen hätte wie die Religion für ‚das Volk‘. Der Siegeszug des Faschismus führte bei Carnap zu einer radikalisierten Skepsis hinsichtlich der Sinnhaftigkeit von Philosophie in all ihren Erscheinungsformen. Wie aber entwickelte sich seine Position, nachdem er gut ein Jahr später in die USA emigriert war und dort ein politisch konträres Umfeld vorfand?

3. Anforderungen an rationales Denken: Carnap in Harvard 1936

Wie wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, ist Carnaps antimetaphysische Philosophie als direkte Reaktion auf historische Entwicklungen entstanden – 1929 betrifft sie das Phänomen einer pseudowissenschaftlichen Metaphysik (im Stil Heideggers), 1934 das Phänomen einer durch Philosophie legitimierten faschistischen Diktatur. Wie konnte die so an konkrete kontextuelle Gegebenheiten gebundene Philosophie den Weg in die Emigration finden? Die (politischen) Bedingungen in den USA der 1930er Jahre waren schließlich grundlegend verschieden von denen in Mitteleuropa. Während 1933 in Deutschland die Nationalsozialisten und in Österreich die Austrofaschisten an die Regierung gelangten, wurde im selben Jahr in den USA Franklin D. Roosevelt zum Präsidenten gewählt, der dieses Amt bis 1945 innehatte und die USA mit einer sozialdemokratischen Wirtschaftspolitik (New Deal) durch die Krise geführt hat. Die 1930er Jahre bedeuteten in den USA Weltoffenheit und Frohsinn, explodierendes Wirtschaftswachstum und, unter Intellektuellen, einen Boom sozialistischer, oft offen kommunistischer Denkweisen.²⁶

Carnap betrat also in gewissem Sinn das Paradies, als er Ende 1935 Europa verließ und sich (wie sich zeigen sollte endgültig) in den USA ansiedelte. Weder gab es 1935 einen Kampf gegen reaktionäre Feinde des Sozialismus zu führen

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. George Reisch: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge 2005, Kapitel 3–7.

(dieser war ja in moderater Form durch Roosevelts Politik Realität geworden), noch galt es die Philosophie als Legitimationsorgan einer reaktionären Politik zu bekämpfen (viele Philosophen waren dezidiert links orientiert, praktisch alle waren Anhänger einer liberalen Demokratie). Was gab es für Carnap also noch zu tun?

Für die Einschätzung der Art und Weise, wie sich Carnaps Philosophie an die neuen Bedingungen in den USA angepasst hat, ist ein wenig bekannter Aufsatz von Bedeutung, den Carnap anlässlich der monumentalen Dreihundertjahrfeier der Harvard University im September 1936 vorgetragen hat. Der Vortrag fand im Rahmen des überaus prominent besetzten Symposiums *Factors Determining Human Behavior* (neben Carnap sprachen unter anderem Jean Piaget und Carl Gustav Jung) statt und trug den eher irreführenden Titel *Logic*²⁷. Bemerkenswert ist die Positionierung von Carnaps Vortrag auf einem Symposium, in dem sonst nur Beiträge zur Psychologie, Physiologie, Geschichte und Kulturtheorie zu finden waren. War Carnap in Europa bis zum Schluss ein Philosoph ohne erkennbaren Einfluss in der akademischen Szene, so trat er hier, in seinem ersten Jahr in den USA, bereits als akademische Leitfigur auf – der Vortrag wie auch ein zweiter eher technischer Vortrag über formale Logik in einer Runde von Mathematikern wurde landesweit auf NBC rekapituliert. Die Stellung als führender Kopf des Logischen Empirismus und der Analytischen Philosophie hatte Carnap in den USA also von Beginn an inne (und hat sie nie mehr verloren). Bemerkenswert ist aber vor allem auch die offensichtliche Erwartungshaltung der Organisatoren der Tagung, die Carnap eben nicht nur zu einem Vortrag im Rahmen der Logiker-Community eingeladen haben, sondern auch zu der erwähnten Schlüsselveranstaltung über die Determination menschlichen Verhaltens, offenbar in der Erwartung, dass Logik bzw. die neue logizistische Philosophie dazu etwas Entscheidendes beizutragen hätte.

Carnaps Vortrag präsentiert drei „Forderungen, die die Logik an das Denken stellt“, ausgehend von der Arbeitshypothese, „dass das illogische Denken ein stärkerer Faktor im praktischen Leben ist als das logische Denken“.²⁸ Diese drei Forderungen sind „Klarheit“, „Konsistenz“ und „Solidität“.²⁹

27 Siehe Rudolf Carnap: *Logic*, in: Edgar Douglas u.a. (Hrsg.): *Factors Determining Human Behavior*, Harvard 1937, S. 107–118. Der Aufsatz wurde von Carnap zunächst auf Deutsch verfasst und von Ernest Nagel für den Vortrag und die Publikation übersetzt. Ich zitiere den Aufsatz in der Folge immer nach dem Original (University of Pittsburgh, Hillman Library, Archives of Scientific Philosophy, Carnap Papers, RC 110-02-18), obwohl dieses zum Teil bereits mit englischsprachigen Termini durchsetzt ist.

28 Rudolf Carnap: *Logic*, in: University of Pittsburgh, Hillman Library, Archives of Scientific Philosophy, Carnap Papers, RC 110-02-18, S. 1.

29 Ebd., S. 2.

„Klarheit“ ist der bereits 1929 und 1934 entscheidende Grundsatz, Aussagen, die nur „expressive meaning“ haben (also Wertaussagen) nicht als solche hinzustellen, die „cognitive meaning“ besitzen (also Faktenaussagen).³⁰ Diese auch Nonkognitivismus genannte Haltung steht im Zentrum aller Spielarten von Carnaps praktischer Philosophie, so auch hier. Musste jedoch 1929 bzw. 1934 jedem Zuhörer klar sein, was gemeint war – nämlich eine Kritik an reaktionären metaphysischen Strömungen, die Werten eine pseudorationale Rechtfertigung verleihen wollen – so bleibt der Gegner 1936 zumindest auf den ersten Blick diffus. Nach einer eher abstrakten Diskussion führt Carnap folgendes Beispiel an:

Nehmen wir z.B. an, in einem Land werde die Lehre verkündet, dass nur eine gewisse Rasse – sagen wir, die Hottentottenrasse – die allein wertvolle ist, und allein würdig, die andern Rassen zu beherrschen, und dass die Individuen der andern Rassen keine vollwertigen Menschen sind und daher, soweit sie sich in dem Land befinden, der bürgerlichen Rechte zu berauben sind. Diese Verkündigung klingt wie eine Lehre und Behauptung. [...] In Wirklichkeit hat jedoch eine derartige Verkündigung nur eine volitional function ohne cognitive meaning. Die eigentliche Natur einer derartigen Doktrin oder vielmehr Pseudo-Doktrin wird klar, wenn wir sie in die ihrer volitional function entsprechenden Form eines Imperativs bringen. Sie lautet dann etwa so: ‚Ihr Mitglieder der Hottentottenrasse, vereinigt euch und kämpft für die Vorherrschaft über die andern Rassen! Ihr Mitglieder der andern Rassen, unterwerft euch oder schert euch aus dem Lande!‘ Bei dieser Formulierung wird klar, dass es sich um eine Aufforderung handelt, dass man also nicht nach wahr oder falsch fragen kann.³¹

Es ist nicht zu erwarten, dass diese Argumentation die Zuhörer überzeugt hat. Wenn Carnap in seinem Tagebuch notiert, „mein Vortrag ‚Logik – (als Faktor det. Human behavior)‘, ich lese ihn ab. Darin die Hottentotten-Geschichte, alle lachen und verstehen es“³², dann entsteht eher der Eindruck, die Zuhörer hätten aus einer Art Dilemma gelacht, weil hier eine Geschichte vorlag, die zwar oberflächlich witzig klang, deren Sinn aber letztlich unklar blieb. Was soll es für unseren Umgang mit rassistisch eingestellten „Hottentotten“ (natürlich eine kaum verhohlene, aber auch verunglückte Anspielung auf die Nazis: schließlich ist „Hottentotten“ seinerseits ein rassistisches Stereotyp) an grundsätzlicher Verbesserung bringen, wenn wir diese auffordern, ihre rassistischen Forderungen

30 Ebd., S. 3.

31 Ebd., S. 5f.

32 Rudolf Carnap: Tagebuch, 07.09.1936, in: University of Pittsburgh, Hillman Library, Archives of Scientific Philosophy, Carnap Papers, RC 025-82-01.

nicht in das Gewand einer Tatsachenfeststellung, sondern in das eines Befehls zu kleiden?

Carnaps antimetaphysische Philosophie der Wiener und Prager Zeit war den Zuhörern des Harvard-Vortrages kaum bekannt. Außerdem ging es in der Wiener und Prager Kritik um eine Kritik der *Universitätsphilosophie*. Als solche war die Forderung nach „Klarheit“ ebenso radikal wie nachvollziehbar. „Klarheit“ in der von Carnap geforderten Form kann uns (als Universitätsphilosophen) darin unterstützen, selbst eine metaphysikfreie Philosophie aufzubauen, indem uns die Einhaltung des Grundsatzes von vornherein davor bewahrt, metaphysische Aussagen überhaupt formulieren zu können. In dem Hottentotten-Beispiel geht es aber überhaupt nicht um (Universitäts-)Philosophie, sondern um die Formulierung einer politischen Aussage, die jeder Bürger eines Staates vornehmen kann. Auch in diesem Fall mag es, von einem philosophischen Standpunkt gesehen, problematisch sein, wenn der Grundsatz der „Klarheit“ verletzt wird. Aber dieser Punkt ist von verschwindender Wichtigkeit gegenüber dem Umstand, dass die Aussage, mit oder ohne Metaphysik, zutiefst rassistisch ist. Carnap jedoch versucht hier scheinbar folgendes zu sagen: ‚Es ist schon okay, wenn Ihr Hottentotten Rassisten seid, aber bitte formuliert eure rassistischen Theorien in der Form eines Befehls, nicht einer Tatsachenaussage – sonst stört das mein philosophisches Reinheitsbewusstsein.‘

Natürlich war das nicht die Intention Carnaps. Was aber dann? Das Motiv der Beiträge von 1929, 1932 und 1934 war *nicht* „Klarheit“ um ihrer selbst willen, sondern es war die dieser übergeordnete Forderung, pseudowissenschaftliche Metaphysik zu bekämpfen. Dieses ursprüngliche Motiv findet sich aber in dem Aufsatz von 1936 nur mehr in der Gestalt einer vagen (und für die lokale Audienz kaum entschlüsselbaren) Andeutung: „Für viele *Sätze transempirischer Metaphysiker* hat die logische Analyse gezeigt, dass sie nur durch ihre grammatische Form, die die von Behauptungssätzen ist, eine *cognitive meaning vortäuschen*, in Wirklichkeit aber *bloß expressive function haben*.“³³

Carnap hat die antimetaphysische Doktrin an die neue Situation in den USA angepasst. Die Polemik gegen Philosophie in ihrer Gesamtheit als eine reaktionäre Einrichtung fällt in dem Vortrag von 1936 weg, und zwar aus guten Gründen, angesichts des liberalen sozialdemokratischen Klimas in den USA. Das Problem ist nur, dass in der Anpassung zwar der ursprüngliche Feind wegfällt, aber kein auf den ersten Blick ersichtlicher neuer an seine Stelle tritt. Welche genau ist die Zielgruppe, die man mit dem Grundsatz der „Klarheit“ erfassen möchte? Be-

33 Rudolf Carnap: *Logic*, a.a.O., S. 4.

trachten wir, bevor wir diese Frage weiter diskutieren, zunächst die anderen beiden Forderungen der Logik an das Denken: „Konsistenz“ und „Solidität“.

„Konsistenz“ bedeutet schlicht, dass wir darauf achten, dass unsere Gedanken miteinander logisch übereinstimmen, was darauf hinausläuft, dass unser Gedankensystem, respektive unsere Aussagen plus all ihre logischen Konsequenzen, keine Widersprüche enthalten. Der Punkt scheint hier also zu sein, dass Carnap absolute Konsistenz auch für Wertaussagen fordert. Wenn wir einen Wert anerkennen, dann müssen wir uns auch auf alle Dinge verpflichten, die aus dem Wert folgen werden. Eine starke Forderung, die man erheben kann, die aber sicher nicht jede Ethik ohne weiteres erheben wird.³⁴

„Solidität“ bedeutet, grob gesprochen, dass wir alle Tatsachenaussagen hinsichtlich unseres empirischen Wissens gewichten. Sie impliziert eine ‚Logik der empirischen Bestätigung‘ bzw. das was Carnap später als ‚induktive Logik‘ bezeichnet hat. Zumindest an diesem Punkt spricht Carnap hier etwas aus, was im Zentrum seiner philosophischen Arbeit zu dieser Zeit steht, ist doch der 1936/37 in zwei Teilen erschienene lange Aufsatz *Testability and Meaning* die Keimzelle der hier angedeuteten Bestätigungs- oder Induktionslogik.

Zusammenfassend sind also die Forderungen, die die Logik an das Denken laut dem Vortrag von 1936 stellt: Erstens Tatsachen- und Wertaussagen nicht zu vermischen, zweitens umfassende Konsistenz der Gedanken anzustreben sowie drittens sich nur auf den Grad an Wahrscheinlichkeit festzulegen, den man einer Tatsachenaussage kraft des vorhandenen Wissens zuschreiben kann. Entscheidend ist für Carnap jedoch, dass der bestimmende Faktor für menschliches Verhalten sehr häufig darin besteht, dass die Forderungen der Logik *verletzt* werden:

Wir sehen, dass sehr häufig nicht das Denken, das den logischen Forderungen entspricht, sondern das illogische Denken ein Faktor ist, der das menschliche Verhalten bestimmt; Gewisse irrationalistische Strömungen der Gegenwart fordern die Menschen auf, die Vernunft weniger hoch zu schätzen und dem rationalen Denken weniger Raum im praktischen Leben zu geben.³⁵

Was aber tun gegen das „illogische“ Denken? Carnap schlägt vor, unlogisch Denkende in einer Art Psychotherapie zu behandeln:

34 Insbesondere der Nonkognitivismus hat keine naturgemäße Affinität zu konsistenten Wertsystemen. Siehe Christian Damböck: Carnap, Reichenbach, Freyer. Non-Cognitivist Ethics and Politics in the Spirit of the German Youth-Movement, in: Christian Damböck/Günther Sandner/Meike Werner (Hrsg.): Logical Empiricism, Life Reform, and the German Youth Movement/Logischer Empirismus, Lebensreform und die deutsche Jugendbewegung, a.a.O. In diesem Beitrag argumentiere ich, dass Carnaps Verpflichtung auf konsistente Wertsysteme erst als Reaktion auf die nonkognitivistische Sicht Hans Freyers entstanden ist.

35 Rudolf Carnap: *Logic*, a.a.O., S. 12f.

Besonders in unserer Zeit, so scheint es, muss die Logik häufig eine kritische Funktion übernehmen. Sie hat die Aufgabe der geistigen *Hygiene*, vor der Krankheit des verwirrten Denkens zu warnen. Und wenn sie Symptome dieser Krankheit findet, hat sie die undankbare Aufgabe, die nicht gerne gehörte Diagnose zu stellen. Wie aber kommen wir zur *Therapie*? Hier kann der Logiker allein nichts ausrichten, er braucht die Hilfe der Psychologen und Sozialwissenschaftler. [...] Die Logik weist auf die Anomalitäten hin, die Psychologie muss die Methode zu ihrer Heilung finden.³⁶

Mit seinem Vortrag 1936 wollte Carnap weder die akademische Philosophie in den USA noch die (für ihn dort nicht mehr hinreichend relevante) in Europa kritisieren. Die zitierten Formulierungen legen vielmehr die These nahe, dass Carnap überhaupt nicht auf eine Kritik der Philosophie oder der akademischen Szene abzielte, sondern „illogisches Denken“ als ein viel breiteres allgemein gesellschaftliches Phänomen verstanden wissen wollte – und zwar eines nicht der amerikanischen, sondern der mitteleuropäischen Gesellschaft in Österreich und Deutschland. Carnap blieb bis zum Ende der 1930er Jahre in engem brieflichen (und 1937 auch persönlichen) Kontakt mit dem in Deutschland verbliebenen Teil seiner Familie. Dabei stellte sich heraus, dass seine erste Frau und die drei gemeinsamen Kinder Anhänger des Nationalsozialismus geworden waren. Carnap war in diesem Zusammenhang, aber auch im Kontakt mit Kollegen und Freunden, die den Nationalsozialismus unterstützten, vor und nach der Emigration mit einschlägigen Argumentationsmustern konfrontiert, die vielfach wohl sehr deutlich dem Muster eines „illogischen Denkens“ entsprochen haben mögen. Was Carnap also, so die These, in dem 1936er-Vortrag vorschlagen wollte, war nicht als Kritik der gesellschaftlichen Situation in den USA gedacht, sondern als Ansatz zur Therapie einer von Faschismus, Totalitarismus und reaktionärer Metaphysik dominierten Gesellschaft, wie man sie in den Staaten Mitteleuropas fand. Deshalb auch das Hottentotten-Beispiel. Carnaps Vorschlag lief darauf hinaus, eine am „illogischen Denken“ erkrankte Gesellschaft wie die in Deutschland und Österreich (nach einem gewonnenen Krieg) durch eine Art Logik-basierte Reeducation zu kurieren.

4. Die Rolle der Philosophie für Carnap in seiner Zeit in den USA

Carnaps Philosophie entwickelte sich nach 1935 weiter in Richtung eines umfassenden logischen Rahmenwerks zur ‚Explikation‘ des Begriffs der ‚rationalen Entscheidung‘. Dieses sollte sich nicht nur an Philosophen oder auch nur an

³⁶ Ebd., S. 13.

Wissenschaftler wenden; es war, ganz in dem 1936 bereits sichtbar werdenden Sinn, ein allgemeines Rahmenwerk für Rationalität, die *jeden* Menschen angehen sollte.³⁷ War es vor der Emigration vor allem die akademische Philosophie, die Carnap mit seinen antimetaphysischen Interventionen zu kritisieren gedachte, so fiel dieses Motiv in der neuen Heimat weitgehend weg, war er doch selber nun die Integrationsfigur einer sich rasch durchsetzenden, auf formaler Logik aufbauenden Philosophie. Allerdings erfordert dieses grob gezeichnete Bild doch einiges an Präzisierung und Ergänzung – der Teufel steckt hier im Detail. Erstens ist die Frage zu stellen, ob nicht doch auch in den USA der 1930er Jahre Spielarten von Philosophie existiert hätten, die Carnap mehr oder weniger nach dem Muster der Kritik von 1929/32/34 hätte rezipieren können. Zweitens werden wir ein paar Worte über die Frage verlieren müssen, wie sehr die neu in den USA mit Carnap als Leitfigur entwickelte Philosophie am Ende ihrerseits mit Carnaps eigenen philosophischen Intentionen übereingestimmt hat.

Was den ersten Punkt betrifft, so kann klar gesagt werden, dass Carnap schon in den 1930er Jahren in den USA viel Stoff für einschlägige antimetaphysische Kritik vorgefunden hätte. Dem liberalen Klima in den USA der Roosevelt-Ära zum Trotz war die Philosophieszene im Amerika der 1930er Jahre (zumindest insoweit sie für Carnap relevant war) von zwei einander widerstreitenden Strömungen geprägt: Auf der einen Seite der amerikanische Pragmatismus, zu dem es weitgehende Übereinstimmungen in der (meta-)ethischen Grundpositionierung und mit der politisch offensiven Philosophie John Deweys gab. Es gab wohl subtile Unterschiede zwischen Deweys Naturalismus und Carnaps Non-kognitivismus. Dennoch sollte man diese – im Detail noch einer Erforschung harrenden – Unterschiede keinesfalls überschätzen: es waren dies eben Detailpositionierungen, vor dem Hintergrund eines breiten Feldes von grundsätzlichen Übereinstimmungen.³⁸

Ganz anders lagen die Verhältnisse hinsichtlich der einflussreichen Strömung eines Neothomismus und Wertabsolutismus, die in den 1930er Jahren eine wich-

37 In seiner reifsten Form wird dieses Rahmenwerk der ‚induktiven Logik‘ diskutiert in Rudolf Carnap: *The Aim of Inductive Logic*, in: Ernest Nagel/Patrick Suppes/Alfred Tarski (Hrsg.): *Logic, Methodology and Philosophy of Science. Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford 1962, S. 303–318.

38 Siehe zu diesem Punkt vor allem den Aufsatz von Christoph Limbeck-Lilienau: *Rudolf Carnap und die Philosophie in Amerika*, a.a.O. Ich teile hier mit Limbeck-Lilienau die Auffassung, dass Amerikanischer Pragmatismus und Logischer Empirismus europäischer Provenienz auf weitgehenden inhaltlichen Übereinstimmungen aufbauen konnten, die schon vor der Berührung dieser beiden Strömungen vorlagen. Für eine anders akzentuierte Sicht siehe George Reisch: *Doomed in Advance to Defeat? John Dewey on Logical Empiricism, Reductionism, and Values*, in Elisabeth Nemeth/Nicolas Roudet (Hrsg.): *Paris – Wien. Enzyklopädien im Vergleich*, Wien 2005, S. 241–251.

tige Rolle an Carnaps neuer Arbeitsstätte, der University of Chicago, spielte. In seiner Autobiografie schildert Carnap so auch die ‚philosophische Situation‘ in den USA als eine heterogene Mixtur aus einer breiten Basis an wissenschafts- und logikaffinen Denkern sowie Traditionen mit empiristischer Tendenz (er weist in letzterem Zusammenhang explizit auf Dewey hin) und mit diesen Entwicklungen in groteskem Missverhältnis stehenden Neothomisten und reinen Philosophiehistorikern, die sich in Details der antiken und mittelalterlichen Philosophie verlor. Explizit erwähnt Carnap seinen Chicagoer Kollegen Mortimer Adler, der die Evolutionstheorie mit einer rein apriorischen Argumentation ablehnte, ohne Bezug auf empirische Resultate der Naturwissenschaften. Carnap schildert die Diskussionsveranstaltungen in Chicago so, dass er „das gespenstische Gefühl [hatte], unter lauter mittelalterlichen Gelehrten mit langen Bärten und feierlichen Gewändern zu sitzen“, die sich darüber unterhalten, „wie viele Engel auf einer Nadelspitze tanzen können“ oder „ob es günstig für den Charakter oder das Schicksal von jemandem sei, wenn bei seiner Geburt Mars im Zeichen von Stier oder von Jungfrau stünde“.³⁹

Carnap hatte guten Grund, die Situation in Chicago unangenehm zu finden. Der vom Universitätspräsidenten Robert M. Hutchins eingesetzte Adler war nicht nur ein Anhänger des Kreationismus, er vertrat auch eine ebenso krude wie in den USA der 1930er Jahre einflussreiche Spielart des Wertabsolutismus. Nur eine Philosophie, die uns absolute Werte vermittelt, konnte, für Adler, die Welt vor dem Faschismus bewahren. Positivisten und andere Wissenschaftler ohne Sinn für den höheren Wert der Metaphysik wurden so zu einer politischen Gefahr höchster Ordnung: „The most serious threat to democracy is the positivism of its professors. [...] Democracy has much more to fear from the mentality of its teachers than from the nihilism of Hitler“.⁴⁰ Dass die Philosophie von Adler und Hutchins ganz explizit gegen den Nonkognitivismus der Logischen Empiristen gerichtet war, geht auch aus Notizen in Carnaps Tagebuch hervor. So wird Carnap etwa mit der folgenden Aussage konfrontiert: „Präsidentenrede: *Leighton ,History and Validity‘*. ‚Da die Positivisten allgemein Werte nicht anerkennen, können sie sich nicht beklagen, wenn die Nazis sie ins Konzentrationslager sperren oder enthaupten‘ (!). Das Ganze scharf gegen Nazipolitik! (schlecht geschlafen)“⁴¹ Noch konkreter ist der direkte Widerspruch zum Nonkognitivismus in folgendem Zitat von Hutchins, das Carnap notiert: „Die Wissenschaft kann nur

39 Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, a.a.O., S. 65f.

40 Zit. n. George Reisch: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science*, a.a.O., S. 77.

41 Rudolf Carnap: *Tagebuch*, 15.04.1938, in: University of Pittsburgh, Hillman Library, Archives of Scientific Philosophy, Carnap Papers, RC 025-82-04.

die Mittel lehren, nicht die Werte und Ziele; diese lehrt uns die Vernunft, in Philosophie; wer das ablehnt, ist richtungslos.“⁴² Mit dem ersten Teil dieser Aussage würde Carnap übereinstimmen. Er würde aber argumentieren, dass die Ziele eben die subjektive Entscheidung jedes Einzelnen sind, während für Adler und Hutchins dafür eine den Wissenschaften übergeordnete *philosophia perennis* zuständig wäre, die eine bestimmte Form einer (in der Wissenschaft nicht zu findenden) ‚Vernunft‘ anzubieten hat, aus der absolute Werte hervorgehen.

Umso bemerkenswerter ist es, dass Carnap und die meisten seiner Mitstreiter – Hans Reichenbach, Herbert Feigl, Carl Gustav Hempel – nie in diese Debatte eingestiegen sind, um die nonkognitivistische Philosophie gegen wertabsolutistische Angriffe zu verteidigen. Als einsamer Rufer in der Wüste trat hier am Ende nur Carnaps Kollege aus Prag und Wien Philipp Frank auf, der in vielen Beiträgen zur jährlich stattfindenden *Conference on Science, Philosophy and Religion*, deren *mission statement* aus dem Mund von Mortimer Adler oben zitiert worden ist, nicht bloß die Ehre der empiristisch gesinnten Professoren zu retten versuchte, sondern offensiv den Nonkognitivismus als die bessere Alternative des Wertabsolutismus propagierte.⁴³ Warum war der akademisch isolierte Einzelgänger Philipp Frank der Einzige, der sich aufseiten des Logischen Empirismus in diese Debatte eingeschaltet hat? Warum haben Carnap, Reichenbach, Feigl, Hempel weitgehend geschwiegen?⁴⁴

Es sind zwei (komplementäre) Begründungen, die sich nach obigen Ausführungen für das Beispiel Carnaps anbieten. Carnap war an der University of Chicago nur geduldet, als Logiker, als Fachkraft also für ein für Adler und Hutchins außerhalb der Philosophie (nämlich in der Mathematik) angesiedeltes Gebiet. Jede Intervention in dem von ihnen geführten Kreuzzug gegen Empirismus und Nonkognitivismus hätten sie vielleicht als unzulässige Einmischung aufgefasst, als dilettantische Meinung eines fachfremden Wissenschaftlers, mit dem auf Augenhöhe zu diskutieren man nicht im Sinn hat. Carnaps Stellung an der University of Chicago war (zumindest in der Anfangsphase) alles andere als stark. War er im gesamtamerikanischen Kontext eine Integrationsfigur der neuen Phi-

42 Rudolf Carnap: Tagebuch, 22.04.1938, in: ebd., RC 025-82-04.

43 Vgl. George Reisch: How the Cold War Transformed Philosophy of Science, a.a.O., S. 219–224.

44 Zumindest implizit politisch bzw. indirekt als Kritik an der Gegenseite interpretierbar sind Stellungnahmen wie die in *Mein Weg in die Philosophie* zu findenden über wissenschaftlichen Humanismus. (Vgl. Rudolf Carnap: *Mein Weg in die Philosophie*, a.a.O., S. 130f.) Anfang der 1950er Jahre finden sich weitere in diesem Sinn *indirekte* Stellungnahmen etwa in Hans Reichenbach: *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley 1951. Auch Herbert Feigl hat eine Reihe von Aufsätzen verfasst, die in demselben defensiven Sinn wie Carnap und Reichenbach auf den Zusammenhang zwischen Werten und Politik eingehen. Siehe Herbert Feigl: *Inquiries and Provocations. Selected Writings 1929–1974*, Dordrecht 1981, S. 1–20, 237–268, 366–392, 408–421.

losophie, die sich nach 1945 rasch überall durchsetzte, so war er doch lokal eine wenig geliebte Randfigur. Interventionsversuche in die von Hutchins und Adler angezettelte Debatte hätten ihn wohl in grobe berufliche Probleme gebracht. Auch war die Situation in den USA geradezu spiegelverkehrt zu der in Europa. Hatte Carnap in Deutschland und Österreich als empiristische Randfigur ohne akademische Stellung (die er erst 1931 in Prag, in relativer Ferne vom faschismusaffinen Klima in Österreich und Deutschland erlangte) kaum etwas zu verlieren und war so in der Lage eine unbequeme Meinung relativ gefahrlos zu artikulieren – in Prag sogar in dezidierter Konvergenz mit den dort wirkenden liberalen und antifaschistischen politischen Kräften um Staatspräsident Tomáš Garrigue Masaryk –, so lief er in den USA Gefahr, als Eindringling oder Nestbeschmutzer diffamiert zu werden, zumal dann, wenn er sich in einem philosophischen Gebiet artikuliert hätte, für das er nicht als spezialisiert wahrgenommen wurde. So hat er es vielleicht als die strategisch klügere Vorgehensweise empfunden, die von Mitstreitern ohnehin kaum ernst genommenen Anwürfe im Stil von Hutchins und Adler schlicht zu ignorieren und unbeirrt das eigene Programm voranzutreiben. Der zweite mögliche Begründungsansatz für Carnaps Schweigen gegenüber Hutchins und Adler wäre die oben angeführte Tatsache der mit diesen geteilten politischen Basis. Es gab für Carnap, im Gegensatz zur Situation in Europa, keine politischen Gründe gegen Hutchins und Adler vorzugehen, weil man ja (zumindest bis 1945) die selben politischen Ziele verfolgte, im Kampf gegen den Nationalsozialismus und für die Demokratie geeint war.

Damit kommen wir zum letzten Punkt unserer Darstellung: der Frage, ob Carnap nicht angesichts der Entwicklungen nach 1945 gute Gründe gehabt hätte, bestimmte Strömungen in dem von ihm selber mitentwickelten Feld des Logischen Empirismus zu kritisieren. Zu diesem Punkt existiert die umfassende Monografie von George Reisch, der den Standpunkt verteidigt, dass der Logische Empirismus nach 1945 sehr zu seinem Nachteil einen Prozess der Entpolitisierung durchgemacht hat, und zwar, so Reisch, als Folge der im Kalten Krieg entwickelten antikommunistischen Hysterie und der damit im Zusammenhang stehenden Desillusionierung von Intellektuellen und der Zurückweisung jeder Rolle von Philosophie und Wissenschaft für ein planvolles Entwickeln der Gesellschaft.⁴⁵ Carnap bildete hier, wie man nach dem oben gesagten schlussfolgern könnte, nur potentiell eine Ausnahme: seine Philosophie war zwar diesem entpolitisierten und anti-planerischen Trend entgegengesetzt, aber so, dass dies für Zeitgenossen kaum sichtbar wurde. Dass er die aus seiner Sicht zweifelsohne

45 Vgl. George Reisch: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science*, a.a.O., Kapitel 8 u. 12.

kritikwürdigen Entwicklungen in der zeitgenössischen Philosophie am Ende kaum kritisiert hat, ist so nur ein Korollar des Gesamtbildes seiner nach der Emigration entwickelten defensiven Haltung: Die antimetaphysische Philosophie Carnaps hat sich in der Emigration professionalisiert und verfeinert, unter Beibehaltung der vor der Emigration entwickelten Grundideen. Dabei ist aber gleichzeitig fast jeder Ansatzpunkt verloren gegangen, der diese Philosophie überhaupt noch als eine antimetaphysische und letztlich politische Angelegenheit erkennbar gemacht hätte. Carnap hat sich zwar sehr wohl auch nach 1945 politisch geäußert. Aber diese Äußerungen hat er, mit Ausnahme der ausgesprochen defensiven Aussagen in seiner Autobiografie, als Privatperson getätigt, ohne erkennbaren Bezug zu seiner Philosophie.⁴⁶

So wird es eine nachträgliche Aufgabe der philosophischen Archäologie, diese verschütteten Ziele von Carnaps Philosophie erneut sichtbar zu machen. Künftige Forschung wird versuchen müssen, die gesamte Spätphilosophie Carnaps, insbesondere seine Beiträge zur Metaethik und zur induktiven Logik, vor diesem Hintergrund neu zu bewerten. Vorläufig kann aber, aufgrund der obigen Ausführungen, folgendes Resümee gezogen werden: Carnaps in ihrer Gesamtheit antimetaphysisch ausgerichtete Philosophie lässt nicht nur Spielraum für ein expressionistisches metaphysisches Sprechen im Stil Nietzsches. Sie erlaubt grundsätzlich auch das wissenschaftliche Artikulieren von Werten in einem historischen bzw. gesellschaftswissenschaftlichen und psychologischen Zusammenhang – Werte als historisch-psychologisch-soziologische Tatsachen – sowie das wissenschaftliche Studium von Werten hinsichtlich ihrer kausalen Konsequenzen und hinsichtlich der erforderlichen Mittel für ihre Verwirklichung. Diese wissenschaftlichen Perspektiven sollten völlig ausreichend sein, um einen sehr weitreichenden philosophischen Diskurs über Werte und Politik zu führen, der ganz auf der Ebene des Nonkognitivismus angesiedelt ist, ohne auf expressionistische Wert-Lyrik angewiesen zu sein, die ja, ästhetisch betrachtet, dem neusachlichen Anspruch Carnaps zuwiderlaufen würde. Dass Carnap und seine logisch-empiristischen Zeitgenossen diese Möglichkeit einer wissenschaftlichen Artikulation von Werten bzw. einer wie im Manifest des Wiener Kreises geforderten

46 Vgl. ebd., S. 382–384. Indem Reisch Carnap (mit der kontinuierlichen *impliziten* politischen Botschaft in seinem Spätwerk) als *Ausnahme* bezeichnet, unterstellt er Philosophen wie Reichenbach und Feigl diese implizite politische Botschaft nicht anbieten zu können. Es spricht jedoch einiges dafür, dass Philosophen wie Feigl und Reichenbach nicht weniger implizit politisch ausgerichtet waren wie Carnap; gleichzeitig teilen sich auch all diese Philosophen, dass sie sich den Vorwurf gefallen lassen müssen, vor jeder expliziten politischen Färbung der eigenen Philosophie zurückgeschreckt zu sein. Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber auch zu bedenken, dass Carnap (ebenso wie Frank) in der McCarthy-Ära unter politischem Druck stand. Siehe dazu ausführlich erneut ebd., Kapitel 13.

Neufundierung des Historischen Materialismus auf der Grundlage der wissenschaftlichen Weltauffassung ungenützt gelassen haben, muss als die große Verfehlung ihrer Philosophie gesehen werden, zumindest dann, wenn man die Auffassung von Carnap, Neurath und Reichenbach teilt, dass Philosophie grundsätzlich sehr wohl eine Agenda hätte in Sachen Werte, Politik und (Sozial-)Demokratie.

NIKOLAY MILKOV

Drei Länder und vier Universitäten

Hans Reichenbachs Odyssee als Naturphilosoph

„Reichenbach was shorter, rounder, he was in the typology of the time ‚pyknic‘. He was outgoing, lively, gregarious, and, as I think someone else has said, one of those persons who sing when they take shower. I cannot imagine [Richard von] Mises singing when he took a shower, he could never do that. Reichenbach always had a group of students, not huge numbers, but a group of students, who would go to a coffeehouse after his seminars, and talk about not only his philosophical concerns, but also about political issues, questions of education.“

Carl Gustav Hempel: *An Intellectual Autobiography*

Hans Reichenbach wurde 1891 in Hamburg geboren, studierte zunächst Bauingenieurwesen in Stuttgart (1910/11), dann Mathematik, Physik und Philosophie in Berlin (1911/12), München (1912/13), nochmals Berlin (1913/14) sowie in Göttingen (1914/15). Er promovierte 1915 in Erlangen bei dem Mathematiker Max Noether und dem Philosophen Paul Hensel. Nach dreijährigem Militärdienst während des Ersten Weltkrieges arbeitete er von 1917 bis 1920 als Radioingenieur in Berlin. In den nächsten sechs Jahren war er Ernst Regeners Assistent an der Technischen Hochschule in Stuttgart. Von 1926 bis 1933 bekleidete er eine außerordentliche Professur für Philosophie der Physik in Berlin.

1933 befand sich Reichenbach auf dem vorläufigen Höhepunkt seiner Karriere. Er gab gemeinsam mit Rudolf Carnap die später legendär gewordene Zeitschrift *Erkenntnis* heraus, war Vorsitzender der Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie in Berlin und Leiter der Berliner Gruppe der logischen Empiristen. Zu dieser Zeit hatte er bereits drei Bücher in theoretischer Philosophie veröffentlicht sowie drei Werke, die die Errungenschaften der Wissenschaft und Technik seiner Zeit popularisierten. Seine Aufsätze erschienen in den renommiertesten Zeitschriften des Landes. Darüber hinaus hielt Reichenbach über Jahre erst in Stuttgart, dann in Berlin Radiovorträge und veröffentlichte regelmä-

ßig in der Berliner *Vossischen Zeitung* Artikel über populärwissenschaftliche Themen. Kurz gesagt war Reichenbach Anfang 1933 in Berlin durchaus eine wissenschaftlich beachtete und in der Öffentlichkeit bekannte Person. Genau zu diesem Zeitpunkt war er gezwungen, Deutschland zu verlassen.

Trotzdem fühlte sich Reichenbach schon vor 1933 in Deutschland nicht recht wohl. Er befürchtete insbesondere, dass er schlechte Aussichten auf Erfolg beim Erwerb einer ordentlichen Professur haben würde, weil die wissenschaftlich orientierte Philosophie im Land nur wenig Beachtung fand. Das motivierte ihn, einen Zusammenschluss gleichgesinnter Philosophen zu suchen. Mithilfe der Mitglieder seiner Berliner Gruppe, aber auch gemeinsam mit Vertretern des Wiener Kreises, bemühte er sich intensiv darum, im deutschsprachigen Raum Lehrstühle für Naturphilosophie einzurichten. Gleichzeitig hoffte er jedoch schon zu dieser Zeit auf einen Ruf und eine akademische Lehrtätigkeit im Ausland.¹

Die Aufgabe des vorliegenden Aufsatzes ist es, Reichenbachs verschlungenen akademischen Weg in die Emigration nachzuzeichnen. Das impliziert zum einen eine Untersuchung in sozialer Epistemologie: Wir werden zeigen, inwieweit die philosophische Entwicklung Reichenbachs von den damaligen sozialen Umständen bestimmt wurde. Zum anderen thematisiert die vorliegende Arbeit psychologische Aspekte der philosophischen Forschung. So werden wir analysieren, welche Rolle Reichenbachs Charakter bei der Entfaltung seiner diskontinuierlich verlaufenden philosophischen Karriere spielte.

Es gilt zu beachten, dass die Analysen der vorliegenden Arbeit streng Reichenbachs eigenen methodischen Vorgaben folgen. Reichenbach war fest davon überzeugt, dass Naturphilosophen die Wissenschaft auf drei verschiedene Weisen untersuchen können. Erstens können sie Wissenschaft ‚logisch analysieren‘, d.h. ihre Erkenntnisse nach der axiomatischen Methode darstellen und ihre epistemologischen Grundlagen analysieren. Reichenbach selbst verfolgte den Weg einer ‚rationalen Nachkonstruktion‘ der Wissenschaft. Fachwissenschaftler haben in der Regel wenig Zeit, sich mit der logischen Struktur und der epistemologischen Begründung ihrer Forschung zu beschäftigen. Darüber hinaus verfügen sie nicht über die dazu notwendige philosophische Ausbildung. Deshalb ist dies die Aufgabe der Naturphilosophen. Zweitens kann man die Wissenschaft vom Stand-

1 Reichenbachs Hoffnungen, in Amerika eine Professur für Naturphilosophie zu erhalten, stammen aus seinen Stuttgarter Zeiten (siehe z.B. Hans Reichenbach an Albert Einstein, 16.03.1926, in: University of Pittsburgh, Special Collections Department, Archives of Scientific Philosophy, Hans Reichenbach Papers, 20-083) und wurden auch in Berlin gehegt (siehe Hans Reichenbach an Arnold Berliner, 20.04.1932, in: ebd., HR 014-56-10). Die Archivmaterialien von Hans Reichenbach sind zitiert mit Genehmigung der Universität Pittsburgh. Alle Rechte vorbehalten.

punkt der Psychologie aus untersuchen. Eine solche Psychologie der Philosophie betrieb beispielsweise Alexander Herzberg, ein mit Reichenbach befreundetes Mitglied der Berliner Gruppe und der Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie.² Drittens lässt sich Wissenschaft auch soziologisch betrachten. Solch eine Analyse ermittelt den Einfluss des sozialen Umfeldes auf die wissenschaftliche Theorienbildung. In der vorliegenden Untersuchung werden wir eine psychologische sowie soziologische Analyse der naturphilosophischen Karriere Reichenbachs durchführen. Reichenbachs Konzept einer logischen Analyse der Wissenschaft wurde an anderer Stelle schon ausgiebiger behandelt.³

Zwei Merkmale an Reichenbachs Charakter fallen auf: Erstens war seine Einstellung in philosophischen Fragen von Beginn an ausgesprochen radikal. Er glaubte an eine Welt des Fortschritts mit neuen Werten, die mit alten Traditionen entschieden brachen; diese Grundhaltung machte ihn zu einem genuinen Revolutionär. Damit ging einher, dass er in seiner Interpretation der Wissenschaft und Mathematik seiner Zeit oftmals zu Einseitigkeiten neigte. So befürwortete er z.B. David Hilberts Ausschluss der Intuition aus der Axiomatik der Geometrie, übersah jedoch, dass sich Hilbert in seiner Beweistheorie auf intuitive ‚ideale Elemente‘ bezog, die als ein Zugeständnis an Kant gelten können.⁴

Zweitens war Reichenbach sehr selbstbewusst. Schon während der Vorbereitung seiner Dissertation sprach er über *seine* Wissenschaftsmethode.⁵ In seiner Dissertation beanspruchte er nicht weniger, als Kants Epistemologie zu vervollständigen. Diese Seite von Reichenbachs Persönlichkeit war für ein korrektes Verständnis seiner Arbeiten häufig hinderlich. Ein Beispiel: Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben,⁶ hat Reichenbachs Naturphilosophie Leonard Nelson viel zu verdanken. Sie zeigt sich aber auch mit Karl Poppers Wissenschaftsphilosophie verwandt.⁷ Reichenbach hat sich jedoch mit diesen beiden Philosophen, die genauso autokratisch waren wie er, bitterlich gestritten und sie in seinen Werken

2 Siehe insbesondere Alexander Herzberg: Psychologie der Philosophie und der Philosophen, Leipzig 1926.

3 Siehe Nikolay Milkov: Hans Reichenbachs wissenschaftliche Philosophie, in: Hans Reichenbach: Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie. Fünf Aufsätze zur Wissenschaftstheorie, hrsg. v. Nikolay Milkov, Hamburg 2011, S. VII–XLIV.

4 Hilbert selbst verstand sie genauso. Siehe David Hilbert: Über das Unendliche, in: Mathematische Annalen 95 (1925), S. 161–190.

5 Vgl. Karin Gerner: Hans Reichenbach: Sein Leben und Wirken, Osnabrück 1997, S. 17.

6 Siehe Nikolay Milkov: Hans Reichenbachs wissenschaftliche Philosophie, a.a.O.

7 Siehe mehr darüber in Nikolay Milkov: Die Berliner Gruppe des logischen Empirismus, in: Die Berliner Gruppe. Texte zum Logischen Empirismus, hrsg. v. Nikolay Milkov, Hamburg 2015, S. IX–LXI, hier: S. LIIf. Theoretisch gesehen ist die Verwandtschaft zwischen Reichenbachs und Poppers Wissenschaftstheorien kaum überraschend, da auch Poppers Philosophie der Wissenschaft Nelson viel zu verdanken hat. Siehe Nikolay Milkov: Karl Popper's Debt to Leonard Nelson, in: Grazer Philosophische Studien 86 (2012), S. 137–156.

mit keinem guten Wort erwähnt. In der Folge ist Reichenbachs theoretische Verwandtschaft zu Nelson und Popper in der philosophiegeschichtlichen Forschung im Dunkeln geblieben.

Aus soziologischer Perspektive ist bestimmend, dass Reichenbach vor 1933 ernsthafte Probleme hatte, seine akademische Karriere in Deutschland zu forcieren, und seine Heimat 1933 verlassen musste. Die Auswirkungen dieser Umstände sind das eigentliche Thema dieses Aufsatzes. Im Folgenden werden wir zeigen, dass Reichenbach drei fest umrissene Perioden seiner philosophischen Entwicklung durchmachte, die seinen drei Wirkungsstätten entsprechen: Deutschland (bis 1933), Istanbul (1933–1938) und Los Angeles (1938–1953). Jede dieser Wirkungsstätten steht mit einer spezifischen Phase seiner Naturphilosophie in Verbindung.

1. Hans Reichenbach in Deutschland (1891–1933)

Reichenbachs Entwicklung als Naturphilosoph vor 1933 lässt sich nach drei Phasen unterscheiden: Göttingen und Berlin I (bis 1920), Stuttgart (1920–1926) und Berlin II (1926–1933). Wie schon erwähnt, studierte Reichenbach 1913/14 in Berlin, wo er von Ernst Cassirer die Empfehlung bekam, in Marburg bei Paul Natorp mit einer Dissertation über den Wahrscheinlichkeitsbegriff zu promovieren. Unglücklicherweise (oder glücklicherweise) lehnte Natorp dies ab. Ab dem Sommersemester 1914 studierte Reichenbach in Göttingen Mathematik bei Hilbert (insgesamt besuchte er zwei Vorlesungen und zwei Seminare Hilberts) und Physik bei Max Born. Erst zu diesem Zeitpunkt wurde das Thema seiner Dissertation *Der Begriff der Wahrscheinlichkeit für die mathematische Darstellung der Wirklichkeit* konkretisiert. Bei der Präzisierung des Themas stand ihm Kurt Grelling zur Seite, ein Schüler Hilberts und Nelsons. Durch Grellings (und indirekt auch Nelsons) Vermittlung erhielt Reichenbach Kontakt zu Paul Hensel in Erlangen, der schließlich sein Doktorvater wurde.

Wenn Rudolf Carnap 1910/11 und 1913 Gottlob Freges Vorlesungen in Jena besuchte, saßen lediglich zwei weitere Studenten im Raum. Im Wintersemester 1918/19 besuchte Reichenbach in Berlin Einsteins Vorlesungen über dessen Relativitätstheorien. Das Bild war nur wenig besser als einige Jahre zuvor bei Frege: außer Reichenbach waren noch vier Studenten anwesend. Erst nach der Sonnenfinsternis vom 15. März 1919 wurde Einstein über Nacht berühmt – britische Astronomen hatten festgestellt, dass Einsteins ‚Hypothese‘, seine allgemeine Relativitätstheorie, wahr ist.

Die Bekanntschaft mit Einstein war von entscheidender Bedeutung für Reichenbachs akademische Karriere. Insbesondere bemühte sich Einstein, seinem Schützling bei der Suche nach einer Professur – vor und nach 1933, sowohl in Deutschland als auch in den USA – mit Empfehlungen zu helfen. Gleichzeitig regte die Nähe zu Einstein Reichenbach dazu an, sich mit der Relativitätstheorie auseinanderzusetzen. Das erste Ergebnis dieser Auseinandersetzung war die Einführung seiner Variante der ‚logischen Analyse‘ der Wissenschaft. Sie bestimmt die Prinzipien, auf welchen die Wissenschaftstheorien wirklich basieren, im Unterschied zu der Art und Weise, in welcher die Wissenschaftler selbst sie zum Ausdruck gebracht haben: „It endeavours to clarify the meaning of physical theories, independently of the interpretation by their authors, and is concerned with logical relationship alone.“⁸ Im März 1920 schrieb er in nur zehn Tagen sein erstes Buch *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*⁹. Kurz gesagt vertritt Reichenbach darin eine Form des relativen Apriori, die zuvor sowohl von der Fries-Nelson-Schule als auch von Cassirer entwickelt wurde. Sie besagt, dass die Wissenschaften ohne apriorische Ideen nicht zuverlässig sind. Das Apriori ist jedoch nicht für immer und ewig von der Konstitution der Vernunft bestimmt wie Kant glaubte, sondern es ändert sich mit jeder neuen bedeutsamen Entdeckung der Wissenschaft.

Wie schon erwähnt, war Reichenbach sechs Jahre lang Dozent an der Technischen Hochschule Stuttgart, wo sein Buch *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori* als Habilitationsschrift im Bereich Physik anerkannt wurde. In Stuttgart beschäftigte er sich vor allem mit der Erläuterung und Verteidigung von Einsteins zwei Relativitätstheorien. Nach einem treffenden Satz von Klaus Hentschel gehörte er zu dieser Zeit zum ‚Verteidigungsgürtel‘ um Einstein. Die Bedeutung dieser ‚Tätigkeit‘ rührt daher, dass „durch die Omnipräsenz [von] Reichenbachs Erörterungen in wichtigen Publikationen der zwanziger Jahre“, wie Hentschel schreibt, „die Kritik der Einsteinschen Theorie immer mehr auf die Schultern Reichenbachs“ abgewälzt wurde und Einstein somit von einer „zeitraubende[n] Nebenbeschäftigung“ befreit wurde.¹⁰ Auch ein großer Teil von Reichenbachs einflussreichstem Buch *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*¹¹ wurde in Stuttgart verfasst. In diesen Jahren entwickelte Reichenbach die ‚konstruktive Axiomatik‘ der

8 Hans Reichenbach: The Philosophical Significance of the Theory of Relativity, in: Paul Arthur Schilpp (Hrsg.): Albert Einstein: Philosopher-Scientist, La Salle, Ill. 1949, S. 289–311, hier: S. 293.

9 Siehe Hans Reichenbach: Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori, Berlin 1920.

10 Klaus Hentschel: Interpretationen und Fehlinterpretationen der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie durch Zeitgenossen Albert Einsteins, Dissertation, Hamburg 1989, S. 189.

11 Siehe Hans Reichenbach: Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, Berlin 1928.

neuen Physik. Im Unterschied zur ‚deduktiven Axiomatik‘ ist sie eingehend mit den beobachtbaren Tatsachen verbunden. In der Tat war er fest davon überzeugt, dass „die physikalischen Axiome [...] nicht *willkürlich*“ sein dürfen, „sie müssen *wahr* sein“¹². Diese Einstellung war es, die ihn zum Realismus in seiner Naturphilosophie führte.

Eine wichtige Veränderung in Reichenbachs Naturphilosophie in seinen Stuttgarter Jahren bestand darin, dass er um 1923 aufhörte, von der Äquivalenz des Kausalprinzips und des Wahrscheinlichkeitsprinzips zu sprechen, die er in seiner Dissertation und auch später noch verteidigt hatte. Reichenbach behauptete nun, dass das Wahrscheinlichkeitsprinzip das allgemeinere sei. Mit anderen Worten vertrat er eine Wahrscheinlichkeitsauffassung der Welt. Sein Hauptargument dafür war, dass der Determinismus zu Fatalismus und Sinnlosigkeit des Handelns führe. Unter anderem zeigte der Physiker Erwin Schrödinger, der zur gleichen Zeit die Quantenmechanik mitbegründete, Interesse an Reichenbachs Ausführungen.

Reichenbachs Wahrscheinlichkeitsauffassung der Welt stellt eine echte philosophische ‚Großtheorie‘ dar. Ihre Aufgabe war es zu zeigen, wie die Welt beschaffen ist und wie man sie erklären kann. Moritz Schlick, Begründer des Wiener Kreises, reagierte öffentlich ablehnend auf Reichenbachs Theorie, zunächst ohne ihn namentlich zu erwähnen, später durch explizite Kritik. Die Gründe für diese ablehnende Haltung liegen auf der Hand, da der frühe Wiener Kreis – darin von Wittgenstein beeinflusst – die methodische Aufgabe der Philosophie allein in der logischen Analyse der Wissenschaftssprache sah. Reichenbach vertrat im Gegensatz dazu eine philosophische Auffassung, die, wie er glaubte, von den Wissenschaften selbst nahegelegt wurde und über reine Sprachkritik hinaus ging.

In diese Schaffensperiode um 1923 gehört auch Reichenbachs Versuch, gemeinsam mit Kurt Lewin und Wolfgang Kohler die *Zeitschrift für exakte Philosophie* zu gründen. Es gelang ihnen sogar, Bertrand Russell als Mitherausgeber zu gewinnen. Unglücklicherweise blieb das Projekt unverwirklicht. Zu guter Letzt sei auch erwähnt, dass Reichenbach in diesen Jahren aufhörte, sich zu politischen und sozialen Fragen zu äußern. Der Grund dafür war jedoch nicht, dass er seine politischen Überzeugungen geändert hatte. Reichenbach sah einfach ein, dass seine politischen Schriften wenig dazu beitragen konnten, die Gesellschaft zu verändern. Er konnte dies seiner Meinung nach viel effektiver erreichen, wenn er die philosophische Bedeutung der neuesten Entdeckungen der Wissenschaft klären würde.

12 Hans Reichenbach: Axiomatik der relativistischen Raum-Zeit-Lehre, Braunschweig 1924, S. 2.

Die Zeit in Berlin als außerordentlicher Professor war besonders fruchtbar für Reichenbach. Er gründete in diesen Jahren die Berliner Gruppe der logischen Empiristen. Gleichzeitig strukturierte er die Berliner Gesellschaft für empirische Philosophie zur Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie um.¹³ Seine Freunde und Mitglieder der Berliner Gruppe, die Logiker Walter Dubislav und Kurt Grelling, halfen ihm eine Wahrscheinlichkeitslogik, die mit einer Wahrscheinlichkeitsimplikation versehen war, zu entwickeln. In einer zusammenfassenden Form wurde sie in dem Aufsatz *Axiomatik der Wahrscheinlichkeitsrechnung* dargestellt.¹⁴ In Berlin beendete Reichenbach sein letztes Buch in deutscher Sprache: *Wahrscheinlichkeitslehre – eine Untersuchung über die logischen und mathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung*.¹⁵ Auch die ‚Lösung‘ des Problems der Induktion, auf welche Reichenbach so stolz war – obwohl kaum jemand sie als eine echte Lösung anerkannte – wurde in Berlin formuliert. Doch Reichenbachs Wirken als Hochschullehrer im Deutschland jener Tage, als auf den Fluren der damaligen Kaiser-Wilhelm-Universität Nazi-Gruppierungen antisemitische Parolen skandierten und seine Vorlesungen störten, wurde zunehmend unmöglich. Maria Reichenbach erzählte später, dass „die Machtübernahme der Nazis für Reichenbach völlig unerwartet gekommen war und einen tiefen Schock hinterlassen hatte. Reichenbach, der das reichhaltige wissenschaftliche Leben der Reichshauptstadt genossen hatte, hatte einen derartigen Rückfall in die Barbarei nicht für möglich gehalten.“¹⁶ Wie wir noch sehen werden, brauchte er viel Zeit, um sich von diesem Schock zu erholen.

2. Hans Reichenbach in Istanbul (1933–1938)

In Istanbul bekam Reichenbach endlich sein langersehntes Ordinariat. Er bemühte sich darum, sich in seine neue Heimat einzuleben: So ging er mit seiner Familie wie einigen seiner Studenten in Uludağ Skifahren und versuchte sich als Skipper eines Segelboots (Walter Dubislav hat ihm diesbezüglich in seinen Briefen Ratschläge erteilt¹⁷). Nichtsdestotrotz fühlte sich Reichenbach auch in der

13 Siehe weiterführend Nikolay Milkov: The Berlin Group and the Society of Scientific Philosophy, in: Thomas Uebel (Hrsg.): Routledge Handbook of Logical Empiricism, London 2018 (in Vorbereitung).

14 Hans Reichenbach: Axiomatik der Wahrscheinlichkeitsrechnung, in: Mathematische Zeitschrift 34 (1932), S. 568–619.

15 Siehe Hans Reichenbach: Wahrscheinlichkeitslehre – eine Untersuchung über die logischen und mathematischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, Leiden 1935.

16 Karin Gerner: Hans Reichenbach: Sein Leben und Wirken, a.a.O., S. 133.

17 Siehe Walter Dubislav an Hans Reichenbach, 16.03.1934, in: University of Pittsburgh, Special Collections Department, Archives of Scientific Philosophy, Hans Reichenbach Papers, HR 13-09-02.

Türkei nicht wirklich wohl. Die Arbeitsbedingungen für eine Lehrtätigkeit entsprachen nicht seinen Vorstellungen, weshalb er sich weiterhin bemühte, eine Anstellung in den USA zu erhalten – was schließlich auch gelang. 1935 kam er an eine Gastprofessur an der Universität der Stadt New York, konnte diese jedoch nicht antreten, weil seine Universität in Istanbul dem Wechsel unter Verweis auf seinen auf fünf Jahre angelegten Vertrag nicht zustimmte.¹⁸

Philosophisch-biographisch ist dieser Abschnitt in Reichenbachs Karriere dadurch charakterisiert, dass er durch den Abstand zu Berlin und Deutschland die Popularität des Wiener Kreises in Ausland wahrnahm. Als Reaktion darauf versuchte er wiederholt, die Bedeutung der Berliner Gruppe für die Entwicklung einer exakten Philosophie stärker zur Geltung zu bringen.¹⁹ In den folgenden Jahren verwendete Reichenbach seine ganze Energie darauf, einige Grundannahmen des Wiener Kreises, insbesondere dessen Positivismus und Phänomenalismus, zu kritisieren und zu widerlegen.²⁰ Die Ergebnisse dieser Arbeit finden sich in seinem ersten in englischer Sprache verfasste Buch *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*²¹.

Dieses Werk markiert die erste Wende in Reichenbachs naturphilosophischer Theoriebildung, die teilweise durch seine Migration verursacht wurde. Sein ursprüngliches Konzept einer ‚logischen Analyse‘ wissenschaftlicher Forschung trat zurück hinter Fragen der Verifikation wissenschaftlicher Sätze und Theorien. Alan Richardson beschreibt diesen Einschnitt in Reichenbachs akademischer Biographie so: „Reichenbach’s attempt at a less technical exposition of a general epistemological point of view was surprising to some of the readers of the book [*Experience and Prediction*, d. Verf.] who were familiar with his early writings.“²²

3. Hans Reichenbach in Los Angeles (1938–1953)

Reichenbach schloss die Arbeit an *Experience and Prediction* Ende 1936 noch in Istanbul ab, sein Vertrag mit der Universität dort endete erst 1938. Hätte er 1936

18 Vgl. Sidney Hook: *Memories of Hans Reichenbach, 1928 and Later*, in: Hans Reichenbach: *Selected Writings, 1909–1953*, Bd. 1, hrsg. v. Maria Reichenbach u. Robert S. Cohen, Dordrecht 1978, S. 32–35, hier: S. 34f.

19 Vgl. Hans Reichenbach: *Logical Empiricism in Germany and the Present State of its Problems*, in: *The Journal of Philosophy* 33 (1936), S. 141–160. Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes erschien in Hans Reichenbach: *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, a.a.O., S. 95–122.

20 Es gilt jedoch zu bemerken, dass Reichenbach diesbezüglich nur die frühere Phase des Wiener Kreises kritisierte, in der eine vereinfachte Form des logischen Positivismus vertreten wurde.

21 Siehe Hans Reichenbach: *Experience and Prediction: An Analysis of the Foundations and the Structure of Knowledge*, Chicago 1938.

22 Alan Richardson: *Introduction*, in: Hans Reichenbach: *Experience and Prediction*, Notre Dame 2006, S. VII–XXXVIII, hier: S. IX.

kein Lehrangebot in Nordamerika erhalten, hätte er seinen Istanbuler Vertrag um weitere fünf Jahre verlängern müssen. Für ihn hätte das bedeutet, in der Türkei ‚festzusitzen‘. Es sei daran erinnert, dass Reichenbach sich schon in Deutschland um eine Professur in den USA bemüht hatte. Er war damals verbittert, dass er in seinem Heimatland so lange auf ein Ordinariat warten musste.²³ Im Herbst 1938 war es soweit: Reichenbach bekam die lang ersehnte ordentliche Professur (*full professorship*) in Los Angeles.

Obwohl ausgesprochen gesellig und selbstbewusst, brauchte Reichenbach einige Zeit, um sich mit der Umstellung zu arrangieren. Ein großes Problem bestand darin, dass sein Vertrag an der Universität von Los Angeles zunächst auf drei Jahre befristet war. Es kam jedoch noch schlimmer: Nach dem Überfall der japanischen Luftstreitkräfte auf die US-Flotte in Pearl Harbor am 7. Dezember 1941 wurde bis Ende 1942 eine Ausgangssperre für alle deutschen Emigranten verhängt. „Wir mussten jeden Abend um 8 Uhr zu Hause sein und durften nicht mehr als 5 Meilen von unserm Haus weg. Man hatte mir auch meine Sommerreise im Juni abgeschlagen“²⁴, schrieb Reichenbach gegen Ende dieser Zeitspanne an Carnap. Die Lage verbesserte sich erst, als Reichenbach 1943 die amerikanische Staatsbürgerschaft erwarb.

Es fällt auf, dass Reichenbach in den ersten sechs Jahren nach seiner Emigration in die USA wenig publizierte: Bis 1944 konzentrierte er sich darauf, die Ideen von *Experience and Prediction* zu verbreiten und seine ‚Lösung‘ des Induktionsproblems zu verteidigen. Auch auf dem 5. Internationalen Kongress für Einheit der Wissenschaft an der Universität Harvard 1939 referierte er zu diesen Themen. Da Reichenbach Probleme mit der Akkulturation in den USA hatte, verkehrte er Anfang der 1940er Jahre häufiger im Kreis deutscher Emigranten. Durch seine ordentliche Professur konnte er 1941 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno bei ihrer Übersiedlung von der Ost- an die Westküste helfen. Besonders um 1942 intensivierten sich seine Gespräche mit diesen beiden Autoren. Es gab zudem Sitzungen der Frankfurter, an denen neben Reichenbach auch Thomas Mann, Hanns Eisler, Günther Anders sowie Herbert und Ludwig Marcuse teilnahmen. In dieser Zeit hatte Reichenbach auch Kontakt zu Bertolt Brecht. Durch Hanns Eisler und andere ist überliefert, dass er Brecht beim Verfassen des Stücks *Leben des Galilei* zur Seite gestanden habe. Auch wenn diese Berichte der sorgfältigen Prüfung nicht standhalten können, erstreckte sich „der

²³ Siehe oben, Fn. 1.

²⁴ Hans Reichenbach an Rudolf Carnap, 28.12.1942, in: University of Pittsburgh, Special Collections Department, Archives of Scientific Philosophy, Hans Reichenbach Papers, HR 037-17-42.

Kontakt zwischen Reichenbach und Brecht über das rein Wissenschaftliche hinaus. So half Reichenbach, der ein begeisterter Hobbyfotograf war, Brecht eine dokumentierende Fotosammlung anzulegen.²⁵

Erstmals seit den frühen 1920er Jahren verfasste Reichenbach wieder politische Schriften – diesmal in englischer Sprache. Zwei davon sind erhalten geblieben: *On the reeducation of German youth after the war* (1942)²⁶ und *Some reflections concerning European peace* (1942/45)²⁷. Beide trug er auf den Sitzungen der Mitglieder des exilierten Frankfurter Instituts für Sozialforschung in Los Angeles vor. Diese Aufsätze zeigen zum einen Reichenbachs Nähe zu Bertrand Russells Forderung von radikalen Änderungen der öffentlichen Meinung durch gezielte Friedenserziehung. Gleichzeitig besitzen sie auch einen marxistischen Impetus, wenn sie auf die Zerstörung der führenden Klassen von ‚Junkern‘ und ‚Industriellen‘ in Deutschland abzielen. Ebendiese Klassen seien der Motor und Motivator von Nationalismus und Krieg, meinte Reichenbach. Anscheinend stand er in diesen Jahren, zumindest was die politische Einstellung betrifft, der Frankfurter Schule nahe.

In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass Horkheimers und Adornos Einstellung gegenüber Reichenbach sich deutlich von derjenigen gegenüber den Mitgliedern des Wiener Kreises unterschied. Horkheimers Aufsatz *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*²⁸, der gegen die logischen Positivisten, d.h. gegen den Wiener Kreis, gerichtet war, schlug damals hohe Wellen. Jedoch überrascht Horkheimers und Adornos unterschiedliche Beurteilung der logischen Empiristen aus Wien und aus Berlin nicht, wenn man bedenkt, dass Reichenbach, wie auch seine Berliner Freunde Kurt Grelling und Walter Dubislav, im Unterschied zu den Wiener logischen Positivisten, nichts gegen die Philosophie im Allgemeinen hatte – er war schlicht kein Positivist. Im Gegenteil: Reichenbach arbeitete im Bereich der *Naturphilosophie*. Auch seine Kritik an Kant war differenzierter als der radikale Anti-Kantianismus von Schlick und Neurath.

Erst mit der *Philosophic Foundation of Quantum Mechanics*²⁹ kam Reichenbach zurück zu seinem eigentlichen Thema: die logische Analyse der gängigen Wissen-

25 Karin Gerner: Hans Reichenbach: Sein Leben und Wirken, a.a.O., S. 180.

26 Siehe Hans Reichenbach: *On the reeducation of German youth after the war*, in: University of Pittsburgh, Special Collections Department, Archives of Scientific Philosophy, Hans Reichenbach Papers, HR 044-05-06.

27 Siehe Hans Reichenbach: *Some reflections concerning European peace*, in: ebd., HR 044-05-07.

28 Siehe Max Horkheimer: *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6 (1937), Nr. 1, S. 4–51.

29 Siehe Hans Reichenbach: *Philosophic Foundation of Quantum Mechanics*, Berkeley/Los Angeles 1944.

schaft. Das Buch beinhaltet allerdings nur wenige wirklich neue Ideen. Stattdessen versuchte Reichenbach an Konzepte anzuknüpfen, die er schon bei der logischen Analyse der Relativitätstheorie entwickelt hatte. Das erklärt auch, warum dem Werk wenig Erfolg beschieden war.

*Elements of Symbolic Logic*³⁰ war wesentlich erfolgreicher und besser gelungen. In diesem Zusammenhang muss man Reichenbachs Gespräche mit Bertrand Russell erwähnen, der von September 1939 bis April 1940 Flint-Gastprofessor an der Universität von Kalifornien in Los Angeles war und sich mit Reichenbach ein Büro teilte.³¹ Diese Gespräche inspirierten Reichenbach sein einflussreiches Logik-Buch zu verfassen, in welchem er auch alte Ideen aus seiner Berliner Zeit (einschließlich die seines Freunds Walter Dubislav) weiterentwickelte.³² Offenbar hat der Kontakt zu Reichenbach aber auch Russell beeinflusst. In seinem letzten Werk über theoretische Philosophie *Human Knowledge: Its Scope and Limits*³³ erörtert er Probleme der induktiven Logik in der Wissenschaft und setzt sich kritisch mit Reichenbachs Wahrscheinlichkeitstheorie auseinander.

1946 ist das für Reichenbachs Akkulturation erfolgreichste Jahr: Acht Jahre nach seiner Emigration in die USA konnte er sich in der neuen Umgebung endlich zu Hause fühlen. In diesem Jahr wurde seine erste Ehe geschieden und er heiratete Maria Moll, die er bereits in Istanbul kennengelernt hatte.³⁴ Die neue Familie war glücklich. Auch beruflich ging es für Reichenbach bergauf: 1947 arbeitete er in New York als Gastprofessor an der Columbia University und an der New School of Social Research. 1948 hielt er die Ansprache als Präsident des Pazifischen Zweigs der amerikanischen philosophischen Gesellschaft, die im gleichen Jahr unter dem Titel *Rationalismus und Empirismus* in der renommierten Zeitschrift *The Philosophy Review* erschien.³⁵ 1951 schlug Paul Arthur Schilpp neben Carnap auch Reichenbach vor, seiner Philosophie einen Band in der *Library of Living Philosophers* zu widmen. Man beachte, dass in dieser Reihe nur die besten und einflussreichsten ‚lebenden Philosophen‘ zur Diskussion aufgenommen werden. Durch Reichenbachs plötzlichen Tod 1953 blieb sein Band

30 Siehe Hans Reichenbach: *Elements of Symbolic Logic*, New York 1947.

31 Vgl. Maria Reichenbach: *Memories of my Husband Hans Reichenbach*, in: Hans Reichenbach: *Selected Writings, 1909–1953*, Bd. 1, a.a.O., S. 78–86, hier: S. 79.

32 Siehe oben, Abschnitt 2. Eine wichtige Zwischenstufe zu Reichenbachs Logik-Buch war sein Aufsatz *Bertrand Russell's Logic*, verfasst nach Russells persönlicher Einladung und veröffentlicht in Paul Arthur Schilpp (Hrsg.): *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, Ill. 1944, S. 21–54.

33 Siehe Bertrand Russell: *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, London 1948.

34 Vgl. Hans Reichenbach an Paul Oppenheim, 21.10.1946, in: University of Pittsburgh, Special Collections Department, Archives of Scientific Philosophy, Hans Reichenbach Papers, HR 038-02-18.

35 Die deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes erschien in Hans Reichenbach: *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie*, a.a.O., S. 123–146.

leider ungeschrieben.³⁶ Ebenfalls 1951 erhielt er eine Einladung der Harvard University, die renommierten William James Lectures zu halten. Als Thema und Titel der Vorlesungen wählte Reichenbach *Time and Free Will*³⁷. Darüber hinaus plante er ein Seminar in Harvard über Wahrscheinlichkeit und Induktion.

Im Unterschied zu vielen Emigranten in den USA zu damaliger Zeit, die wegen ihrer Vertreibung und der Gräueltaten der Nazis ihre alte Heimat nach dem Krieg nicht besuchen wollten, hat Reichenbach sich nicht vor Reisen auf den europäischen Kontinent gescheut. 1952 besuchte er Paris, wo er zwischen dem 7. und dem 10. Juni vier Vorlesungen (in französische Sprache) am Institut Poincaré an der Sorbonne hielt. Unmittelbar danach besuchte er Deutschland und hielt dabei einen Vortrag an der Technischen Hochschule Stuttgart auf Einladung seines alten Professors und Betreuers Erich Regener. Des Weiteren nahm er an einem von Alfred Landé veranstalteten Kolloquium in Tübingen teil.³⁸ Schließlich unterstützte Reichenbach die Arbeit seiner Frau Maria bei der deutschen Übersetzung von *The Rise of Scientific Philosophy*. Die Übersetzung, versehen mit einem „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, verfasst vom Autor, erschien kurz vor seinem Tod.³⁹ Man kann nur spekulieren, wie intensiv Reichenbachs Beziehungen zu seiner alten Heimat sich hätten entwickeln können, hätte er 20 Jahre länger gelebt. Es gibt deutliche Anzeichen dafür, dass er intensive Kontakte nach Deutschland gepflegt hätte.

Allgemein ist zu bemerken, dass Reichenbach seinen alten Projekten nachhing und sie ungern aufgab. Nach 1945 versuchte er jahrelang vergeblich, die Zeitschrift *Erkenntnis* wiederzubeleben, wie aus Dokumenten (vor allem Briefen) zwischen 1946 und 1950 hervorgeht. Dazu wollte er wiederum Carnap als Mitherausgeber gewinnen. Gemeinsam mit Charles Morris verfolgte er darüber hinaus das Projekt, das Institute for the Unity of Science wiederzubeleben. 1949 wurde dieses Vorhaben zwar tatsächlich realisiert, doch hatte das neugegründete Institut nur wenig Erfolg.

Ein Grund dafür war sicherlich, dass Otto Neuraths Projekt einer ‚Einheit der Wissenschaft‘ nach 1945 weitgehend obsolet geworden war.⁴⁰ Dafür spricht

36 Carnaps Band erschien 1963. Siehe Paul Arthur Schilpp (Hrsg.): *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Ill. 1963.

37 Der Aufsatz wurde fünf Jahre später unter dem Titel *The Freedom of the Will* veröffentlicht in: Hans Reichenbach: *Modern Philosophy of Science: Selected Essays*, hrsg. v. Maria Reichenbach, London 1958.

38 Siehe Maria Reichenbach: *Memories of my Husband Hans Reichenbach*, a.a.O., S. 84.

39 Siehe Hans Reichenbach: *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, übersetzt von Maria Reichenbach, Berlin 1953.

40 Wie wir in Abschnitt 5 sehen werden, behaupten dagegen manche Autoren, dass Neuraths Projekt hauptsächlich wegen des politischen Drucks von rechts in den USA unter die Räder kam.

die Tatsache, dass, „when Logical Empiricism and philosophy of science were firmly established, all the leading figures of the movement lost their initial interest in it“⁴¹. Umgekehrt gewann Reichenbachs Programm des naturphilosophischen Realismus an Einfluss, das auch von seinem Schüler Carl Gustav Hempel unterstützt wurde.⁴² Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben,⁴³ unterschied sich Reichenbachs Programm, dem andere Mitglieder der Berliner Gruppe, aber teilweise auch der spätere Carnap, folgten, deutlich von demjenigen Neuraths und anderer Mitgliedern des einstigen ‚ersten‘ Wiener Kreises. Das zeigt sich auch darin, dass Reichenbachs ‚philosophischer Bestseller‘, *The Rise of Scientific Philosophy*, „tells a story that politely ignores the Neurath-Hahn-Frank tradition of scientific philosophy“⁴⁴.

4. Reichenbachs Rezeption in den USA

Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm die Philosophie in den USA eine radikale Wende in Richtung analytischer Philosophie und Philosophie der Wissenschaft. Reichenbach war ein Nutznießer dieser Entwicklung, die seinen eigenen philosophischen Bemühungen entgegenkam. Er nahm eine führende Rolle ein und beeinflusste die spätere Philosophie der Wissenschaft als eigenständige philosophische Disziplin. So wurde Reichenbach nach dem Krieg zu einem der bekanntesten und einflussreichsten Wissenschaftsphilosophen in den USA. Zu seinen Schülern zählten bedeutende Philosophen wie Hilary Putnam, David Kaplan oder Wesley Salmon. Seine Reputation ist einzig vergleichbar mit derjenigen Rudolf Carnaps, dessen Karriere in Amerika – frühzeitig stark von Willard Van Orman Quine gefördert – allerdings deutlich länger andauerte (von 1936 bis 1970).

Hier sei jedoch angemerkt, dass Reichenbachs Naturphilosophie in Nordamerika oft missverstanden und sogar missbraucht wurde. Anlass dazu gab unter anderem sein schon erwähntes Buch *The Rise of Scientific Philosophy*. In dieser halbpopulären Darstellung stellte Reichenbach seine Naturphilosophie in komprimierter und vereinfachter Form dar. Ihr Hauptgedanke kann in einem Satz so

41 Siehe Hans-Joachim Dahms: George A. Reisch: How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic [Rezension], in: Vienna Circle Yearbook 13 (2007), S. 202–209, hier: S. 208.

42 Siehe Matthias Neuber: Der Realismus im logischen Empirismus, Berlin/Heidelberg 2017, S. 73ff., 133ff.

43 Siehe Nikolay Milkov: The Berlin Group and the Vienna Circle: Affinities and Divergences, in: Nikolay Milkov/Volker Peckhaus (Hrsg.): The Berlin Group and the Philosophy of Logical Empiricism, Dordrecht 2013, S. 3–32.

44 Don Howard: Two left turns make a right: On the curious political career of North American philosophy of science at midcentury, in: Gary L. Hardcastle/Alan W. Richardson (Hrsg.): Logical Empiricism in North America, Minneapolis 2003, S. 25–93, hier: S. 65.

ausgedrückt werden: Die Wissenschaft selbst hat nach mehr als 2000 Jahren Geschichte eine Naturphilosophie entwickelt, die als ‚logischer Empirismus‘ bezeichnet werden kann. Man kann sie also als ein Nebenprodukt der Wissenschaft des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts betrachten.⁴⁵ Trotz seiner Popularität erntete dieses Buch auch entschiedene Kritik. Einige wissenschaftlich orientierte Philosophen und Kritiker waren sogar der Ansicht: „it would be better if Reichenbach had never written this book which is without any doubt his worst production“⁴⁶.

Reichenbachs *The Rise of Scientific Philosophy* war jedoch nicht der einzige Grund, warum seine Philosophie in den USA als kontrovers wahrgenommen wurde. Ein wichtiger Faktor für die oft einseitige Aufnahme seiner Naturphilosophie in seiner neuen Heimat war, dass die zunehmende Bekanntheit Reichenbachs zeitlich in die McCarthy-Ära fällt, in der rechts-orientierte Kreise seine Thesen immer wieder in Anspruch nahmen. Mehr noch: Ende der 1950er Jahre wurde Reichenbach sogar zu einem Unterstützer des Anti-Kommunismus stilisiert.⁴⁷ Die Zeitschrift *Science* etwa druckte in einem ihrer Hefte sein Bild als Werbung für „Wahrheitssuche“ fernab von politischen Fragestellungen.⁴⁸ Grund dafür war, dass angenommen wurde, Reichenbachs Naturphilosophie biete keinen Platz für Werte und sei somit frei von politischen Inhalten. Auf diese Weise wurde eine Kluft zwischen wissenschaftlicher Philosophie einerseits und ethischen und politischen Diskussionen andererseits eröffnet. Der klassische – europäische – logische Empirismus hatte dagegen ein klar umrissenes links-orientiertes politisches Programm.

Diese These der Wertfreiheit von Reichenbachs Philosophie ist jedoch schwer zu halten. Zum einen glaubte auch der spätere Reichenbach, dass eine gut entwickelte wissenschaftliche Kultur dazu beitragen könne, keine falschen ‚Abwägungen‘ im Bereich von Politik und Moral zu machen. Zudem war Reichenbach, wie wir gesehen haben, auch in den USA politisch links orientiert. Die beiden erwähnten Vorträge, die er vor den Mitgliedern der Frankfurter Schule hielt, zeigen keine Anzeichen eines Rechtsrucks. Zum anderen trennte Reichenbach schon in den 1920er und frühen 1930er Jahren, als er in Deutschland tätig war, Werturteile von kognitiven Urteilen. Als Herausgeber von *Erkenntnis* be-

45 Hans Reichenbach: Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie, a.a.O., S. 141.

46 Ulrich Röseberg: The Rise of Scientific Philosophy *Revisited*, in: Dionysios Anapolitanos/Aristides Baltas/Stavroula Tsinoirema (Hrsg.): Philosophy and the Many Faces of Science, Lanham, Md. 1998, S. 196–205, hier: S. 196.

47 Siehe dazu die Studie von George A. Reisch: How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic, Cambridge 2005.

48 Vgl. ebd., S. 353.

stand er auf der politischen Neutralität der Zeitschrift. Des Weiteren behauptete Reichenbach in seiner Ethik, dass Werturteile nicht, wie manche Vertreter des Wiener Kreises meinten, Ausdrücke von Emotionen seien; vielmehr seien sie verkappte Imperative oder Befehle. Dies war im Übrigen eine alte Idee von Jakob Friedrich Fries (1773–1843), die Reichenbach durch die Vermittlung seines Berliner Freundes Dubislav übernommen hatte.

Der letztgenannte Aspekt deutet darauf hin, dass Reichenbachs Philosophie der Wissenschaft fest in die deutsche philosophische Tradition eingebettet ist. In der Tat wurde die deutschsprachige wissenschaftliche Philosophie nicht von den logischen Empiristen eingeführt. Von philosophischer Seite hat der oben erwähnte Fries eine Art Wissenschaftstheorie entwickelt, die nach 1900 unter anderem vom Göttinger Leonard Nelson (1882–1927) wiederbelebt wurde. Einen wichtigen Schub in die gleiche Richtung haben auch philosophisch interessierte Wissenschaftler in Deutschland wie Kirchhoff, Helmholtz, Hertz und Planck erzeugt.⁴⁹

Als Student hat Reichenbach Vorlesungen von Ernst Cassirer in Berlin, Edmund Husserl in Göttingen und von Ernst von Aster in München besucht: Dieser biographische Hintergrund allein zeigt seine enge Verbindung mit der deutschen Philosophie. So überrascht es nicht, dass zwei Ideen, die Reichenbach in seiner Naturphilosophie verwendet – der Begriff ‚Setzung‘ sowie die Unterscheidung zwischen Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang –, längst vor ihm geprägt wurden. Unter anderem Kant und Hegel sprachen fortwährend von ‚Setzungen‘; der Begriff wurde auch von Hermann Lotze und später von Karl Popper verwendet. Die Differenzierung von Entdeckungs- und Rechtfertigungszusammenhang ihrerseits wurde allein von Lotze eingeführt. Genauer gesagt unterschied Lotze logische Rechtfertigung, von Reichenbach – durch Vermittlung anderer Philosophen – zum ‚Rechtfertigungszusammenhang‘ transformiert, und psychologische Genese, von Reichenbach zum ‚Entdeckungszusammenhang‘ umformuliert.⁵⁰ Auch Reichenbachs Betonung der Rolle des Willens in der Epistemologie⁵¹ ist typisch für die deutsche Philosophie. Insbesondere von den Neukantianern der Südwestdeutschen Schule, Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert, wurde diese Idee fleißig herausgearbeitet.

49 Vgl. Hans-Joachim Dahms: George A. Reisch: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science* [Rezension], a.a.O., S. 207.

50 Siehe David Sullivan: Hermann Lotze, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/hermann-lotze/> (letzter Zugriff: 01.02.2018). Schon Leibniz unterschied zwischen den Weisen des Findens der Wahrheit und der Art derer Beweisgründe.

51 Siehe Hans Reichenbach: *Erfahrung und Prognose*, übersetzt v. Maria Reichenbach u. Hermann Vetter, Braunschweig 1983, S. 4f.

Die Verwurzelung von Reichenbachs Naturphilosophie in der deutschen Tradition blieb seiner Rezeption in den USA weitgehend verborgen. Eine Folge davon war, dass sie einseitig als *ancilla scientiae* wahrgenommen wurde. So konnte Reichenbach leicht als ein Philosoph interpretiert werden, der den rechten Flügel von McCarthys Amerika unterstützte.

5. Epilog

Unsere Analyse der Entwicklung von Reichenbachs Naturphilosophie bringt eine spannende Geschichte ans Tageslicht: Schon vor 1933 hat Reichenbach sich als führende Figur der wissenschaftsorientierten Philosophie in Deutschland etabliert. Genau an diesem Punkt seiner Laufbahn musste er seine Heimat verlassen. Psychologisch robust und immer optimistisch eingestellt, zur Arbeit an der Naturphilosophie hoch motiviert, blieb er auch in der Emigration produktiv. Rückblickend schreibt Reichenbach 1947 im Vorwort zu seinem Buch *Elements of Symbolic Logic*:

Ich möchte die Bemerkung hinzufügen, dass meine persönlichen Lebensumstände mir bei der Arbeit an diesem Buch von großer Hilfe waren. Die Auswanderung Intellektueller, die den verhängnisvollen politischen Entwicklungen in Deutschland folgte, hat einen großen Beitrag zum Austausch verschiedener kultureller Normen geleistet; ich jedenfalls kann nur dankbar sein für ein Schicksal, das mich in verschiedene Länder führte, nicht als Reisenden, sondern als Lehrer und Mitwirkenden an der Erziehung der Jugend. [...] [D]ie Notwendigkeit, in verschiedenen Sprachen zu unterrichten, [führte mich] zu dem Versuch, die Methoden der formalen Logik einer Untersuchung der natürlichen Sprache anzupassen; daher begann ich eine Untersuchung, die sich für das Verständnis von Logik und Sprache gleichermaßen als nützlich erwies.⁵²

Diese Aussage Reichenbachs darf jedoch nicht überinterpretiert werden. Sie wurde verfasst, um sein Interesse an der Logik der normalen Sprache zu erklären. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass er seine wichtigsten naturphilosophischen Ideen vor 1933 entwickelt hat. Es ist wahr, dass Reichenbach erst in den USA die Anerkennung erreichte, die er in Deutschland vermisste. Der Grund hierfür liegt jedoch in dem Umstand, dass die analytische Philosophie und die Philosophie der Wissenschaft nach dem zweiten Weltkrieg in den USA eine Konjunktur erlebte. Die Gedanken, die Reichenbach in seiner neuen Hei-

52 Hans Reichenbach: Grundzüge der symbolischen Logik (= Gesammelte Werke, Bd. 6), Braunschweig 1999, S. 1.

mat hervorbrachte, waren hauptsächlich Weiterentwicklungen der Vorstöße, die er lange vor seiner Emigration vorgenommen hatte. Man darf bei aller wissenschaftlichen Reputation, die Reichenbach in den USA später genoss, die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, dass die Rezeption seiner Naturphilosophie in Amerika oft von einseitigen Deutungen und Missverständnissen geprägt war. Die Aufgabe dieses Aufsatzes war es zu zeigen, wie es dazu kommen konnte und in welchem Ausmaß diese Missverständnisse für die kontroverse Rezeption von Reichenbachs Naturphilosophie verantwortlich sind.

Die amerikanische Spitze eines Wiener Eisbergs
*Edgar Zilsel und die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen
von Erkenntnis*

Der Philosoph, Wissenschaftshistoriker und Wissenschaftssoziologe Edgar Zilsel ist heutzutage hauptsächlich im Zusammenhang mit der sogenannten ‚Zilsel-These‘ bekannt. Unter diesem Namen hat man posthum einige wichtige Forschungsergebnisse subsumiert, die Zilsel 1940 bis 1942 in verschiedenen Aufsätzen darstellte.¹ Es handelt sich um englischsprachige Publikationen, die er während seiner amerikanischen Exilzeit (1939–1944) unter den widrigsten Lebens- und Arbeitsbedingungen und in einer ihm nicht vertrauten Sprache verfasste.² Zilsel kam 1939 mit zwei angeblich³ schon fortgeschrittenen Forschungsprojekten in die USA: dem einen über „Natural and Historical Laws“, dem anderen über „the Social Roots of Science“.⁴ Die ‚Zilsel-These‘, mit der er bekannt wer-

- 1 Die von Zilsel im amerikanischen Exil geschriebenen und seinerzeit nur teilweise veröffentlichten Arbeiten wurden 2000 in einem Sammelband herausgegeben. Siehe Edgar Zilsel: *The Social Origins of Modern Science*, hrsg. v. Diederick Raven, Wolfgang Krohn u. Robert Cohen, Dordrecht/Boston 2003. Die Aufsätze, die der ‚Zilsel-These‘ zugrunde liegen, sind im ersten Teil („The social origins of modern science“) dieses Bandes enthalten; siehe insbesondere den 1942 veröffentlichten Aufsatz *The Sociological Roots of Science*. Die erste Sammlung von Zilsels amerikanischen Aufsätzen wurde in deutscher Übersetzung publiziert als Edgar Zilsel: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, hrsg. v. Wolfgang Krohn, Berlin 1976.
- 2 Edgar Zilsels Sohn Paul beschreibt in einem tief berührenden Text, wie sein Vater als Fremder in einem fremden Land versuchte, trotz aller denkbarer materieller und psychologischer Hürden weiter zu arbeiten; wie er „fiebrig schrie“, „im Wettrennen mit dem Ende, das er nahe ahnte“. (Paul Zilsel: *Über Edgar Zilsel*, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): *Vertriebene Vernunft. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft*, Bd. 2, München/Wien 1988, S. 924–932, hier: S. 931.)
- 3 Im Rahmen einer Darstellung seiner Projekte für Max Horkheimers exiliertes Institut für Sozialforschung schreibt Zilsel: „I have been working on both subjects with only short interruptions for eleven years“. (Zit. n. Diederick Raven/Wolfgang Krohn: *Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944)*, in: Edgar Zilsel: *The Social Origins of Modern Science*, a.a.O., S. xix–lix, hier: S. xxvii.) Raven und Krohn (ebd., § II.1) sowie Hans-Joachim Dahms (Hans-Joachim Dahms: *Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule*, in: Rudolf Haller/Friedrich Stadler (Hrsg.): *Wien – Berlin – Prag. Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Wien 1997, S. 474–500) haben den Ursprung und die Entwicklung der zwei Projekte rekonstruiert. Mehr dazu unten in Abschnitt 3.
- 4 „In June 1939, Zilsel informed George Sarton in a letter that he had arrived in America with two copious manuscripts, on *Natural and Historical Laws* the one, on the *Social Roots of Science* the other, [which] in spite of preparations lasting years are not quite finished yet and therefore are not published“. (Diederick Raven/Wolfgang Krohn: *Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944)*, a.a.O., S. xxvii.) Diese Manuskripte wurden weder veröffentlicht noch wiedergefun-

den sollte, bezieht sich auf das zweite Thema: Mit ihr führt er den Ursprung der neuzeitlichen Wissenschaft auf das Aufeinandertreffen zweier sozialer Gruppen und Arbeitsweisen zurück – der Denkarbeit der Gelehrten und Humanisten auf der einen Seite, das ‚Handwerk‘ der höheren Handarbeiter (Künstler, Ingenieure, Mediziner) auf der anderen Seite. Erst als die historischen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen für deren Begegnung reif waren (vornehmlich infolge der Entstehung und Entwicklung des Kapitalismus), konnte durch die Integration dieser zwei verschiedenen Arbeits- und Denkkulturen die (westliche) moderne Wissenschaft entstehen: So lautet – in aller Kürze – die ‚Zilsel-These‘. Aufgrund seines Selbstmords im Jahre 1944 konnte Zilsel leider nicht mehr von dem großen Interesse erfahren, das seinen hart erarbeiteten ‚amerikanischen‘ Forschungsergebnissen nach seinem Tod entgegengebracht wurde.⁵

Die Arbeit Zilsels vor dem amerikanischen Exil ist hingegen wenig bekannt. Über die vielen und vielfältigen deutschsprachigen Publikationen, die Zilsel in der langen Zeit zwischen 1915 und 1937 hervorbrachte,⁶ gibt es bis heute wenig Forschung und Literatur.⁷ Zwar zählt Friedrich Stadler in seinem Standardwerk

den. Die Herausgeber von *The Social Origins of Modern Science* haben allerdings die darin gesammelten Aufsätze nach diesen zwei Hauptthemen zusammenhängend gliedern können.

- 5 „*The Social Origins of Modern Science* belongs on the shelf of every historian of science“, schreibt James McClellan in einer Besprechung des Sammelbandes für *Isis*. (James McClellan: *The Social Origins of Modern Science*, in: *Isis* 94 (2003), Nr. 4, S. 788f., hier: S. 788.)
- 6 Siehe dazu das Literaturverzeichnis in Friedrich Stadler: *Der Wiener Kreis. Ursprung, Entwicklung und Wirkung des Logischen Empirismus im Kontext*, Cham 2015, S. 510f., sowie in Edgar Zilsel: *The Social Origins of Modern Science*, a.a.O., S. 243–247.
- 7 Aus den ausführlichen Bibliographien, enthalten im Band *The Social Origins of Modern Science* (Edgar Zilsel: *The Social Origins of Modern Science*, a.a.O., S. 243f.), ist ersichtlich, dass die neuere Forschung über die deutschsprachige Arbeit Zilsels auch im Vergleich zu der Rezeption seiner Werke seitens seiner Zeitgenossen sehr dürftig ist. In der neueren Literatur haben sich im Grunde nur vier Autoren mit der deutschsprachigen Arbeit Zilsels aus einer philosophischen und epistemologischen Perspektive ausführlich beschäftigt: Johann Dvořák, der u.a. die erste und bisher einzige Monographie über Zilsels Leben und Werk publiziert hat (Johann Dvořák: *Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis*, Wien 1981); Wolfgang Krohn, der u.a. zusammen mit Diederick Raven die ausführliche und inhaltvolle Einführung zum schon erwähnten Sammelband *The Origins of Modern Science* geschrieben hat, die auch einen Überblick über die Arbeit Zilsels vor dem amerikanischen Exil bietet (Diederick Raven/Wolfgang Krohn: *Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944)*, a.a.O., S. xix–lix); Elisabeth Nemeth, die einen deutschsprachigen Aufsatz über Zilsels Arbeit zum Geniebegriff (Elisabeth Nemeth: ‚Wir Zuschauer‘ und das ‚Ideal der Sache‘. Bemerkungen zu Edgar Zilsels Geniereligion, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): *Bausteine wissenschaftlicher Weltauffassung*, Wien 1997, S. 157–170) sowie einen englischsprachigen Aufsatz über Zilsels Auffassung von historischen Gesetzen (Elisabeth Nemeth: *Edgar Zilsel on Historical Laws*, in: Dennis Dieks/Wenceslao J. Gonzalez/Stephan Hartmann u.a. (Hrsg.): *Explanation, Prediction, and Confirmation. The Philosophy of Science in a European Perspective*, Bd. 2, Dordrecht/Heidelberg/London u.a. 2011, S. 521–532) veröffentlicht hat; schließlich Monika Wulz, die zwei Aufsätze zur Arbeit Zilsels vor dem Exil vorgelegt hat (Monika Wulz: *Unendliche Rationalisierung und unfertige Gesellschaft. Edgar Zilsels Epistemologie der Massenerscheinungen*, in: Roland Innerhofer/Katja Rothe/Karin Harrasser (Hrsg.): *Das Mögliche regieren. Gouvernamentalität in der Literatur- und Kulturanalyse*, Bielefeld 2011, S. 295–316; Monika Wulz: *The material memory of history: Edgar Zilsel's episte-*

Der Wiener Kreis Edgar Zilsel zu dessen ‚Kernmitgliedern‘,⁸ allerdings konnte die Forschung über den frühen Zilsel vom Aufschwung, den die Forschung über den Wiener Kreis seit den 1980er Jahren erlebt hat, offensichtlich nur mäßig profitieren. Zilsel selbst stand in kritischer Distanz zum Wiener Kreis, da sich sein Standpunkt und seine Forschungsansätze teils deutlich unterschieden.⁹ Somit muss ein Forschungsinteresse für die Philosophie des Wiener Kreises nicht unbedingt mit einem Interesse für die Arbeit Zilsels einhergehen.

Die berühmt gewordene, hauptsächlich wissenschaftssoziologische Arbeit Zilsels im amerikanischen Exil (1939–1942) kann man sich also wie die sprichwörtliche ‚Spitze des Eisbergs‘ vorstellen. Der vorliegende Aufsatz untersucht den ‚unter Wasser‘ gebliebenen Teil, d.h. die viel umfassenderen und wenig bekannten Arbeiten Zilsels der Wiener Jahre (1915–1937) mit dem Ziel, das verborgene ‚Woher‘ der amerikanischen Arbeiten Zilsels zu beleuchten.

1. Die Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis

In seinem allerersten Buch *Das Anwendungsproblem* (1916)¹⁰ beschäftigt sich Zilsel mit der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis

mology of historiography, in: *Studies in East European Thought* 64 (2012), Nr. 1/2, S. 91–105). Zu erwähnen ist ansonsten der Teil IV des Sammelbandes von Rudolf Haller/Friedrich Stadler (Hrsg.): *Wien – Berlin – Prag, a.a.O.*, der fünf Aufsätze zum Thema „Edgar Zilsel – Von Wien zur Endstation Exil“ enthält. Das ist insgesamt nicht viel, wenn man bedenkt, dass die Arbeit Zilsels 1915 bis 1937 drei Bücher und unzählige Aufsätze umfasst. Wenn man außerdem berücksichtigt, dass unter den erwähnten Publikationen über Zilsel nur drei auf Englisch verfasst und damit einem breiteren Publikum zugänglich sind, kann man mit guten Gründen von einer fehlenden Rezeption in der neueren Literatur sprechen.

8 Vgl. Friedrich Stadler: *Der Wiener Kreis*, a.a.O., darin insbesondere die Biobibliographien in Teil 2.

9 Die Frage nach dem Verhältnis Zilsels zum Wiener Kreis ist umstritten. Neben Stadler zählen auch Heiner Rutte und Hans-Joachim Dahms Edgar Zilsel zum Wiener Kreis. (Vgl. Heiner Rutte: *Zu Zilsels erkenntnistheoretischen Ansichten in der Phase des Wiener Kreises*, in: Rudolf Haller/Friedrich Stadler (Hrsg.): *Wien – Berlin – Prag, a.a.O.*, S. 447; Hans-Joachim Dahms: *Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule*, a.a.O., S. 475.) Dvořák zeichnet uns ein differenzierteres Bild: „Edgar Zilsel stimmte in vielem mit der wissenschaftlichen Weltauffassung und der radikaleren Richtung des Wiener Kreises überein, er war dem Wiener Kreis – als Vorstandmitglied des Vereins Ernst Mach – auch organisatorisch verbunden, trat aber mehrmals (auf Kongressen und in Aufsätzen) mit kritischen Stellungnahmen zu einigen im Wiener Kreis vertretenen Anschauungen hervor.“ (Johann Dvořák: *Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis*, a.a.O., S. 56.) Dvořák gibt auch eine Erinnerung Herbert Feigl – ebenfalls ein ehemaliges Mitglied des Wiener Kreises – wieder, demzufolge „[t]here were two outstanding brilliant minds in Vienna who, though close to us in philosophical orientation, never joined the Circle: Edgar Zilsel and Karl R. Popper. Both were convinced of their intellectual independence from us, and tried to preserve that independence by remaining outside the Circle.“ (Zit. n. ebd.) Sicher ist, dass einige Positionen und Ansätze Zilsels ihn vom ‚Mainstream‘ im Wiener Kreis unterschieden. (Vgl. dazu Diederick Raven/Wolfgang Krohn: *Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944)*, a.a.O., S. xlv; Elisabeth Nemeth: *‚Wir Zuschauer‘ und das ‚Ideal der Sache‘*, a.a.O., S. 521.)

10 Siehe Edgar Zilsel: *Das Anwendungsproblem. Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und die Induktion*, Leipzig 1916.

nis: Diese Frage ähnelt der nach dem Ursprung der Wissenschaft, die mit der ‚Zilsel-These‘ wissenschaftssoziologisch und wissenschaftshistorisch beantwortet wird. Im *Anwendungsproblem* ist die Perspektive Zilsels allerdings noch rein philosophisch und die Antwort unterscheidet sich dementsprechend vollkommen von der ‚Zilsel-These‘, wie dieser Abschnitt zeigen soll. Das Buch *Das Anwendungsproblem* ist derart verwickelt und – was die Fragestellung und die Argumentationslinien betrifft – so unüberschaubar, dass es in der neueren Literatur kaum jemand gewagt hat, sich mit seinen Inhalten auseinanderzusetzen.¹¹ Im Rahmen dieses Aufsatzes werde ich nur die Inhalte des Buches rekonstruieren, die einem tieferen Verständnis für die spätere Entwicklung der Arbeit Zilsels dienen.

Der vollständige Titel des Buches lautet: *Das Anwendungsproblem. Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und die Induktion*. Das Buch ist eine überarbeitete Fassung seiner Dissertation, die einer philosophischen Untersuchung des Gesetzes der großen Zahlen gewidmet war. Dieses spezielle Interesse ist anhand kurzer biographischer Hintergrundinformationen gut erklärbar: 1891 in Wien geboren, studierte Zilsel 1910 bis 1915 an der Universität Wien Philosophie, Mathematik und Physik. Er studierte also in einer Zeit, in der die Wahrscheinlichkeitstheorie im Mittelpunkt vieler mathematischer Untersuchungen stand,¹² und an einem Ort, an dem Statistik und Wahrscheinlichkeit eine zentrale Rolle vor allem im Bereich der Physik spielten.¹³ Dazu kommt, dass Zilsel 1915

11 Unmittelbar nach der Veröffentlichung wurde das Buch Zilsels mehrmals in wissenschaftlichen Zeitschriften besprochen, siehe z.B. Bernhard Bavink: Besprechung von: Edgar Zilsel, *Das Anwendungsproblem* (1916), in: *Zeitschrift für den Physikalischen und Chemischen Unterricht* 29 (1916), S. 198; Hans Hahn: Besprechung von: Edgar Zilsel: *Das Anwendungsproblem*, in: *Monatshefte für Mathematik und Physik* 28 (1917), S. 37f. Die damaligen Leser konnten sich über die „Fülle origineller und treffender Behauptungen“ (Hahn) Zilsels freuen, sowie über „die große Fülle anregender Bemerkungen, durch die der Verfasser die behandelten Fragen nach allen möglichen Seiten historisch sowohl, wie sachlich aufs treffendste zu beleuchten versteht“ (Bavink). Auf die Lektüre des *Anwendungsproblems* soll sogar die „Lebensentscheidung“ Herbert Feigl zurückzuführen sein, sich beruflich der Philosophie zu widmen. (Vgl. Johann Dvořák: Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis, a.a.O., S. 133, Fn. 48.) Heutzutage erscheint die Vielfältigkeit des Buchs eher als ‚unübersichtlich‘ und ‚kompliziert‘: Nur drei Autoren haben es gewagt, sich mit dem *Anwendungsproblem* auseinanderzusetzen: Johann Dvořák: Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis, a.a.O. (vgl. Kapitel 4); Johannes Lenhard/Wolfgang Krohn: *Das Gesetz der großen Zahlen*. Edgar Zilsels Versuch einer Grundlegung physikalischer und sozio-historischer Gesetze, in: Karin Hartbecke/Christian Schütte (Hrsg.): *Naturgesetze. Historisch-systematische Analysen eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, Paderborn 2006, S. 291–318. Dvořák beschränkt sich aber eher auf eine Inhaltsangabe, ohne die logische Struktur der allgemeinen Argumentation Zilsels systematisch zu beleuchten und philosophisch zu kontextualisieren; dagegen ist die Analyse des *Anwendungsproblems* durch Lenhard und Krohn philosophisch gehaltvoller.

12 Vgl. Johannes Lenhard/Wolfgang Krohn: *Das Gesetz der großen Zahlen*, a.a.O., S. 295–300.

13 Vgl. dazu: Michael Stöltzner: Vienna Indeterminism: Mach, Boltzmann, Exner, in: *Synthese* 119 (1999), S. 85–111; Michael Stöltzner: Vienna Indeterminism II: From Exner to Frank and von Mis-

als Versicherungsmathematiker bei einer Wiener Lebensversicherung arbeitete.¹⁴ Was hat aber das Gesetz der großen Zahlen mit der Frage nach den Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis zu tun?

Dem Gesetz der großen Zahlen gilt das philosophische Interesse Zisels vor allem deshalb, weil es aus seiner Sicht eine Brücke zwischen mathematischer Wahrscheinlichkeit (d.h. einem rein theoretischen Konstrukt) und relativer Häufigkeit (d.h. einem empirischen Befund) schlägt:¹⁵ Das Gesetz der großen Zahlen besagt nämlich, dass sich die relative Häufigkeit auf Dauer bzw. bei Massenerscheinungen der mathematischen Wahrscheinlichkeit annähert. Wie eine solche Korrespondenz zwischen Theorie und Erfahrung möglich ist – mit anderen Worten: welche die Möglichkeitsbedingungen der Gültigkeit des Gesetzes der großen Zahlen sind –, ist das Problem, das Zisel aus philosophischer Perspektive interessiert.¹⁶ Das ist aber nichts anderes als ein Spezialfall des Problems, das Zisel in seinem Buch „Anwendungsproblem“ nennt und am Anfang des Buches so formuliert: „Es ist uns gelungen, zahlreiche Wissenschaften zu schaffen“ und diese sind „nicht bloß Hirngespinnste“, sondern sie „lassen sich auf die uns gegebene Wirklichkeit“ anwenden: Wie ist das möglich?¹⁷ Hier lässt sich eine Ähnlichkeit mit der schon erwähnten ‚Zisel-These‘ erkennen: Wissenschaft entsteht laut Zisel da, wo Theorie und Empirie zusammentreffen. So spannt Elisabeth

es, in: Paolo Parrini/Wesley Salmon/Merrilee Salmon (Hrsg.): *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*, Pittsburgh 2003, S. 194–230; Deborah Coen: *Vienna in the Age of Uncertainty. Science, Liberalism, and Private Life*, Chicago/London 2007.

- 14 Vgl. Friedrich Stadler: *Der Wiener Kreis*, a.a.O., S. 509. Zisel gab diese Anstellung 1916 auf, um sich für ein Lehramtsstudium in Mathematik, Physik und Naturlehre zu inskribieren.
- 15 Dabei definiert Zisel die mathematische Wahrscheinlichkeit und die relative Häufigkeit wie folgt: „Die Anzahl der günstigen Fälle gebrochen durch die Zahl aller möglichen (g/m) heißt nach Definition die ‚mathematische Wahrscheinlichkeit‘ eines Ereignisses“. (Edgar Zisel: *Das Anwendungsproblem*, a.a.O., S. 1.) Und weiter: „Unter der relativen Häufigkeit eines Ereignisses A in einer Reihe von Ereignissen versteht man die Zahl der A's in der Reihe gebrochen durch die Zahl aller Glieder der Reihe.“ (Ebd., S. 3.)
- 16 Das Interesse Zisels für die Wahrscheinlichkeitstheorie (und ihre Anwendung in der Physik) bleibt in der ganzen Wiener Phase seiner Forschung wach. Siehe vor allem Edgar Zisel: *Versuch einer neuen Grundlegung der statistischen Mechanik*, in: *Monatshefte für Mathematik und Physik* 31 (1921), S. 118–155; Edgar Zisel: *Beiträge zu: „Diskussion über Wahrscheinlichkeit“*, in: *Erkenntnis* 1 (1930/1931), S. 260–285.
- 17 „Wir Menschen können uns Gedankengebäude errichten, wir können Theorien konstruieren, es ist uns gelungen zahlreiche Wissenschaften zu schaffen. Diese Gedankengebäude sind verhältnismäßig einfach, präzise, rational, die Natur hingegen ist verwickelt, vage, irrational. Diese rationalen Gebäude haben wir uns ferner selbst nach mannigfachen Methoden ausgedacht, die Natur müssen wir dagegen hinnehmen, wie sie ist. Trotzdem bleiben diese Gedankengebäude nicht bloss Hirngespinnste; trotzdem lässt sich die irrationale Natur rational bewältigen: mit der Mathematik und Physik können wir Maschinen bauen, es scheint irgendeine Brücke zwischen Theorie und Praxis zu geben, Theorien lassen sich auf die uns gegebene Wirklichkeit, Rationales lässt sich auf Irrationales *anwenden*. Wie das zugehen mag, ist ein philosophisches Problem, das ich das *Anwendungsproblem* nennen will“. (Edgar Zisel: *Das Anwendungsproblem*, a.a.O., S. V.)

Nemeth einen interessanten Bogen zwischen dem *Anwendungsproblem* und der späteren Arbeit Zilsels:

Seine [Zilsels, d. Verf.] Wendung von einer Theorie der Induktion, die Antwort geben sollte auf die Frage nach der Möglichkeit der Anwendung theoretischer Konstrukte auf die Wirklichkeit, zu einer soziologischen Theorie der Ermöglichung der Wissenschaft durch die gesellschaftliche Verbindung von Handwerk und Mundwerk kann als ein Beispiel der ‚Naturalisierung‘ einer erkenntnistheoretischen Frage gesehen werden.¹⁸

Nemeth bezeichnet diese Wendung als „Transposition der Philosophie in empirische Forschung“¹⁹ und sieht sie als Beispiel einer naturalisierten Epistemologie *avant la lettre*. Ich werde im Folgenden u.a. zeigen, wie sich diese Wendung, die in der amerikanischen Schaffensperiode Zilsels als schon vollzogen erscheint, historisch allmählich vollzieht.

Im *Anwendungsproblem* ist die Perspektive Zilsels noch klassisch philosophisch: Es ist unverkennbar, dass die Formulierung des „Anwendungsproblems“ der klassischen kantischen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis entspricht: Es gibt (gültige, realitätsbezogene) wissenschaftliche Erkenntnis – wie ist sie möglich?²⁰ In der Zeit zwischen Kant und Zisel hatte sich allerdings „die probabilistische Revolution“²¹ vollzogen und dementsprechend unterscheidet sich die Wissenschaftsauffassung Zilsels von derjenigen Kants. Im Lichte der neuen, zentralen Rolle der statistischen Gesetzmäßigkeit in den wissenschaftlichen Theorien legt Zisel den klassischen Determinismus à la Kant-Laplace ab, demzufolge jedes Naturereignis die notwendige Folge der gesamten vorherigen Ereignisse wäre. Zisel dreht quasi den Spieß um:

[Es ist] klar, dass es mit unserem Vorherbestimmen der Zukunft sehr schlecht bestellt wäre, wenn wir auf den Determinismus allein angewiesen wären, wenn

18 Elisabeth Nemeth: ‚Wir Zuschauer‘ und das ‚Ideal der Sache‘, a.a.O., S. 159. Dahms führt die These Zilsels über das gesellschaftliche Zusammenkommen von „Mundwerk“ und „Handwerk“ eher auf seine Positionierung innerhalb einer wissenschaftlichen Kontroverse im Umfeld des Frankfurter Instituts Horkheimers zurück. (Vgl. Hans-Joachim Dahms: Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule, a.a.O., § 5.2.)

19 Elisabeth Nemeth: ‚Wir Zuschauer‘ und das ‚Ideal der Sache‘, a.a.O., S. 158. „Der Begriff ‚Transposition‘ soll [...] eine gerichtete Bewegung bezeichnen, die Zisel von traditionell der Philosophie zugeordneten Fragestellungen [...] weg und zur Untersuchung der soziologischen Bedingungen für das Entstehen wissenschaftlichen Wissens hingeführt haben“. (Ebd.)

20 Zisel selbst anerkennt den Einfluss von Kant schon im Vorwort des Buches, und auch seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Naturphilosophie erklärt er durch Hinweis auf die „kopernikanische Wende“ bei Kant. (Vgl. Edgar Zisel: Das Anwendungsproblem, a.a.O., S. 75f.)

21 Vgl. Lorenz Krüger/Lorraine Daston/Michael Heidelberger (Hrsg.): The Probabilistic Revolution, Bd. 1, Cambridge, Mass. 1987.

wir, um z.B. vor auszusehen, unter welchem Winkel eine Billardkugel von der Bande abprallen wird, nicht nur den Einfallswinkel, sondern einen ganzen Weltzustand samt den Windverhältnissen auf Borneo und den Meteoriten auf den Sirius kennen müssten. Denkbar wäre sicher eine Welt, in der jedes Einzelereignis, jeder Teil des Weltprozesses nur von der vorhergehenden *Gesamtkonstellation* abhinge, wo sich aus der Kenntnis einzelner Teile des Weltprozesses niemals etwas vorhersagen liesse, aber sicher wären in ihr biologische Reaktionen zwecklos, sie wäre nicht erkennbar, es gäbe keine Naturwissenschaften, wir wären ein machtloser Spielball in den regellosen Fluten der Ereignisse, betäubte Zuschauer einer wirren und ungeheuerlichen Abwechslung, Glieder und Gedanken würden uns nicht gehorchen.²²

„Man darf vernachlässigen“²³: Das wird in der Argumentationslinie Zilsels sogar zu einer (verblüffenden) Möglichkeitsbedingung wissenschaftlicher Erkenntnis. Wir erkennen Kausalverhältnisse nur im Sinne von *Partialursachen*²⁴ und von statistischen Gesetzmäßigkeiten, die aus einem indeterministischen Hintergrund hervorstechen, sodass wir sie induktiv herausarbeiten können.²⁵ Das heißt: nur dank eines solchen indeterministischen Hintergrunds können wir Gesetzmäßigkeiten jeder Art identifizieren. Um das zu verstehen, muss noch kurz erläutert werden, was mit einem indeterministischem Hintergrund gemeint ist.

Die allgemeine Möglichkeitsbedingung dafür, dass wir zu wissenschaftlicher Erkenntnis gelangen, besteht laut Zisel darin, dass Dinge und Ereignisse in der Welt eine Tendenz haben, in jeder ihrer Eigenschaften zu variieren.²⁶ Diese Ten-

22 Edgar Zisel: Das Anwendungsproblem, a.a.O., S. 102. Ich gebe hier das Zitat auch deswegen in seiner längeren Form wieder, weil es ein gutes Beispiel für die typische Prosa Zilsels ist.

23 Ebd., S. 103.

24 Auch das, was wir bei der Erkenntnis eines scheinbar deterministischen Kausalverhältnisses („wenn A, dann B“) als Wirkung (B) identifizieren, folgt nicht nur aus der angeblichen Ursache (A), sondern aus A und einem „unbekannten R“ – d.h. aus A und einer ganzen Reihe anderer Bedingungen, die wir noch nicht kennen, und die dem Gültigkeitsbereich des von uns provisorisch identifizierten Kausalverhältnisses Grenzen setzt. (Vgl. ebd., S. 119f.)

25 Es sei hier wieder an den Untertitel des Buchs erinnert: *Ein philosophischer Versuch über das Gesetz der großen Zahlen und die Induktion*. Wenn Zisel von „Induktion“ spricht, meint er das induktive Schließen auf Kausalverhältnisse und meint damit wiederum die Identifizierung von *Partialursachen*.

26 Diesen Gedanken formuliert Zisel in zwei Varianten: Erstens als „Lehre der Allverschiedenheit“: „Es liegt [...] nahe die Naturmannigfaltigkeit auf festere Füße zu stellen, sie präziser und radikaler auszusprechen durch die Behauptung: es gibt keine zwei völlig gleiche Dinge, Ereignisse oder Vorgänge; im Folgenden will ich diese Behauptung immer verständlich und kurz die *Lehre von der Allverschiedenheit* nennen.“ (Ebd., S. 22.) Zweitens als „Satz der durchgreifenden Inhaltsabnahme“: „[D]ie Natur verschmäh nicht nur Wiederholung, es herrscht nicht nur Mannigfaltigkeit, Abwechslung überhaupt, sondern die Individuen – Dinge und Ereignisse – zeigen auch die Tendenz in jedem *einzelnen* Merkmal abzuwechseln, bei wachsendem Umfang nimmt nicht nur der Totalinhalt ab, sondern auch jeder beliebige Teil des Inhalts strebt nach Abnahme.“ (Ebd., S. 41.) Mit „Umfang“ und „Inhalt“ meint Zisel das, was in der heutigen philosophischen Logik als *extension* und *comprehension* eines Begriffes bezeichnet wird. Im „logisch-mathematischen Teil“ (Teil I) des *Anwendungsproblems*

denz stellt die Möglichkeitsbedingung der Gültigkeit sowohl des Gesetzes der großen Zahlen als auch der Induktion von Kausalverhältnissen dar. Was das Gesetz der großen Zahlen betrifft, kann man den Grundgedanken Zilsels so veranschaulichen: bei wachsender Zahl der Würfe kommt jedes Würfelresultat *deswegen* durchschnittlich in $1/6$ der Fälle vor, weil jedes der sechs Würfelresultate die ‚Tendenz‘ hat, sich *nicht* zu wiederholen. Da jedes der sechs möglichen Würfelresultate diese Tendenz hat, werden sich die Tendenzen gegenseitig ausgleichen, und es kommt zu konstanten Durchschnittsziffern.²⁷ Ähnlich verhält es sich mit der Induktion, d.h. – bei Zilsel – mit dem induktiven Schluss auf Kausalverhältnisse. Wir können *deswegen* induktiv schließen, dass zwei Ereignisse oder Eigenschaften in einem kausalen Verhältnis zueinander stehen, weil Ereignisse und Eigenschaften ansonsten dazu tendieren würden, sich *nicht* zu wiederholen: Konstanz ist *nur dann* auffällig, wenn Wechsel die Regel ist.²⁸

Zusammenfassend: Wissenschaftliche Erkenntnis besteht vornehmlich in der Erkenntnis von statistischer Gesetzmäßigkeit und Kausalverhältnissen (im Sinne der Partialursachen).²⁹ Die Möglichkeitsbedingung für deren Gültigkeit – und somit für die Gültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis – ist, dass „in der Natur eine möglichst große Abwechslung herrscht“³⁰. Nur wenn wir eine derart beschaffene Natur voraussetzen, können wir uns erklären, warum unsere wissenschaftliche Erkenntnis gültig ist, d.h. warum unsere Theorien auf die Realität bezogen und somit ‚anwendbar‘ sind.

Nicht nur beantwortet Zilsel im Kontext dieser Untersuchungen die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis philosophisch, sondern er erarbeitet zwei Standpunkte, die in Hinblick auf seine zukünftige Arbeit sehr wichtig sind:

deduziert Zilsel mittels eines komplexen Kalküls seine „Lehre“ und seinen „Satz“ aus der Inhalt-Umfang-Relation.

27 Hier liegt natürlich der Kritikpunkt auf der Hand, dass man das Gesetz der großen Zahlen genauso gut aus der gegensätzlichen Tendenz jedes Würfelresultates, sich zu wiederholen, ableiten könnte. Die Theorie Zilsels war übrigens in dieser Hinsicht nicht sehr originell: Schon seit dem 19. Jahrhundert war es üblich, statistische Gesetzmäßigkeiten durch den Hinweis auf einen gegenseitigen Ausgleich zwischen „zufälligen Ursachen“ zu erklären. Siehe dazu Lorenz Krüger: *The Slow Rise of Probabilism*, in: Lorenz Krüger/Lorraine Daston/Michael Heidelberger (Hrsg.): *The Probabilistic Revolution*, Bd. 1, a.a.O., S. 59–89.

28 Vgl. Edgar Zilsel: *Das Anwendungsproblem*, a.a.O., S. 108f.

29 Zilsel sieht Statistik und Kausalität als wesentlich verbunden: „Wollte also einer das Gesetz der grossen Zahlen bezweifeln oder es gar leugnen, so würde ich ihm sagen: Du verlässt dich darauf, dass dich die Speisen sättigen, das Feuer wärmen wird, du benützt alle Erzeugnisse des Handwerkers und alle Maschinen des Technikers ohne dich darüber zu wundern, dass die Natur die Erwartungen und wissenschaftlichen Theorien der Menschen täglich bestätigt, dann darfst du dich auch nicht wundern, dass es konstanten Durchschnittsziffern bei Massenerscheinungen gibt und nach irgendeiner geheimnisvollen Ursache suchen.“ (Ebd., S. 121f.)

30 Ebd., S. 109.

(1) Eine indeterministische Auffassung von Kausalität und Gesetzmäßigkeit: *Jede* wissenschaftliche Erkenntnis lässt einen Grad an Ungewissheit und Unbestimmtheit zu, den man durch weitere Forschung reduzieren, aber niemals eliminieren kann.³¹

(2) Den Begriff von „Rationalisierung“: Das fortschreitende Reduzieren des Grades an Ungewissheit erfolgt (induktiv) durch die Suche nach Präzision und Gesetzmäßigkeit. Dies nennt Zilsel zum ersten Mal im *Anwendungsproblem* „Rationalisierung“:

Die Welt gleicht also so ziemlich dem Anblick eines mikroskopischen Präparats: Das Präparat wird nie vollständig scharf gesehen, aber wir können alle Undeutlichkeiten, alle Unbestimmtheiten durch fortschreitende Vergrößerung in immer neue Bestimmungen auflösen. Naturgemäss kann diese Auflösung in lauter Bestimmungen nie vollendet werden. Analog steht es mit der Rationalisierung: sie ist ein unendlicher Prozess, die grosse Weltunbekannte, der irrationale Rest lässt sich immer verringern, aber nie beseitigen.³²

Diese „Rationalisierung“ wird von Zilsel als *desideratum*, als Aufgabe, als Ziel positiv besetzt und normativ bestimmt: „Der Philosoph setzt voraus, dass dieses Ziel erstrebenswert ist“, und in diesem Sinne: „Bist du [...] ein Philosoph, so musst du ein Rationalist sein.“³³ Wenn auch das Rationale nicht „gegeben“ ist und nie „gegeben“ sein wird, so ist es aber für Zilsel „aufgegeben“: eine Aufgabe.³⁴

Im nächsten Absatz möchte ich zeigen, wie diese zwei Standpunkte in der Folgezeit ‚aufblühen‘ und jene „Transposition der Philosophie in empirische Forschung“ mit sich bringen, die sich in seiner amerikanischen Schaffensperiode als schon vollzogen zeigt.

2. Von der „Rationalisierung“ zur politisch motivierten „Transposition der Philosophie in empirische Forschung“

Nachdem Zilsel im *Anwendungsproblem* die „Rationalisierung“ als Ideal theorisiert hatte, kommt er in der nächsten Phase seiner Arbeit dazu, sie umzusetzen.

31 Vgl. Zilsels Konzept der „großen Weltenunbekannten“ (ebd., S. 119ff.).

32 Ebd., S. 157. Zur Unendlichkeit des Erkenntnisprozesses bei Zilsel siehe Monika Wulz: Unendliche Rationalisierung und unfertige Gesellschaft, a.a.O.

33 Edgar Zilsel: Das Anwendungsproblem, a.a.O., S. 169. „Rationalist“ ist in diesem Kontext nicht im erkenntnistheoretischen Sinne (als Gegensatz zum Empirismus) gemeint, sondern in einem ethischen (als Gegensatz zum Irrationalismus). Vgl. auch seine Kritik an den „irrationalistischen“ Philosophen wie Nietzsche, Boutroux und Bergson (ebd., S. 145).

34 „Gegeben ist also das Irrationale; das Rationale ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, nur durch einen unendlichen Prozess zu erreichen. Nicht vom Rationalen sollten wir reden, sondern von der Rationalisierung.“ (Ebd., S. 157.)

Man kann im frühen Begriff der „Rationalisierung“ bei Zilsel zwei Aspekte unterscheiden – einen analytischen und einen empiristischen. Einerseits bedeutet „Rationalisierung“ für Zilsel das Schaffen von immer mehr Präzision: „Rationalität ist Präzision“, behauptet er am Ende von *Das Anwendungsproblem*.³⁵ Andererseits besteht die wichtigste Art und Weise, auf die wir beim Erkennen „Bestimmtheit“ und „Präzision“ in der an sich indeterministischen und chaotischen Natur schaffen, in der Identifizierung von Gesetzmäßigkeiten und Kausalverhältnissen.

Nun kann man das zweite Buch Zilsels, *Die Geniereligion* (1918)³⁶, als Umsetzung dieses Programms sehen. In diesem Buch behandelt Zilsel das „moderne Persönlichkeitsideal“ in Form einer historischen, systematischen und psychologischen Untersuchung, die auf eine ‚Entzauberung‘ des zur damaligen Zeit verbreiteten „Genieenthusiasmus“ abzielte.³⁷ Im ersten Teil des Buches zerlegt Zilsel systematisch die „Geniereligion“ in einige „Dogmen“ und analysiert deren logisches Verhältnis zueinander (Rationalisierung als Schaffen von Präzision). Der zweite Teil des Buches ist hauptsächlich einer psychologischen Untersuchung des Zusammenhangs zwischen diesen Dogmen und der menschlichen Erfahrung gewidmet: Zilsel versucht hier zu klären, welchen psychologischen und emotionalen Bedürfnissen die Genieverehrung entgegenkommt (Rationalisierung als Suche nach Gesetzmäßigkeiten). Im dritten Teil des Buches wird die Rationalisierung auf jene „Werterlebnisse“ angewandt, die im Zusammenhang mit der Genieverehrung stehen. Hierbei verlangt Zilsel, dass „verschwommene Wertgefühle, wie Ehrfurcht und Inbrunst“ als präzise Werturteile formuliert werden, die nicht mehr bloß subjektiv sind, sondern einer sachlichen Überprüfung unterzogen werden.³⁸ In diesem Zu-

35 „Als rational haben wir ja nicht den Inhalt irgendwelcher Theorien, sondern lediglich ihre restlose Bestimmtheit, ihre Präzision bezeichnet.“ (Edgar Zilsel: *Das Anwendungsproblem*, a.a.O., S. 168.)

36 Siehe Edgar Zilsel: *Die Geniereligion: ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal*, mit einer historischen Begründung, Frankfurt a.M. 1990.

37 Eine ‚Entzauberung‘ (meine Wortwahl) ergibt sich aus meiner Sicht, „wenn wir erkennen, daß selbst ein so suggestiver Massenglaube wie der an den Genie- und Persönlichkeitswert seine natürlichen Ursachen hat, wie jede andere Tatsache auch, daß er historisch entstanden und noch lange nicht zweihundert Jahre alt ist. Daß Menschen voreilig werten und nicht bloß sachlich betrachten, wollen wir als notwendig und begreiflich erkennen, denn jeder Organismus muß auf die Umwelt reagieren, muß ablehnen und zugreifen und muß gleiche Reaktionen auch anderen Organismen zumuten, wenn er in einer Herde lebt und mit sozialen Instinkten begabt ist. Doch auch diese biologische Wurzel der Werte bleibt eine Tatsache.“ (Edgar Zilsel: *Die Geniereligion*, a.a.O., S. 220.)

38 Vgl. Edgar Zilsel: *Die Geniereligion*, a.a.O., S. 211: „Wir müssen untersuchen, welche Werterlebnisse von vornherein ungeeignet sind, wirklich von allen Menschen erlebt zu werden, müssen alle Wertungen zu Werturteilen rationalisieren, Wertmaßstäbe erarbeiten und jene Wertungen, die dieser Rationalisierung nicht standhalten, durch Reflexion in bloße Neigungen und subjektive Gefühle verwandeln.“ Mit „Rationalisierung“ meint Zilsel also zugleich eine „Objektivierung“: „Wem es um sei-

sammenhang kommt die Rationalisierung als Sachlichkeit, als „Ideal der Sache“ vor.³⁹

Zilsels Pochen auf die „Rationalisierung“ in all ihren vielfältigen Aspekten hatte eine weltanschauliche und politische Seite, die im *Anwendungsproblem* eher latent bleibt,⁴⁰ aber in der *Geniereligion* klar ans Licht kommt. Indem Zilsel mittels des Ideals der Rationalisierung den Geniekult bekämpft, will er jene Geniemetaphysik attackieren, die damals von Vertretern des politisch konservativen Lagers propagiert wurde; er will jene Menschenverehrung bekämpfen, derer Kehrseite aus seiner Sicht die Menschenverachtung ist.⁴¹ Er spricht sogar von den Tränen, „die fließen müssen, weil eine unreine Metaphysik der Persönlichkeit, der Kultur, des Staates, der Nation, des Krieges ihren unklaren Irrtümern nachhängt“⁴². Dieser „unreinen Metaphysik“ setzt er eine Metaphysik der „toleranten Sachlichkeit“ entgegen, „die die Gedanken richtet und nicht die Denker“.⁴³ Der aus einer jüdischen Familie stammende und im antisemitischen Wien Karl Luegers aufgewachsene Zilsel widmet ein ganzes Kapitel seines Buches dem Konzept der Toleranz, um zu behaupten, dass Toleranz nicht aus Verehrung, sondern aus Demut stamme,

ne objektive Werte ernst ist, der muß sich jeden Zweifel an seinen Wertmaßstäben gefallen lassen; hält man ihm Widersprüche und Probleme entgegen, dann muß er Rede stehen und seine Behauptungen mit Gründen belegen können [...]. Der enthusiastische und dogmatische Predigerton des Genieverkünders, der jede Prüfung seines Ideals als Entweihung verketzert, scheint deshalb ganz und gar ungeeignet, über absolute Werte das letzte Wort zu behalten“. (Ebd., S. 209.)

39 Zu Zilsels „Ideal der Sache“ siehe Elisabeth Nemeth: ‚Wir Zuschauer‘ und das ‚Ideal der Sache‘, a.a.O., § 4.

40 Für jemand, der mit dem damaligen historischen und politischen Kontext nicht vertraut ist, muss der polemische Ton, den Zilsel im *Anwendungsproblem* sporadisch und plötzlich anschlägt, verblüffend klingen; wenn er z.B. davon spricht, dass man „das Rationale [...] dem Feinde nicht preisgeben“ soll (Edgar Zilsel: *Das Anwendungsproblem*, a.a.O., S. 152), scheint eine solche Ausdrucksweise im Rahmen einer erkenntnistheoretischen Untersuchung völlig fehl am Platz zu sein. Wenig überraschend ist aber der Ton Zilsels, wenn man sein Buch in den damaligen historischen Kontext einbettet. Dieser war von einem politisch beladenen Kulturkampf zwischen zwei weltanschaulichen Lagern geprägt: dem „spätaufklärerischen“ Lager (in dem sich eine gewisse liberale Tradition aus dem 19. Jahrhundert mit den Sozialdemokraten zusammenfand), das sich an Wissenschaft, Rationalismus und Säkularisierung orientierte, und dem konservativen Lager (in dem christliche, nationalistische und antisemitische Positionen anzutreffen sind), das seine antisemitische Kapitalismuskritik mit einer Aufwertung von religiösen und traditionellen Werten und einer Ablehnung des bloß rationalen und pragmatischen Denkens verband. Zu diesem historischen Kontext siehe z.B. Friedrich Stadler: Vom Positivismus zur „wissenschaftlichen Weltauffassung“, Wien 1982; Deborah R. Coen: Vienna in the Age of Uncertainty, a.a.O.; Malachi H. Hachoen: The Culture of Viennese Science and the Riddle of Austrian Liberalism, in: *Modern Intellectual History* 6 (2009), Nr. 2, S. 369–396.

41 Vgl. Edgar Zilsel: *Die Geniereligion*, a.a.O., S. 216f. Die Dogmatik der Geniereligion, so Zilsel, sieht eine Einteilung der Menschen in zwei Klassen vor (eigentlich drei, wenn man die Genieverehrer als zusätzliche Klasse neben den Genies und der Menge zählt): die Gegenüberstellung von Genie und Menge untersucht Zilsel unter verschiedenen Aspekten insbesondere in Teil I seines Buches.

42 Ebd., S. 213.

43 Ebd., S. 217.

wobei diese mit der Sachlichkeit zusammenhänge, jene hingegen in der Geniereligion implizit sei.⁴⁴ Bemerkenswert ist, dass Zilsel sich durch sein ausgeprägtes Beharren auf Rationalisierung gerade zu einer Haltung bekannte, die den Juden von der antisemitischen Propaganda vorgeworfen wurde, indem sie willkürlich mit anderen negativ behafteten Charakterzügen (Gier, Opportunismus, fehlender Phantasie, Schamlosigkeit) in Verbindung gebracht wurde.⁴⁵

Auch das nächste Buch Zilsels, *Die Entstehung des Geniebegriffes* (1926)⁴⁶, diente der „Rationalisierung“ des Geniebegriffs, diesmal mit einem klaren Schwerpunkt auf deren empiristischen Aspekt: der Suche nach Gesetzmäßigkeiten. Man kann unterschiedliche Strategien identifizieren, mit denen Zilsel in seinem Buch versucht, „die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen des Geniebegriffs kausal zu untersuchen“⁴⁷. Wie in seinem vorigen Buch bedient er sich erstens „psychologischer Methoden“, um Korrelationen zwischen dem Geniebegriff und bestimmten menschlichen Erlebnissen zu finden. In diesem zweiten Buch überwiegen aber soziologische Analysen, mit denen Zilsel versucht, Korrelationen zwischen Genieauffassungen und gesellschaftlichen Zusammenhängen zu finden. Die ganze Fülle des historischen Materials über Genieauffassungen und soziale, wirtschaftliche und demographische Strukturen von der Antike bis zur Renaissance,⁴⁸ die Zilsel in diesem Buch sammelt, soll dem Versuch dienen, „der Erkenntnis näher zu kommen, welche Vorstellungen von überragenden Menschen regelmäßig mit gewissen Zuständen der menschlichen Gesellschaft ver-

44 Vgl. ebd., S. 121. Eine Darstellung des antisemitischen Kontexts, in dem Zilsel aufwuchs und lebte, bietet Johann Dvořák: Wissenschaft als gesellschaftliche Auseinandersetzung und als kollektiver Arbeitsprozess – Edgar Zilsel und sein Werk, in: Rudolf Haller/Friedrich Stadler (Hrsg.): Wien – Berlin – Prag, a.a.O., S. 442–446.

45 Die folgende Passage von Jakob Wassermann (selbst ein Jude) ist exemplarisch: „Es ging ein Zug von Rationalismus durch all diese Juden, der jede innigere Beziehung trübte. Bei den Niedrigen äußerte er sich und wirkte im Niedrigen, Anbetung des Erfolgs und des Reichtums, Vorteils- und Gewinnsucht, Machtgier und gesellschaftlichem Opportunismus; bei den Höheren war es das Unvermögen zur Idee und Intuition. Die Wissenschaft war ein Götze; der Geist war unumschränkter Herr; was sich der Errechnung versagte, war untergeordnete Kategorie; errechnet werden konnte auch das Schicksal, zerfasert die heimlichsten, dunkelsten Gebiete der Seele. Es war überhaupt in ihnen ein Wille und Entschluß zur Entgeheimnisung der Welt, und sie wagten sich darin so weit, daß in vielen Fällen, für mich wenigstens, Schamlosigkeit von Forschertrieb nicht zu unterscheiden war.“ (Jakob Wassermann: *Deutscher und Jude: Reden und Schriften 1904–1933*, hrsg. v. Hilde Spiel, Heidelberg 1984, S. 112.)

46 Siehe Edgar Zilsel: *Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Hildesheim/New York 1972.

47 Ebd., S. 1. Zur Auffassung der Gesetzmäßigkeit, die Zilsel in diesem Werk vertritt, siehe Elisabeth Nemeth: *Edgar Zilsel on Historical Laws*, a.a.O., § IV.

48 Zilsel hatte geplant, seine Untersuchung bis zur Gegenwart zu erstrecken und sein Werk dementsprechend um weitere Bände zu erweitern. (Vgl. ebd., Vorwort) Diesen Plan hat er aber dann offensichtlich aus Gründen aufgegeben, über die man nur spekulieren kann.

knüpft sind. So soll uns die Geschichte des Geniebegriffs dazu dienen, soweit es gelingt, die sozialen *Gesetze* aufzudecken, die seine Entwicklung beherrschen.“⁴⁹

Somit ist Zilsels „Transposition der Philosophie in empirische Forschung“ eigentlich schon gereift – zumindest was das Ziel und die Methode der Arbeit betrifft. Das war wohl auch der Hauptgrund, warum diese Studie Zilsels als Habilitationsschrift im Bereich der Philosophie abgelehnt wurde: Es gab keinen Konsens darüber, dass eine solche Arbeit als philosophisch betrachtet werden kann.⁵⁰ Zilsel verzichtete auf die Möglichkeit, seine Habilitationsschrift so zu überarbeiten, dass diese unumstritten dem Bereich der Philosophie zuordenbar sei. In einem Brief, in dem er Moritz Schlick (der seine Habilitation unterstützt hatte) seine Entscheidung erklärt, spannt Zilsel selbst den Bogen vom *Anwendungsproblem* zur empirischen Forschung: „Anknüpfend an meine philosophischen und physikalischen Arbeiten über Zufalls- und Massenerscheinungen in der unbelebten Natur war mein Interesse in den letzten Jahren vor allem der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf geisteswissenschaftliche Gebiete sowie der Aufdeckung einigermaßen exakter Gesetze des geisteswissenschaftlichen Geschehens zugewendet.“⁵¹ Die „Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf geisteswissenschaftliche Gebiete“ und die „Aufdeckung einigermaßen exakter Gesetze des geisteswissenschaftlichen Geschehens“ stützen sich in dieser Phase der Arbeit Zilsels auf eine Weiterentwicklung sowohl seiner epistemologischen Voraussetzungen als auch seiner politischen Motivation.

Was die politische Motivation betrifft: das Konzept von „exakten Gesetzen des geisteswissenschaftlichen Geschehens“ sowie Zilsels Versuch, verschiedene Genieauffassungen auf verschiedene gesellschaftliche Bedingungen zurückzuführen, stehen in einem klaren Zusammenhang mit einer marxistischen, materialistischen Geschichtsauffassung. Zilsel war schon seit 1918 Mitglied der sozialdemokratischen Partei, und nach seinem gescheiterten Habilitationsversuch intensivierte er sein politisches Engagement: Seit 1917 beruflich als Lehrer tätig, ließ er sich 1923 vom normalen Schuldienst freistellen, um im Rahmen jener Volksbil-

49 Edgar Zilsel: Die Entstehung des Geniebegriffes, a.a.O., S. 2.

50 Zum gescheiterten Habilitationsverfahren Zilsels siehe Johann Dvořák: Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis, a.a.O., S. 20ff.; Friedrich Stadler: Der Wiener Kreis, a.a.O., §12.1.7; Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., § III.2.

51 Zit. n. Johann Dvořák: Edgar Zilsel und die Einheit der Erkenntnis, a.a.O., S. 10. In ähnlicher Weise beschreibt Zilsel seine Arbeit in einem Brief an den Dekan der Philosophischen Fakultät: „Nun habe ich mich, wie aus meinen bisherigen Arbeiten hervorgeht, der Philosophie nicht etwa von literar-geschichtlicher Seite her zufällig genähert, sondern meine natur- und geschichtsphilosophischen Darlegungen an physikalischen und geistgeschichtlichen Tatbeständen zu entwickeln versucht, in der Meinung der Philosophie dadurch besser zu dienen als durch ihre enge Abgrenzung gegen den fruchtbaren Boden der Einzelwissenschaften“. (Zit. n. ebd., S. 12f.)

dung zu arbeiten,⁵² die das Leben des ‚Roten Wiens‘ wesentlich charakterisierte.⁵³ Ab 1929 veröffentlichte Zisl sel sogar vornehmlich Aufsätze in sozialdemokratischen Zeitschriften, insbesondere in *Der Kampf*.⁵⁴ Mit der marxistischen Geschichtsauffassung setzte sich Zisl sel allerdings kritisch auseinander.⁵⁵ Offensichtlich teilte er die Idee, dass auch im Rahmen der Geschichte und der gesellschaftlichen Entwicklungen eine Gesetzmäßigkeit herrscht, und dass man geistige Gebilde wie jenes vom ‚Genie‘ (Überbau) auf bestimmte wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen (Basis) zurückführen kann.⁵⁶ Diese Ideen betrachtete Zisl sel aber nicht als nachgewiesene Tatsachen oder Dogmen, sondern – ähnlich wie die „Rationalisierung“ – als *desideratum*, als Arbeitsprogramm, dessen Wert außer Frage steht, dessen Erfolg aber nicht gesichert ist. So schreibt er in einem Aufsatz für *Der Kampf*: „Gerade weil ich Marxens Geschichtstheorie in ihrer radikalsten Fassung für richtig halte, wehre ich mich gegen ihren Mißbrauch. Sie ist ja noch gar nicht anständig bestätigt und überprüft. Man soll sie endlich an der geschichtlichen Empirie bewähren“⁵⁷. Zisl sels Studien zum Geniebegriff können also auch als Versuch gesehen werden, die marxistische Geschichtsauffassung zu „überprüfen“.⁵⁸ Allerdings hatte Zisl sel eine viel reifere und differenziertere epistemologische Kompetenz entwickelt als der durchschnittliche Sozialdemokrat bzw. Vertreter der materialistischen Geschichtsauffassung.

52 Vgl. Christian M. Götz/Thomas Pankratz: Edgar Zisl sels Wirken im Rahmen der Wiener Volksbildung und Lehrerfortbildung, in: Rudolf Haller/Friedrich Stadler (Hrsg.): Wien – Berlin – Prag, a.a.O., S. 467–473. *Die Entstehung des Geniebegriffes* ist der Volkshochschule gewidmet. (Vgl. Edgar Zisl sel: Die Entstehung des Geniebegriffes, a.a.O., Vorwort.)

53 Vgl. Friedrich Stadler: Vom Positivismus zur „wissenschaftlichen Weltauffassung“, a.a.O., Teil II; Deborah R. Coen: Vienna in the Age of Uncertainty, a.a.O., S. 338f.

54 Von seinen 13 zwischen 1929 und 1933 entstandenen Artikeln sind nur drei in wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht worden (abgesehen von den Rezensionen, die er für *Die Naturwissenschaften* immer noch regelmäßig geschrieben hat): Von den restlichen zehn Veröffentlichungen erschienen neun in der von Friedrich Adler herausgegebenen sozialdemokratischen Monatsschrift *Der Kampf* und eine in der Zeitschrift der sozialdemokratischen Freidenker *Der Atheist*.

55 Siehe insbesondere Edgar Zisl sel: Materialismus und marxistische Geschichtsauffassung, in: *Der Kampf* 24 (1931), S. 68–75 (wiederveröffentlicht in: Edgar Zisl sel: Wissenschaft und Weltanschauung. Aufsätze 1929–1933, hrsg. v. Gerald Mozetič, Wien/Köln/Weimar 1992, S. 77–87); Edgar Zisl sel: Partei, Marxismus, Materialismus, Neukantismus, in: *Der Kampf* 24 (1931), S. 213–220 (wiederveröffentlicht in: Edgar Zisl sel: Wissenschaft und Weltanschauung, a.a.O., S. 88–98).

56 Siehe Edgar Zisl sel: Philosophische Bemerkungen, in: *Der Kampf* 22 (1929), S. 178–186 (wiederveröffentlicht in: Edgar Zisl sel: Wissenschaft und Weltanschauung, a.a.O., S. 31–44).

57 Edgar Zisl sel: Partei, Marxismus, Materialismus, Neukantismus, a.a.O., S. 214. Eine sehr informierte und reflektierte Darstellung des Zusammenhangs zwischen den epistemologischen Überlegungen und Überzeugungen Zisl sels und seinem Engagement als Sozialdemokrat bietet der schon erwähnte Aufsatz von Monika Wulz: Unendliche Rationalisierung und unfertige Gesellschaft, a.a.O.

58 Die Ergebnisse dieses Versuchs sieht Nicholas Jardine durchaus kritisch: „[T]he few, and admittedly provisional, examples Zisl sel gives of such laws are extraordinarily bland and lacking in explanatory power.“ (Nicholas Jardine: Essay Review: Zisl sel’s Dilemma (Besprechung von: Edgar Zisl sel: The Social Origins of Modern Science), in: *Annals of Science* 60 (2003), S. 85–94, hier: S. 92).

Parallel zu seinen Studien über den Geniebegriff und zu seinem politischen Engagement entwickelte Zisel nämlich in den 1920er und frühen 1930er Jahren jene indeterministische Epistemologie weiter, die er im *Anwendungsproblem* entworfen hatte.⁵⁹ Dem von vielen Sozialdemokraten und Freidenkern propagierten naiven materialistischen und mechanistischen Weltbild setzte Zisel eine durchdachte, von Ernst Mach inspirierte Auffassung der Wissenschaftlichkeit und der Gesetzmäßigkeit entgegen: Aus dieser Perspektive ist die Suche nach Naturgesetzen weniger eine Suche nach Mechanismen sondern nach Funktionen bzw. Abhängigkeiten zwischen Rechnungsgrößen, die nach Prinzipien der Einfachheit (Ökonomie) und der biologischen Nützlichkeit erfolgt.⁶⁰ Solche Funktionen entsprechen nicht unbedingt der üblichen Kausalitätsauffassung, weil sie z.B. die zeitliche Asymmetrie zwischen ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ nicht immer wiedergeben bzw. diese Unterscheidung nicht rechtfertigen.⁶¹ Dazu kommt, dass es nicht immer möglich ist, objektiv und eindeutig zwischen abhängigen und unabhängigen Variablen zu unterscheiden⁶² – was natürlich schwerwiegende Folgen mit Bezug auf das marxistische Konzept einer Abhängigkeit des „Überbaus“ von der „Basis“ hat.⁶³ Auch vom „zweitausend Jahre alte[n] fatalistische[n] Mißverständnis des Determinismus“⁶⁴ seiner marxistischen Genossen distanzierte sich Zisel explizit – ausgehend von jener statistischen und probabilistischen Auffassung der Gesetzmäßigkeit, die er schon im *Anwendungsproblem* ausführlich formuliert hatte.⁶⁵

59 Vgl. Edgar Zisel: Versuch einer neuen Grundlegung der statistischen Mechanik, a.a.O.; Edgar Zisel: Über die Asymmetrie der Kausalität und die Einsinnigkeit der Zeit, a.a.O.; Edgar Zisel: Naturphilosophie, in: Franz Schnaß (Hrsg.): Einführung in die Philosophie, Osterwieck/Harz 1928; Edgar Zisel: Beiträge zu: „Diskussion über Wahrscheinlichkeit“, a.a.O.

60 Vgl. Edgar Zisel: Über die Asymmetrie der Kausalität und die Einsinnigkeit der Zeit, a.a.O., S. 280: „Bekanntlich war es Ernst Mach, der besonders nachdrücklich die Kausalvorstellung des Alltags für die Wissenschaft abgelehnt hat. Seit seinem Wirken wissen wir, daß Naturgesetze suchen soviel heißt, wie *Funktionen* ausfindig machen, die Zustände, Vorgänge, Naturbeziehungen miteinander verknüpfen.“ Und auf S. 281: „Wenn wir im Alltag [...] mit der asymmetrischen Kausalität operieren, so hat dies zunächst praktisch-biologische Gründe. Unsere Erkenntnis steht ja im Dienste unserer Reaktionen auf die Umwelt“. Was die Kritik eines naiven materialistischen und mechanistischen Weltbilds angeht, siehe z.B. Edgar Zisel: Das mechanistische Weltbild und seine Überwindung, in: Der Atheist 9 (1932), S. 129–131.

61 Vgl. Edgar Zisel: Über die Asymmetrie der Kausalität und die Einsinnigkeit der Zeit, a.a.O., § 1.

62 Vgl. ebd., § 3.

63 „Wenn historische Gesetze bestehen, könnten es selbstverständlich nur Makrogesetze sein. Nun dreht sich z.B. der ganze Streit um die ‚materialistische‘ Geschichtsauffassung um die Frage, ob die wirtschaftlichen oder die mit ihnen verflochtenen kulturellen, religiösen, künstlerischen Gebilde abhängig oder unabhängig variabel sind. In Makrogesetzen aber ist es alles weniger als selbstverständlich, daß abhängige gegen unabhängige Variablen überhaupt sich immer scheiden lassen.“ (Ebd., S. 286.)

64 Edgar Zisel: Philosophische Bemerkungen, a.a.O., S. 185.

65 An der Kritik seitens Georg Lukács im Rahmen seiner Besprechung von *Die Entstehung des Geniebegriffes* kann man die Distanz gut merken, die Zisel in dieser Hinsicht von anderen Marxisten trennte: Lukács bezeichnet Zisels angebliche Identifizierung von Gesetzmäßigkeiten als „bloße Verallge-

Somit vertrat Zilsel aber eine Auffassung der Gesetzmäßigkeit, die dem marxistischen Ziel der Identifizierung von Gesetzen im historischen und gesellschaftlichen Bereich noch dienlicher war. Wenn die Kriterien für die Gesetzmäßigkeit geschwächt werden (Verzicht auf Mechanismus, Determinismus, strenge Kausalität usw.), können Gesetze nämlich leichter vermutet oder gefunden werden – auch außerhalb des naturwissenschaftlichen Bereichs.

Auf die Schwächung des Gesetzesbegriffs bzw. auf seine indeterministische Auffassung der Gesetzmäßigkeit stützt Zilsel seine Ablehnung der Idee eines *prinzipiellen* Unterschieds zwischen Natur- und Sozialwissenschaften.⁶⁶ Die Methode, die er für die Geistes- und Sozialwissenschaften umreißt und selbst in seiner Forschung zum Geniebegriff anzuwenden versucht, unterscheidet sich aus seiner Sicht nicht prinzipiell von denen der Naturwissenschaften: Wie die Astronomen sollen laut Zilsel auch die Sozialwissenschaftler „arbeitsteilig und nach planvollen Gesichtspunkten“ so viele Daten wie möglich sammeln, „katalogisieren“ und „statistisch verarbeiten“.⁶⁷ Wie die Astronomen können Sozialwissenschaftler zwar keine richtigen Experimente gestalten, diese Schwierigkeit jedoch durch vergleichende Analysen von Daten kompensieren.⁶⁸ Auch zwischen Physik und Geschichtsschreibung lassen sich Analogien feststellen: Wenn der Historiker ein „riesenhafter Methusalem“ wäre, der die ganzen historischen und gesellschaftlichen Ereignisse z.B. der italienischen Renaissance „in Eins zusammenschauen könnte“, würde er genau so leicht wie der Physiker (statistische) Gesetze identifizieren können – der Unterschied sei bloß einer der Größenord-

nerungen empirischer Tatsachenbeobachtungen, also, ihrer logischen Struktur nach, gar keine Gesetze. Denn sie zeigen bloß gewisse Strukturzusammenhänge zwischen Tatsachenkomplexen auf, ohne die bewegende Kräfte aufzuweisen, die diese Veränderungen *mit Notwendigkeit* hervorbringen“ (Zit. n. Heinz Maus: Vorwort, in: Edgar Zilsel: Die Entstehung des Geniebegriffes. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus, Hildesheim/New York 1972, S. v–vii, hier: S. vi–vii. Hervorhebung d. Verf.)

66 Die Art und Weise, wie Zilsel sich auf eine nicht-deterministische, statistische Auffassung der Gesetzmäßigkeit beruft, um für eine einheitliche Auffassung der Wissenschaften zu plädieren, bezeugt seine Nähe zum ‚linken Flügel‘ des Wiener Kreises, insbesondere zu Neurath und Frank, die in ihren Schriften ähnliche Argumentationslinien in dieser Hinsicht verfolgen. Die Ablehnung jedes prinzipiellen Unterschieds zwischen Sozial- und Naturwissenschaften bildete ein Hauptziel des ab den frühen 1930er Jahren vor allem vom ‚linken Flügel‘ des Wiener Kreises verfolgten Programms der ‚Einheitswissenschaft‘. Zum Programm der ‚Einheitswissenschaft‘ siehe Joachim Schulte/Brian McGuinness (Hrsg.): Einheitswissenschaft, Frankfurt a.M. 1992; Nancy Cartwright/Jordi Cat/Lola Fleck u.a.: Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics, Cambridge 1996, Teil 3; Elisabeth Nemeth/Nicolas Roudet (Hrsg.): Paris – Wien. Enzyklopädien im Vergleich, Wien/New York 2005.

67 Vgl. Edgar Zilsel: Die Entstehung des Geniebegriffes, a.a.O., S. 321f.

68 „Es wäre doch verwunderlich wenn ein solcher Vergleich italienischer und ägyptischer und chinesischer und neupersischer Renaissancebewegungen gar keine Gesetze würde erkennen lassen“ (Ebd., S. 323.)

nung des Forschungsobjekts.⁶⁹ So könne auch das „Geistesleben der Gesellschaften“ aufgrund statistischer Gesetze „wie das Wetter“ „prognostiziert werden“: nicht mit absoluter Sicherheit, aber trotzdem wissenschaftlich.⁷⁰

3. Die Spitze des Eisbergs: Zilsels Arbeit im amerikanischen Exil (1939–1945)

Kurz nach seiner Ankunft in New York 1939 suchte Zisel Unterstützung seitens des von Max Horkheimer geleiteten Instituts für Sozialforschung und fand sie in gewisser Weise auch – zumindest bis 1941: Dank der Empfehlungen des Instituts konnte Zisel von 1939 bis 1941 von verschiedenen Hilfsorganisationen Fördermittel für seine Forschung bekommen und – über diese Finanzierung hinaus – auch am Institut arbeiten.⁷¹ Es gab somit zu diesem Zeitpunkt wohl eine Kooperation zwischen dem engagierten Vertreter der „Rationalisierung“ und dem späteren Mitverfasser der *Dialektik der Aufklärung* (1944), in der der Vernunftbegriff der Aufklärung einer radikalen – und ebenfalls politisch engagierten – Kritik unterzogen wird.⁷²

Wie bereits erwähnt, kam Zisel mit zwei Forschungsprojekten in die USA: dem einen über „Natural and Historical Laws“, dem anderen über „the Social Roots of Science“, das in die ‚Zisel-These‘ münden sollte. Wie Raven und Krohn überzeugend darstellen, besteht die Verbindung zwischen beiden Projekten darin, „that the project ‚on the social origins of modern science‘ is the

69 „[I]n der Gastheorie [...] hat der Forscher nach Gesetzen verhältnismäßig leichtes Spiel, denn er ist nicht von der Größenordnung einer Einzelmolekel und übersieht deshalb auf einen Blick die Massenerscheinung. Wie herrlich leicht hätte es nicht ein riesenhafter Methusalem von der Größenordnung der italienischen Renaissance, gesetzliche Erklärungen zu finden, wenn er das Anschwellen der Städte und den Literatenzank, die Bücherflut und die Bevölkerungsbewegung, die religiösen Strömungen und die Handelsflotten, die Betriebe und die Bilder und Bauten, die Preisbewegung und die Ideen in Eins zusammenschauen könnte!“ (Ebd., S. 321.)

70 „Die hochkapitalistische Großstadt ballt Millionen Menschen auf engem Raum zusammen und macht es dadurch leichter als zuvor, wimmelnde Individuen zu gesetzmäßig flutenden Massen einheitlich zusammenzuschauen; der organisierte Kapitalismus betreibt planmäßig Statistik der Gütererzeugung, Statistik des Handelns, Statistik der Bevölkerungsbewegung; er bemüht sich heute, wirtschaftliche Konjunkturen ebenso zu erforschen und zu prognostizieren wie das Wetter. Würde man da nicht erwarten, daß unsere Wissenschaft auch das Geistesleben der Gesellschaften statistisch-gesetzlich zu erforschen sucht, daß unsere Philosophie mit Feuereifer daran arbeitet, die Geisteswissenschaften [...] endlich mit der Naturwissenschaft zu einer Gesamtheorie zu verschweißen?“ (Edgar Zisel: Soziologische Bemerkungen zur Philosophie der Gegenwart, in: Der Kampf 23 (1930), S. 410–424, hier: S. 411.)

71 Vgl. Hans-Joachim Dahms: Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule, a.a.O., S. 476f.; Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zisel: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., S. xxii.

72 Siehe Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947.

case study for the project ‚on the concept of law‘.⁷³ Hier kann man eine allgemeine, formale Kontinuität mit seiner ‚Wiener Arbeit‘ sehen: Zislis arbeitete typischerweise auf zwei Schienen, einer epistemologischen und einer empirischen. Auf der epistemologischen Schiene erarbeitete Zislis seine Überzeugungen über die Ähnlichkeit der wissenschaftlichen Methoden der Naturwissenschaften und der sozialen und historischen Wissenschaften, über die (nicht-deterministische) Natur der Gesetzmäßigkeit, über den gesetzmäßigen Charakter historischer und sozialer Phänomene, über die induktive Identifizierung von Gesetzen usw. Auf der empirischen Schiene suchte er eine Bestätigung für seine epistemologischen Überzeugungen, indem er sein epistemologisches Instrumentarium anzuwenden versuchte. So kann man auch mit Bezug auf die Wiener Jahre die Studien Zislis zum Geniebegriff als ‚case study‘ für seine parallel laufenden epistemologischen Untersuchungen sehen.

Was diese letzten betrifft, zeigt die amerikanische Schaffensperiode Zislis eine deutliche Kontinuität zu seinen deutschsprachigen Arbeiten. Zislis plante in seinem amerikanischen Exil ein Buch mit dem Titel *Origins and Transformation of the Concept of Natural Law*, dessen Konzept dem schon erläuterten Standpunkt Zislis in den Wiener Jahren perfekt entspricht: Ziel des Buches sei es,

[t]o clarify the claim that there are ‚laws‘ in history and sociology through an analysis of the concept of a law of nature with examples taken from modern science. It shall at the same time be shown that there isn’t any fundamental difference between history and sociology on the one hand, and science on the other, which would make the search for laws in history and sociology completely hopeless.⁷⁴

Auch im *outline* des geplanten Buches⁷⁵ finden wir jene epistemologischen Themen wieder, die Zislis – wie wir gesehen haben – schon in seiner deutschsprachigen Arbeit behandelt hatte, und die schon damals einen Leitfaden für den Vergleich zwischen Naturgesetzen und historisch-soziologischen Gesetzen boten: den indeterministischen und statistischen Charakter der Gesetze, den Unterschied zwischen Mikro- und Makrogesetzen, die zeitliche Dimension der Gesetze usw. Diese Themen werden auch im wichtigsten veröffentlichten Aufsatz

73 Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zislis: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., S. xlix.

74 Zit. n. ebd., S. xxxvi.

75 Wiedergegeben in Edgar Zislis: *The Origins of Modern Science*, a.a.O., S. 233f. Der Titel von diesem *outline* – *Laws of nature and historical laws* – entspricht seltsamerweise nicht dem Titel des geplanten Buchs, wie von Diederick und Raven angegeben. (Vgl. Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zislis: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., S. xxxvi.)

über den Gesetzesbegriff, *Physics and the Problem of Historico-Sociological Laws*, behandelt, um die Thesen zu untermauern, denen zufolge (1) historische Gesetze möglich bleiben, auch wenn sie den physikalischen Gesetzen nicht vollkommen gleichen können, und (2) kein prinzipieller Unterschied zwischen Geschichtsschreibung und Naturwissenschaften besteht.⁷⁶ In diesen Sinne setzt Zilsel auch seine Polemik gegen jede philosophische Strömung oder Schule fort, die für einen solchen prinzipiellen Unterschied plädiert, oder die an akausalen Untersuchungsmethoden in der Wissenschaft hängt.⁷⁷ Auf diese alte Polemik gegen jede Form des akausalen oder irrationalistischen Denkens⁷⁸ kann man auch die kritische Auseinandersetzung Zilsels mit der Phänomenologie zurückführen, der zwei amerikanische Aufsätze gewidmet sind,⁷⁹ sowie seine (erneute) Ablehnung einiger damaligen populärwissenschaftlichen ‚Folgerungen‘ aus der Entwicklung der Quantenmechanik (z.B. der Rede einer „Krise der Kausalität“).⁸⁰

Im Gegensatz zu der epistemologischen Schiene ist die empirische Schiene, d.h. die amerikanische ‚case-study‘, relativ neu. Zur Frage nach dem Ursprung der neuzeitlichen Wissenschaft gibt es in den Wiener Jahren keine eigenständige wissenschaftliche Publikation Zilsels. Aus den Forschungsergebnissen von Dahms und Raven/Krohn geht hervor, dass Zilsel bereits um 1930 angefangen hatte, an diesen Inhalten zu arbeiten, allerdings findet man Hinweise darauf nur in Aufsätzen für die sozialdemokratische Zeitschrift *Der Kampf* und in den Titeln

76 Edgar Zilsel: *Physics and the Problem of Historico-Sociological Laws*, in: *Philosophy of Science* 8 (1941), Nr. 4, S. 567–579. „[L]ack of perfect analogies neither speaks against the possibility of historical laws nor does it form a basic difference between history and the natural sciences“. (Ebd., S. 576.)

77 Vgl. ebd., S. 577f.

78 Zilsels Verteidigung des rationalen und kausalen Denkens als Ideal der „Rationalisierung“ wurde in den vorigen Absätzen schon ausführlich dargestellt. Eine ‚kompakte‘ Version der Polemik Zilsels gegen jede Form des akausalen Denkens vor dem Hintergrund seines politischen Engagements findet man in Edgar Zilsel: *Soziologische Bemerkungen zur Philosophie der Gegenwart*, a.a.O., insbesondere S. 413–421.

79 Siehe Edgar Zilsel: *Phenomenology and natural science* (veröffentlicht 1941 in *Philosophy of Science*), und Edgar Zilsel: *Concerning Phenomenology and Natural Science* (veröffentlicht 1941/1942 in *Philosophy and Phenomenological Research*), beide enthalten in Edgar Zilsel: *The Social Origins of Modern Science*, a.a.O., S. 209–213 u. 214f. Im ersten Aufsatz liest man im Zusammenhang mit einer Kritik an der Anwendung der Phänomenologie in den Naturwissenschaften: „The rise of phenomenological ontology can be understood historically most adequately if it is viewed in connection with the remarkable anticausal rebellion in the philosophy of the last fifty years.“ (Ebd., S. 212.)

80 Aus dem *outline* des von Zilsel geplanten Buchs zum Gesetzesbegriff geht hervor, dass er ein Kapitel der Quantenphysik widmen wollte, in dem er die populärwissenschaftlichen Ideen einer „Krise der Kausalität“ und einer „Rettung“ des freien Willens durch das Ende des Determinismus ablehnen wollte. (Vgl. Edgar Zilsel: *The Social Origins of Modern Science*, a.a.O., S. 234.) Auch in diesem Fall ist das Thema nicht neu, denn Zilsel hatte schon 1935 einen Aufsatz gegen *P. Jordans Versuch, den Vitalismus quantenmechanisch zu retten* geschrieben. Siehe Edgar Zilsel: *P. Jordans Versuch, den Vitalismus quantenmechanisch zu retten*, in: *Erkenntnis* 5 (1935), S. 56–65.

von populärwissenschaftlichen Vorträgen.⁸¹ Zilsel muss in den Wiener Jahren schon angefangen haben, Forschungsmaterial zum Thema der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft zu sammeln, allerdings scheint das Projekt zu diesem Thema, so wie er es im amerikanischen Exil präsentiert und verfolgt, derart breit angelegt, dass auch seine in den USA publizierten Arbeiten ziemlich wenig davon abdecken.⁸² Sein Vorhaben, präsentiert in der Form eines Buchprojekts, ging weit über die ‚Zilsel-These‘ hinaus. Diese wurde hauptsächlich durch den Aufsatz *The Sociological Roots of Science*⁸³ bekannt, der nicht als Teil des Buches geplant war, sondern die Hauptthesen des Buches zusammenfasste.⁸⁴

Über die zwei Schienen hinaus gibt es einen weiteren Aspekt, der einen erheblichen Bruch im amerikanischen Exil erkennen lässt: Der politische Hintergrund und die politischen Beweggründe der wissenschaftlichen Arbeit Zilsels werden nicht mehr thematisiert. Wie ich versucht habe zu zeigen, war erstens die epistemologische Arbeit Zilsels in den Wiener Jahren politisch motiviert und politisch gefärbt: Seine Bemühungen um „Rationalisierung“ und kausales Denken bzw. empirisches Forschen sind vor dem damaligen politischen Hintergrund als politisches Engagement zu verstehen – und dies wird von Zilsel auch immer wieder explizit thematisiert. Seine Überzeugungen bezüglich der Gesetzmäßigkeit historischer und gesellschaftlicher Phänomene waren in der marxistischen Tradition eingebettet und standen im Kontext einer Auseinandersetzung mit sozialdemokratischen (Zeit-)Genossen. Dasselbe gilt, zweitens, für die ‚case-studies‘, die als Produkt der rationalisierenden Einstellung Zilsels gesehen werden können und auf eine Bestätigung der marxistischen epistemologischen Annahmen abzielten. Mit Bezug auf die ‚amerikanische‘ Fallstudie über die Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft ist es bezeichnend, dass die einzigen Spuren der Arbeit Zilsels an dieser Frage in den Wiener Jahren in einer sozialdemokratischen Zeitschrift zu finden sind (sowie in der gesellschaftspolitisch motivierten Programmschrift des Wiener Kreises von 1929).⁸⁵ Dahms hat sehr gut rekonstruieren können, wie in den Wiener Jahren das Interesse Zilsels für die

81 Hans-Joachim Dahms: Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule, a.a.O., insbesondere S. 477–484; Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., insbesondere S. xxvii.

82 Siehe den Vergleich zwischen dem Inhaltsverzeichnis des geplanten Buchs und den tatsächlich publizierten Aufsätzen in: Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., S. xxix–xxxv.

83 Edgar Zilsel: *The Sociological Roots of Science*, in: *The American Journal of Sociology* (1942), Nr. 47, S. 544–562.

84 Vgl. ebd., S. xxxiii.

85 Vgl. Hans-Joachim Dahms: Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule, a.a.O., S. 479f.

Frage nach dem Ursprung der modernen Wissenschaft im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der marxistischen Tradition und im Dialog mit anderen wissenschaftlich versierten Marxisten oder Sozialdemokraten entstanden und gereift war.⁸⁶ Es ist höchst wahrscheinlich, dass dasselbe politische Motiv auch hinter der Fortsetzung des Projekts in den USA stand. Dahms erklärt diesbezüglich sehr treffend die für Zilsel typische Verflechtung zwischen wissenschaftlicher Arbeit und politischem Engagement:

Daß Zilsel sein Projekt dann mit ungeheurer Zähigkeit bis zum Ende seines Lebens – auch unter ungünstigsten Umständen – weiterverfolgt hat, hat m.E. Ursachen, die ebenfalls in die Zeit der frühen 30er Jahre verweisen und gleichzeitig beleuchten, welch starke politische und auch emotionale Bedeutung das Thema für Zilsel hatte. In positiver Hinsicht hat er sich nämlich vom Vordringen naturwissenschaftlich orientierten Denkens in die traditionellen Besitzstände der Geisteswissenschaften neue Impulse für den gesellschaftlichen Fortschritt erhofft.⁸⁷

Auch wenn der marxistische Hintergrund der epistemologischen Annahmen und der Arbeitsweise Zilsels vermutlich nicht ganz verborgen blieb,⁸⁸ thematisiert er seine politischen und weltanschaulichen Motive in den amerikanischen Publikationen nicht mehr explizit. Zilsel wurde in Wien ab 1934 sowohl aus politischen Gründen (als im ‚Roten Wien‘ engagierter Sozialdemokrat) als auch aus ‚rassischen‘ Gründen zunächst verfolgt und letztlich ins Exil gezwungen: Weder das eine noch das andere erwähnt Zilsel im Lebenslauf, mit dem er in den USA das Institut Horkheimers aufsucht.⁸⁹ Die Entpolitisierung der europäischen Wissenschaftsphilosophie in den USA ist inzwischen ein gut erforschtes Thema,⁹⁰ und es ist naheliegend, dass sich Zilsel in den USA nicht unbedingt als Marxist und

86 Vgl. ebd., insbesondere den Hinweis auf die Arbeitsgemeinschaft mit Otto Bauer und Otto Neurath (S. 479ff.) sowie die Deutung der ‚Zilsel-These‘ als Stellungnahme in einer Kontroverse zwischen Franz Borkenau und Henryk Grossman, die sich am Frankfurter Institut Horkheimers abspielte und die in der sozialdemokratischen Zeitschrift *Der Kampf* (nach Dahms das „Leib- und Magenblatt“ Zilsels) besprochen wurde.

87 Ebd., S. 482.

88 Vgl. Nicholas Jardine: Essay Review: Zilsel's Dilemma, a.a.O., S. 85f.: „The bulk of the pre-WWII sociology of science was ‚Continental‘ [...] Much of it was Marxist, or at least informed by Marxist concerns and categories, and hence apt to be viewed with suspicion in the Cold War era.“

89 Vgl. Hans-Joachim Dahms: Edgar Zilsels Projekt „The Social Roots of Science“ und seine Beziehungen zur Frankfurter Schule, a.a.O., S. 475.

90 Siehe George A. Reisch: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge 2005. Auch wenn Reisch seinen Schwerpunkt zeitlich auf die Jahre des Kalten Krieges und der McCarthy-Ära setzt, behandelt sein Buch ziemlich ausführlich auch die späten 1930er und die frühen 1940er Jahre. Allerdings vernachlässigt Reisch leider bewusst Edgar Zilsel: „This book is selective. Some figures in the history of American philosophy of science, such as Edgar Zilsel, Victor Kraft, Egon Brunshwik, and Carl Hempel are barely (or only just now) mentioned.“ (Ebd., S. xiii.)

Sozialdemokrat präsentieren wollte. Mit Sicherheit bedeutete das Wegfallen einer so wichtigen Dimension seines Handelns und Denkens einen erheblichen Bruch im Vergleich zu den Wiener Jahren. Wie schon erwähnt, hatte Zilsel seit Ende der 1920er Jahre und bis zu seinem Exil vornehmlich in politischen Zeitschriften publiziert und diese *intellectual community* war auf einmal weg. Ob diese Isolation oder zumindest eine Desillusionierung mit Bezug auf seine gesellschaftlichen und politischen Ideale zum depressiven Zustand Zilsels am Ende seines Lebens beigetragen haben: darüber kann man nur spekulieren.

In der Nacht zwischen dem 11. und dem 12. März 1944 ging Zilsel nicht nach Hause, sondern er blieb in seinem Büro im Mills College, in dem er seit nicht mal einem Jahr einen Job als Physiklehrer gefunden hatte. Er schrieb zwei Abschiedsbriefe: einen an seinen Sohn Paul, den anderen an den Direktor des Colleges. Er legte einen Zettel auf seinen Schreibtisch mit einer Entschuldigung für die Umstände und mit der Bitte, Lärm und Aufregung zu vermeiden und jeglichen Versuch zu unterlassen, ihn zurück ins Leben zu zwingen. Beigelegt waren 10 Dollar als Entschädigung für den Schock des Hausmeisters, falls er seine Leiche finden sollte. Er formte dann aus seiner Jacke ein Kopfkissen, er schluckte genug Schlaftabletten, er legte sich auf den Boden hin und er wartete – mit den Händen in den Hosentaschen.⁹¹

91 Zu den letzten Jahren Zilsels und seinem Suizid, der viele unerwartet traf, siehe Diederick Raven/Wolfgang Krohn: Introduction: Edgar Zilsel: His Life and Work (1891–1944), a.a.O., S. xxiv–xxvi u. liii, Fn. 116; Paul Zilsel: Über Edgar Zilsel, a.a.O.

MATTHIAS NEUBER

Changing Places

Herbert Feigl über The Wiener Kreis in America

Herbert Feigls Emigration in die Vereinigten Staaten im Jahre 1930 trug maßgeblich dazu bei, dass der ‚logische Positivismus‘ des Wiener Kreises auf internationale Resonanz und Anerkennung stieß. Feigls gemeinsam mit Albert E. Blumberg 1931 im *Journal of Philosophy* veröffentlichter Beitrag *Logical Positivism – A New Movement in European Philosophy* stellte in diesem Zusammenhang eine Art Initialzündung dar.¹ Feigls während der folgenden Jahrzehnte publizierte Schriften avancierten, insbesondere was das Realismus- und das Leib-Seele-Problem anbelangt, zu Klassikern der neueren analytischen Philosophie. Doch noch mehr als dies: Mit der Gründung des Minnesota Center for Philosophy of Science im Jahre 1953 schuf Feigl eine der wesentlichen institutionellen Rahmenbedingungen für die Entfaltung der Wissenschaftsphilosophie im US-amerikanischen Kontext. Darüber hinaus trat er mit der Etablierung solch renommierter Fachorgane wie *Philosophical Studies* und *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* hervor. Kurz, Feigls Rolle im Setting der „Vertriebenen Vernunft“ (Friedrich Stadler) ist als Glücksfall für den Entwicklungsgang philosophischen Denkens in den Vereinigten Staaten vor allem während der unmittelbaren Nachkriegszeit zu werten.

Doch was waren die Hintergründe dieser zeit- und ideengeschichtlichen Konstellation? Und wohin führte schließlich Feigls Weg? Dies sind die Fragen, denen ich mich im Folgenden widmen möchte. Dabei werde ich so vorgehen, dass ich zunächst darlege, wie sich die philosophische Situation für Feigl während seiner Zeit in Wien darstellte (Abschnitt 1). Anschließend werde ich die als wesentlich zu betrachtenden Zusammenhänge der Feigl’schen Zeit im US-amerikanischen Exil rekonstruieren (Abschnitt 2). In einem letzten Schritt werde ich kurz auf bestimmte Episoden im Zusammenhang mit Feigls wiederholten Aufenthalten während der Nachkriegszeit in Österreich eingehen (Abschnitt 3). Worauf es mir bei all dem hauptsächlich ankommt, ist, dass ersichtlich wird, dass

1 Siehe Albert E. Blumberg/Herbert Feigl: *Logical Positivism: A New Movement in European Philosophy*, in: *Journal of Philosophy* 28 (1931), S. 281–296.

Herbert Feigl – gerade auch in Anbetracht unserer *gegenwärtigen* zeithistorischen Lage – als eine zentrale Instanz im Kontext der Vermittlung zwischen ‚analytischer‘ und ‚kontinentaler‘ Tradition in der Philosophie des 20. Jahrhunderts anzusehen ist.²

1. Feigl im und zum Wiener Kreis

Wie hinlänglich bekannt ist, zählt Feigl neben Friedrich Waismann und seinem Doktorvater Moritz Schlick zu den Gründern des auch als ‚Schlick-Zirkel‘ bezeichneten Wiener Kreises. Feigl selbst schildert das Entstehungsszenario dieser philosophiehistorisch überaus wirkungsmächtigen Gruppierung wie folgt:

My dissertation was written during the first two years of the activities of the Vienna Circle. My friend and mentor, Friedrich Waismann (ca. six years my mentor) and I had – I believe in 1923 or 1924 – suggested to Schlick the formation of an evening discussion group. Philosophically interested mathematicians and scientists, together with mathematically and scientifically trained philosophers, were to discuss issues in the logical and epistemological foundations of mathematics, physics, and occasionally also of biology, psychology and the social sciences. The subsequent development is by now an important and well-known chapter in the history of recent philosophy. Along with other (‘advanced’) students I enjoyed the great privilege of being a member of the Vienna Circle from the time of its inception in 1924 up to the time of my emigration in 1930.³

Es ist nun interessant zu sehen, dass Feigl, ehe er nach Wien kam, unter dem Einfluss verschiedener philosophischer, sich allesamt am Entwicklungsgang der Einzelwissenschaften ausrichtender Strömungen stand. Eine besonders wichtige Rolle spielte dabei der sogenannte kritische Realismus, den auch Schlick noch in seiner 1918 in erster Auflage erschienenen *Allgemeinen Erkenntnislehre* vertreten hatte.⁴ Feigl schreibt:

2 Die in meinen Augen diesbezüglich nach wie vor verbindliche Gesamtdiagnose liefern die ausgesprochen erhellenden Ausführungen in Michael Friedman: *A Parting of the Ways: Cassirer, Carnap, and Heidegger*, Chicago 2000.

3 Herbert Feigl: *No pot of Message*, in: Ders.: *Inquiries and Provocations: Selected Writings 1927–1974*, hrsg. v. Robert S. Cohen, Dordrecht/Boston/London 1981, S. 1–20, hier: S. 7.

4 Siehe in diesem Zusammenhang auch Matthias Neuber: *Schlick und die ‚Wende der Philosophie‘ – Vom kritischen Realismus zum logischen Empirismus (und wieder zurück?)*, in: Ders. (Hrsg.): *Husserl, Cassirer, Schlick – ‚Wissenschaftliche Philosophie‘ im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*, Cham 2016, S. 209–237, sowie Matthias Neuber: *Der Realismus im logischen Empirismus. Eine Studie zur Geschichte der Wissenschaftsphilosophie*, Cham 2017, Kapitel 2.

[M]y original position, long before I decided to study at the University of Vienna, had been close to a critical realism which I first formulated for myself in a rather unsophisticated manner when during my adolescence I was deeply impressed with the achievements of astronomy, chemistry, and theoretical physics. I began reading the positivists, but also the Neo-Kantian Alois Riehl, the German critical realists Külpe, Becher, and Freytag during my last year in secondary school; and finally on the suggestion of a distant relative, a prominent professor of medicine [...], I read two books by Schlick which had been highly recommended to him by no less a person than his old friend Albert Einstein. Schlick's *Allgemeine Erkenntnislehre* [...] struck me like a thunderbolt. In the beautifully lucid and magnificently penetrating book Schlick argued essentially for a critical empirical realism, presenting trenchant objections to what he called the philosophies of immanence – that is, mainly the positions of Mach, Avenarius, and the early Russell. This, together with his views on the analytic nature of mathematical truth, his empiricist critique of Kant and the Neo-Kantians, and his profound understanding of modern science motivated me to become his student at the University of Vienna in 1922. But I was acutely distressed to witness Schlick's conversion to positivism in the late twenties. This conversion was largely due to the influence of Carnap and Wittgenstein.⁵

Feigl 1927 eingereichte und von Schlick betreute Dissertation *Zufall und Gesetz* trug noch deutliche Züge der kritisch-realistischen Programmatik. Doch Schlick selbst hatte, wie Feigl zutreffend schildert, mittlerweile eine ‚Konversion‘ vollzogen. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein auf den 30. März 1927 datierter Brief an Ernst Cassirer, in welchem Schlick darlegt, dass er mit der *Allgemeinen Erkenntnislehre*, auch in ihrer zweiten Auflage (1925), „sehr unzufrieden“ sei. Sie sei ihm in den wesentlichen Punkten „nicht bestimmt und radikal genug“. Doch in der Zwischenzeit habe sich etwas getan:

Ich bin seitdem durch die Schule der Logik Russells und Wittgensteins hindurchgegangen und stelle seitdem an das philosophische Denken so verschärfte Anforderungen, dass ich die meisten philosophischen Erzeugnisse nur mit größter Selbstüberwindung lesen kann. Den *Tractatus logico-philosophicus* von Wittgenstein halte ich für die genialste und bedeutendste Leistung der gegenwärtigen Philosophie. [...] Auch die Persönlichkeit Wittgensteins (der wahrscheinlich nie mehr etwas publizieren wird) ist wahrhaft genial. Ich glaube fest, daß die Philosophie durch die von der neuen Logik

5 Herbert Feigl: The Power of Positivist Thinking, in: Ders.: *Inquiries and Provocations: Selected Writings 1927–1974*, a.a.O., S. 38f.

ausgehenden Impulse an einen Scheideweg gelangt ist und dass wir uns dem Leibnizschen Ideal des Philosophierens nähern.⁶

Feigl zeigte sich enttäuscht von der Schlickschen ‚Wende‘, zumal er nicht nur der philosophischen Ausrichtung, sondern vor allem auch der Persönlichkeit Wittgensteins recht skeptisch gegenüberstand. Doch davon abgesehen waren es hauptsächlich die sich anbahnenden politischen Umwälzungen sowie das sich allgemein verschärfende antisemitische Klima, die Feigl in dem Beschluss, Österreich und Wien den Rücken zu kehren, bestärkten. So berichtet er:

During the spring of 1931 [...] it became clear to me that my chances for a teaching position in an Austrian or German University were extremely slim. True, the ever so optimistic and kindly Schlick was convinced that I would obtain a Privatdozentur (position as a lecturer) at the University of Vienna. But though I was Austrian by birth, I had become a Czechoslovakian citizen after the revolution in 1918. My home was then Reichenberg (Liberec), in the Sudetenland, where I was born and grew up, and had attended primary and secondary schools. My parents, though thoroughly ‚assimilated‘, were of Jewish decent. More realistic than Schlick, I abandoned the idea of a teaching career in Europe, and began applying in a number of American universities.⁷

Feigls (endgültige) Emigration in die Vereinigten Staaten im Jahre 1931 hatte also primär mit seiner Abkunft aus einer jüdischen Familie zu tun.⁸ Dieses Schicksal teilte er mit zahlreichen anderen Mitgliedern des Wiener Kreises. Doch Feigl war der Erste unter ihnen, der die Aussichtslosigkeit der Lage erkannte und eben deshalb emigrierte.⁹

Unterstützung im Zusammenhang mit der konkreten Umsetzung seiner Emigrationspläne erhielt Feigl vor allem seitens Clarence I. Lewis'. Mittlerweile in den Vereinigten Staaten angekommen, bewarb Feigl sich an mehreren dortigen Universitäten.¹⁰ Bestimmte, für den zeitgenössischen Emigrationskontext

6 Moritz Schlick an Ernst Cassirer, 30.03.1927, zit. n. Matthias Neuber: *Der Realismus im logischem Empirismus. Eine Studie zur Geschichte der Wissenschaftsphilosophie*, Cham 2017, S. 29.

7 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, in: Ders.: *Inquiries and Provocations: Selected Writings 1927–1974*, a.a.O., S. 73f.

8 Nähere biographische Informationen zu Feigl finden sich in Matthias Neuber: „Herbert Feigl“, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/feigl/> (letzter Zugriff: 01.02.2018).

9 An anderer Stelle legt er dar: „My social and political interests were most dramatically aroused by my experiences (1921–1922) at the University of Munich. Twelve years before Hitler’s rise to power, the anti-Semitism in Germany was already quite noticeable.“ (Herbert Feigl: *No pot of a Mesage*, a.a.O., S. 5.)

10 Was die näheren Hintergründe anbelangt, muss man wissen, dass Feigl bereits im Jahre 1930 ein neunmonatiges Rockefeller Fellowship an der Harvard University erhalten hatte. Siehe dazu Herbert

nicht untypische Skurrilitäten blieben dabei nicht aus. So hatte Lewis in seinem auf den 14. April 1931 datierten Empfehlungsschreiben für Feigl dargelegt: „Dr. Feigl is one of the group – with Carnap, Reichenbach, and Schlick – who represents the newly formulated ‚neo-positivism‘, which represents what we in America are sure to regard as the most promising of present movements in Continental philosophy.“¹¹

Das sich dann tatsächlich abspielende Bewerbungsszenario schildert Feigl selbst wie folgt:

Three universities, Rutgers, New York University, and the State University of Iowa, were the only ones that wanted to ‚look me over‘, and toward the end of May 1931 I visited all three places. The late Dean George Kay, a prominent geologist of Canadian origin, telephoned Professor Lewis long distance. As Lewis later related to me, Dean Kay asked him in detail about my qualifications, character, and personality. At the end of that (about twenty minutes!) telephone conversation, Kay finally asked: „Is he a Jew?“ To this, Lewis, the noble New Englander, gave the – to me unforgettable – reply: „I am sure I don’t know, but if he is, there is nothing disturbing about it.“¹²

Feigl nahm das ihm in Iowa schließlich unterbreitete Angebot an und ließ sich mit seiner Gattin Maria Kasper in Iowa City nieder. Kurz darauf erhielten sie die US-amerikanische Staatsbürgerschaft.

2. Feigl in Amerika

Feigls erste Eindrücke in der neuen Heimat waren geprägt von allerlei Kontrasten zu der Situation in Wien. Sein erstmals 1968 in der Anthologie *Perspectives in American History* veröffentlichter Beitrag *The Wiener Kreis in America* – der nach Stadler „marked a watershed in the historiography of Logical Empiricism as a paradigmatic intellectual history of forced migration“¹³ – gibt uns hier wie folgt Auskunft:

Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 68 sowie die entsprechenden Ausführungen in Matthias Neuber: „Herbert Feigl“, a.a.O.

11 Zit. n. Christoph Limbeck-Lilienau: Rudolf Carnap und die Philosophie in Amerika. Logischer Empirismus, Pragmatismus, Realismus, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): *Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie. Am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller*, Wien/Berlin 2010, S. 85–164, hier: S. 102.

12 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 74.

13 Friedrich Stadler: *History and Philosophy of Science. From Wissenschaftslogik (Logic of Science) to Philosophy of Science: Europe and America, 1930–1960*, in: Ders. (Hrsg.): *Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie. Am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller*, a.a.O., S. 16.

The transition from cosmopolitan Vienna to the small town [Iowa City, d. Verf.], then with a population of about fifteen thousand in the ‚Tall Corn State‘, required some effort. But we were young and eagerly interested in starting a ‚*vita nuova*.‘ Moreover, we soon acquired a number of helpful and wonderful friends – some of them typically Midwestern, others of German, Austrian, French, or South African Origin – all on the Iowa faculty. I had improved my fluency in English language considerably at Harvard during the previous year. Within a few weeks, I managed to communicate effectively with my students.¹⁴

Feigl's Aufnahme in den Vereinigten Staaten gestaltete sich also, vor allem auch rein lebenspraktisch, ausgesprochen positiv und erfreulich.¹⁵

Was nun Feigl's weitere philosophische Entwicklung anbelangt, bedarf es noch einmal einer kurzen Rückblende in Richtung Wien. Denn bereits dort war ihm Ende der 1920er Jahre klar geworden, dass er den von Schlick eingeschlagenen, durch den Einfluss Wittgensteins und Carnaps vorgezeichneten, Weg nicht bereit war mitzugehen. So schreibt er in dem 1974 erschienenen retrospektiven Aufsatz *No Pot of Message*:

Although I had been in the ‚loyal opposition‘ in regard to the positivism of the Vienna Circle, I had a hard time maintaining against them the sort of critical realism that I had originally learned to adopt from Schlick's own early work (also from Planck, Boltzmann, and from Oswald Külpe's *Realisierung*, and from Alois Riehl's *Der philosophische Kritizismus*, etc.). The first impact and shock came to me from Carnap's *Der logische Aufbau der Welt* which I studied in typescript [...]. Under the influence of Carnap and the early Wittgenstein, Schlick and Waismann were converted to a sort of phenomenalistic positivism during the middle twenties. Their brilliant and powerful arguments overwhelmed me temporarily. But encouraged and buttressed by the support of Popper, Reichenbach, and Zilsel, I regained confidence in my earlier realism

14 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 74.

15 Gleich zu Beginn von *The Wiener Kreis in America* äußert er sich im selben Zusammenhang (nicht weniger euphorisch) wie folgt: „In retrospect I feel that we were most hospitably received in the United States, even by our most fervid opponents. It took me a while to realize how much we were indebted to our hosts for the generous and friendly treatment extended to every one of us. Several of our group arrived in the United States in a spirit of ‚conquest.‘ We were deeply imbued with the conviction that we had found a ‚philosophy to end all philosophies.‘ Naturally, we offended – especially the more tradition-bound thinkers in the new country. Nevertheless we met almost everywhere with very amiable and amicable philosophers. Our views were sharply criticized, in countless discussions and publications. Gradually we learned – or shall I say, we mellowed and matured. We realized that it is intellectually fruitful to ‚compare notes‘ with the various kinds of opposition. Lines of communication that we had never even dreamed of in Europe opened up in the New World. Among our early contacts were also a good many scientists and scientifically-oriented philosophers who greeted us as comrades-in-arms.“ (Ebd., S. 57f.)

and developed it in my first book on *Theorie und Erfahrung in der Physik* (1929), and later in several articles written during my academic career in the United States.¹⁶

Feigl avancierte somit (neben dem im Zitat erwähnten Hans Reichenbach sowie dem finnischen logischen Empiristen Eino Kaila) zu einem der Hauptrepräsentanten eines ‚realistischen Flügels‘ im logischen Empirismus.¹⁷ Die eigentliche Konsolidierung des sich bereits gegen Ende der Wiener Zeit abzeichnenden Projekts der Zusammenführung von logischem Empirismus und kritischem Realismus erfolgte dann im US-amerikanischen Exil. So heißt es in dem erstmals 1963 publizierten Aufsatz *The Power of Positivistic Thinking*:

My own emancipation began in the middle thirties and was stabilized in the forties. Studies and teaching in the field of the philosophy of science helped me regain, refine, and buttress my earlier realistic position. I was also greatly encouraged by the scientific realism of Hans Reichenbach and the realistic epistemologies of my steadfast dear friends Roy W. Sellars and Wilfrid Sellars.¹⁸

Reichenbach war 1933 zunächst nach Istanbul und 1938 dann nach Los Angeles emigriert. Wie Feigl an einer Stelle ausführt, war Charles W. Morris „instrumental in bringing Reichenbach to the United States“¹⁹. Reichenbachs 1938 publizierte Monographie *Experience and Prediction* wurde von Feigl aufmerksam rezipiert, eine entsprechende, sich vornehmlich um eine angemessene Deutung des Realismus drehende Diskussion erstreckte sich über die folgenden 15 Jahre bis zu Reichenbachs frühen Tod im Jahre 1953.²⁰

Nicht weniger wichtig für Feigl waren die sich in Iowa auftuenden Kontakte zu Wilfrid Sellars und dessen Vater Roy Wood Sellars (der eigentlich in Michigan lehrte). Roy Wood Sellars war (neben Autoren wie Durant Drake, Arthur O. Lovejoy, George Santayana und C. A. Strong) einer der Hauptrepräsentanten des sogenannten American Critical Realism, einer philosophischen Strömung, die in einigen Punkten wichtige Parallelen zum kontinentaleuropäischen – vornehmlich

16 Herbert Feigl: No pot of a Message, a.a.O., S. 9f.

17 Die diesbezüglich einschlägigen philosophischen Details werden ausführlich erörtert in Matthias Neuber: Feigl's ‚Scientific Realism‘, in: *Philosophy of Science* 78 (2011), S. 165–183, sowie Matthias Neuber: Der Realismus im logischen Empirismus. Eine Studie zur Geschichte der Wissenschaftsphilosophie, a.a.O., Kapitel 5. Siehe ferner Stathis Psillos: Choosing the Realist Framework, in: *Synthese* 180 (2011), S. 301–316.

18 Herbert Feigl: *The Power of Positivistic Thinking*, a.a.O., S. 39.

19 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 72.

20 Siehe dazu die einschlägigen Ausführungen in Matthias Neuber: Der Realismus im logischen Empirismus. Eine Studie zur Geschichte der Wissenschaftsphilosophie, a.a.O., Kapitel 4 u. 5.

deutschsprachigen – kritischen Realismus, wie er von Oswald Külpe oder auch vom frühen Schlick vertreten wurde, aufwies.²¹ Es war aber insbesondere der junge Sellars, mit welchem Feigl – vor allem während der 1940er und -50er Jahre – auf ausgesprochen ergiebige Weise philosophisch kooperierte. Feigl hatte im Jahre 1941 ein Full Professorship an der University of Minnesota in Minneapolis übernommen und konnte sich nun auch institutionell in vollem Maß entfalten. Wilfrid Sellars sollte sich dabei als treuer Wegbegleiter erweisen. Feigl wörtlich:

My own experiences at the University of Iowa, and later at the University of Minnesota, reflect the rapidly growing influence of our scientifically oriented outlook in philosophy. The Iowa philosophy department had only three members when I arrived there. And while the general course on ‚Philosophy and Science‘ had been offered there, mine was the first course in the ‚Philosophy of Science.‘ The situation was similar in Minnesota in 1941. On my suggestion the young and brilliant philosopher Wilfrid Sellars (son of Roy W. Sellars) was called to Iowa in 1938, and he joined the Minnesota department in 1946. Sellars was a most helpful collaborator. In 1949 we published the first anthology in analytic philosophy. In this volume we included a good many of the now ‚classical‘ essays on the Logical Positivists, as well as those of their best critics. In the same year we began issuing, with May Brodbeck, John Hospers, and Paul Meehl as co-editors, the journal *Philosophical Studies*. This was, and still is, exclusively devoted to topics in analytic philosophy, and is thus an American counterpart of the British journal *Analysis*.²²

Feigl betonte immer wieder, in welchem starkem Maße er von bestimmten philosophischen Ideen des jungen Sellars profitierte.²³ Doch es war eben auch die institutionelle Ebene, auf welcher sich ihre Zusammenarbeit als höchst ertragreich zeigen sollte. So fährt Feigl an der soeben zitierten Stelle in *The Wiener Kreis in America* fort:

For a few years in the late forties and early fifties, Sellars and I, together with May Brodbeck, John Hospers, Paul Meehl, and D. B. Terrell, made up a discussion group in which occasionally visitors from other universities would participate. Gradually we came to think about organizing a more official center for research in the philosophy of science. Encouraged by the generous fi-

21 Siehe dazu im Einzelnen Matthias Neuber: Külpe, Feigl, and American Critical Realism (Ms.), 2017.

22 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 85. Gemeint ist mit der „first anthology“ Herbert Feigl/Wilfrid Sellars (Hrsg.): *Readings in Analytical Philosophy*, New York 1949.

23 Zu den diesbezüglich näheren Details und Hintergründen siehe: Matthias Neuber: Feigl, Sellars, and the Idea of a ‚Pure Pragmatics‘, in: Sami Pihlström/Friedrich Stadler/Niels Weidtmann (Hrsg.): *Logical Empiricism and Pragmatism*, Cham 2017, S. 125–137.

nancial support of the Louis W. and Maud Hill Family Foundation in St. Paul, the Minnesota Center for Philosophy of Science was established in 1953.²⁴

Wie man weiß, stellte das Minnesota Center, welches im Übrigen heute noch existiert,²⁵ die Vorbild-Institution für die Gründung anderer US-amerikanischer Forschungszentren mit dem Schwerpunkt Wissenschaftsphilosophie dar, so z.B. die entsprechenden Einrichtungen an der University of Pittsburgh, der Indiana University, der Stanford University und der Boston University.²⁶ Prominente Gäste während der Anfangsjahre des Minnesota Center waren u.a. Adolf Grünbaum, Hilary Putnam, Norwood R. Hanson, Wesley Salmon, Karl R. Popper, Paul Feyerabend, Gilbert Ryle und Peter Strawson. Der erste Band der – mit dem Center assoziierten – *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* erschien im Jahre 1956.²⁷

Feigl's weitere philosophische Entwicklung war gekennzeichnet von einer Reihe – mehr oder weniger aufsehenerregender – Beiträge zum Realismus- sowie insbesondere zum Leib-Seele-Problem. Im Kontext der Debatte um den wissenschaftlichen Realismus war es in allererster Linie sein 1950 in *Philosophy of Science* publizierter Aufsatz *Existential Hypotheses*, der zu vehementen Diskussionen Anlass gab.²⁸ Was andererseits das Leib-Seele-Problem anbelangt, so stellt seine 1958 erstmals veröffentlichte Studie *The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘* mittlerweile einen unumstrittenen, vor allem für das Verständnis der Auseinandersetzung mit den Repräsentanten der australischen – ‚materialistischen‘ – *Philosophy of Mind* nicht zu umgehenden Klassiker dar.²⁹

24 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 85f.

25 Siehe: <http://mcps.umn.edu/> (letzter Zugriff: 01.02.2018).

26 Gerald Holton liegt also vollkommen richtig, wenn er darlegt, dass „[b]etween roughly 1940 and the end of the 1950's, the movement for a scientific philosophy in the USA flourished, pushed forward especially by the influx of arrivals from Europe.“ (Gerald Holton: *From the Vienna Circle to Harvard Square: The Americanization of a European World Conception*, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): *Scientific Philosophy: Origins and Developments*, Dordrecht/Boston/London 1993, S. 47–74, hier: S. 62.) Feigl nimmt, wie deutlich geworden sein sollte, in diesem Zusammenhang die Schlüsselrolle ein.

27 Siehe Herbert Feigl/Michael Scriven (Hrsg.): *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Volume I: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*, Minneapolis 1956.

28 Siehe Herbert Feigl: *Existential Hypotheses: Realistic versus Phenomenalistic Interpretations*, in: *Philosophy of Science* 17 (1950), S. 192–223, sowie die Rekonstruktionen in Matthias Neuber: Feigl's ‚Scientific Realism‘, a.a.O. und Stathis Psillos: *Choosing the Realist Framework*, a.a.O.

29 Siehe Herbert Feigl: *The ‚Mental‘ and the ‚Physical‘*, in: Herbert Feigl/Michael Scriven/Grover Maxwell: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Volume II: Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*, Minneapolis 1958, S. 370–497, sowie die Rekonstruktionen in Leopold Stubenberg: *Austria vs. Australia: Two Versions of the Identity Theory*, in: Keith Lehrer/Johann Christian Marek (Hrsg.): *Austrian Philosophy: Past and Present*, Dordrecht 1997, S. 125–146; Dieter Sturma: *Reductionism in Exile? Herbert Feigl's Identity Theory and the Mind-Body Problem*, in: *Grazer Philosophische Studien* 54 (1998), S. 71–87; Michael Heidelberger: *The Mind-Body Problem*

Doch kommen wir noch einmal zurück zu Feigl's US-amerikanischen Anfangsjahren. Es ist vollkommen unumstritten, dass sein gemeinsam mit Blumberg verfasster, 1931 erschienener Aufsatz *Logical Positivism* den Ideen des Wiener Kreises in den Vereinigten Staaten zu außerordentlich großer Breitenwirkung verhalf. Feigl selbst äußert sich in *The Wiener Kreis in America* dazu wie folgt: „Blumberg and I felt that we had a ‚mission‘ in America, and the response to our efforts seemed to support us in this. We had, indeed, ‚started the ball rolling‘, and for at least twenty years Logical Positivism was one of the major subjects of discussion, dispute, and controversy in United States philosophy.“³⁰

Die Rolle Blumbergs darf man in diesem Zusammenhang nicht unterschätzen. Feigl hatte mit diesem 1929 in Paris Bekanntschaft geschlossen und ihm geraten, seine Dissertation (über Émile Meyersons Wissenschaftsphilosophie) von Schlick in Wien betreuen zu lassen. Wie Feigl in *The Wiener Kreis in America* ausdrücklich hervorhebt, war es „through Blumberg that I learned a great deal about the United States, its philosophers, its system of education, and its way of life“³¹. (Blumberg selbst promovierte dann tatsächlich bei Schlick und wurde später Funktionär der amerikanischen kommunistischen Partei.³²) Ab 1931 hielten Feigl und Blumberg regelmäßig Vorträge zum logischen Positivismus im Rahmen der Treffen der American Philosophical Association (APA).³³ Anlässlich des APA-Treffens 1933 in Chicago fand ein ‚Round Table‘ zum logischen Positivismus statt. Feigl selbst hielt dort einen Vortrag zum Thema *Logical Analysis and the Psycho-Physical Problem: A Contribution to the New Positivism (Viennese Circle)*.³⁴ Bei dieser und weiteren Gelegenheiten ergaben sich auch zunehmend intensivierende Kontakte zu den Repräsentanten des amerikanischen Pragmatismus, wobei Charles W. Morris eine besonders integrative Rolle gespielt haben dürfte.³⁵

Einer der schärfsten (immanenten) Kritiker des logischen Empirismus, Willard Van Orman Quine, fühlte sich zunächst stark angezogen von den Ideen des Wiener Kreises. Es war Feigl, der 1932 – von Iowa aus – einen Kontakt zu

in the Origin of Logical Empiricism: Herbert Feigl and Psychophysical Parallelism, in: Paolo Parrini/Wesley Salmon/Merrilee Salmon (Hrsg.): *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, Pittsburgh 2003, S. 233–262.

30 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 71.

31 Ebd., S. 69.

32 Siehe dazu den Nachruf auf Blumberg in der New York Times (13.10.1997): <http://www.nytimes.com/1997/10/13/nyregion/albert-blumberg-91-philosopher-and-communist.html?mcubz=3> (letzter Zugriff: 01.02.2018).

33 Vgl. Christoph Limbeck-Lilienau: Rudolf Carnap und die Philosophie in Amerika. Logischer Empirismus, Pragmatismus, Realismus, a.a.O., S. 116.

34 Vgl. ebd., S. 116, Fn. 127.

35 Siehe dazu wiederum ebd., 116f. u. 122ff.

Schlick in Wien und zu Carnap in Prag herstellte.³⁶ Quine, zu jener Zeit in Harvard tätig, reiste schließlich nach Europa und erstattete beiden einen Besuch. Auch Morris, der in Chicago lehrte, begab sich nach Wien und Prag. Und auch er folgte einer entsprechenden Anregung Feigl's. In einem Brief an Carnap und Schlick schreibt Morris:

Sie haben inzwischen schon von unserem gemeinsamen Freund Herrn Feigl gehört, so dass mein Anliegen nicht überraschend kommt. Nach meiner Ansicht sind Pragmatismus (Peirce, Dewey, Mead) und logischer Positivismus ergänzende Bewegungen. Ich hoffe dass meine Reise mir helfen wird, meine Kenntnisse vom europäischen Empirismus zu erweitern. Andererseits möchte zu Ihnen von der Entwicklung des Pragmatismus sprechen [...].³⁷

Carnap reagierte auf Morris' Brief mit einer Einladung zu einem Vortrag auf der vonseiten der logischen Positivisten organisierten Vorkonferenz zum Prager Philosophenkongress. In einem auf den 13. April 1934 datierten Brief an Otto Neurath heißt es diesbezüglich:

Ich habe Prof. Morris von der Universität Chicago eingeladen, an der Konferenz teilzunehmen. Er spricht auf dem Hauptkongress über Pragmatismus – Positivismus. Ich hab ihm vorgeschlagen, auf der Konferenz über dasselbe Thema zu reden. Feigl schreibt von ihm, dass er uns von allen Amerikanern am nächsten stünde: Andere Amerikaner kommen wohl nur inbetracht, soweit sie zum Hauptkongress kommen.³⁸

Christoph Limbeck-Lilienau kommentiert die Rolle Feigl's in diesen Zusammenhängen zutreffend wie folgt: „Feigl's Aufenthalt [in den USA, d. Verf.] war essentiell, um sowohl Carnaps Position in Amerika bekannt zu machen als auch um amerikanische Philosophen, insbesondere Quine und Charles Morris, zu ermuntern, mit Carnap in Prag Kontakt aufzunehmen.“³⁹

Im Jahre 1940 kam es in Harvard schließlich zu einer folgenschweren Zusammenkunft von emigrierten Repräsentanten des Wiener Kreises und ihnen nahestehenden Vertretern der US-amerikanischen ‚wissenschaftlichen Philosophie‘. Feigl spricht in diesem Zusammenhang von „a sort of revival of the Vienna Circle in 1940“⁴⁰ und legt dar:

36 Vgl. ebd., S. 122f.

37 Zit. n. ebd., S. 122.

38 Zit n. ebd., 123.

39 Ebd., S. 101.

40 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 82.

Carnap and Tarski were at Harvard visiting professors. I spent part of my second Rockefeller research fellowship year at Harvard and thus was able to participate in the fascinating regular discussions that took place in the fall of 1940 and included, beside Russell, Philipp Frank, Richard von Mises, W. V. O. Quine, E. G. Boring, S. S. Stevens, P. W. Bridgman, and I. A. Richards, among the more active members. Issues in the foundations of logic and semantics, as well as of the theory of probability, were extensively discussed. Carnap offered a seminar on semantics at that time. Although he and Tarski agreed on the basic principles of the (semantical) metalinguistic approach, there remained some differences (also with Quine) on the nature of logical truth. Tarski and Quine refused to draw a sharp line of distinction between analytic and synthetic propositions, and hence between logical and empirical truth. Carnap, except for some recent modifications, upheld the sharp distinction that was one of the main tenets (later called ‚dogmas‘ by Quine) of Logical Empiricism.⁴¹

Wenn man so will, kann man die 1940er Zusammenkunft in Harvard als richtungweisenden Entstehungshintergrund für Quines – mittlerweile legendäre und primär gegen Carnap gerichtete – Kritik an der ‚synthetisch‘-, ‚analytisch‘-Unterscheidung in *Two Dogmas of Empiricism*⁴² ansehen. Feigl selbst dürfte in diesem Kontext auf der Seite Carnaps gestanden haben.⁴³

Ein letzter, das Feigl'sche Schaffen im US-amerikanischen Exil betreffender Punkt verdient noch Erwähnung. Gemeinhin wird ja angenommen, der Wiener Kreis sei in Sachen Ethik und Moral ‚nihlistisch‘ unterwegs gewesen. Doch hier ist Vorsicht geboten. Wie neuere Forschungen ergeben haben, gab es im Wiener Kreis durchaus Versuche, eine gewisse Form des ethischen ‚Kognitivismus‘ zu begründen.⁴⁴ Feigls seit ca. Mitte der 1950er Jahre vorgelegte Schriften zu moralphilosophischen Fragestellungen sind hier als durchaus einschlägig zu betrachten.⁴⁵ Ähnliches gilt für seine Beiträge zum Thema Religion und Theologie. Folgt man Feigls Selbsteinschätzung, so war es für die exilierten Mitglieder des Wiener Kreises vor allem die Kooperation mit der American Humanist Association, die sich als instruktiv erweisen sollte. Feigl schreibt:

41 Ebd., S. 82f.

42 Siehe Willard Van Orman Quine: *Two Dogmas of Empiricism*, in: *Philosophical Review* 60 (1951), S. 20–43.

43 Siehe dazu die entsprechenden Ausführungen in Matthias Neuber: *Der Realismus im logischen Empirismus. Eine Studie zur Geschichte der Wissenschaftsphilosophie*, a.a.O., Kapitel 5.

44 Siehe in diesem Zusammenhang v. a. Anne Siegetsleitner: *Ethik und Moral im Wiener Kreis. Zur Geschichte eines engagierten Humanismus*, Wien 2014.

45 Siehe dazu im Einzelnen Wulf Kellerwessel: *Feigls naturalistische Moralkonzeption*, in: Anne Siegetsleitner (Hrsg.): *Logischer Empirismus, Werte und Moral. Eine Neubewertung*, Wien/New York 2010, S. 177–195.

[O]ur attitude toward theology and religion was that of the naturalist or scientific humanists. Indeed, several of us found in the general position of the American Humanist Association an ideology that seemed very similar to our basic philosophical attitude. If, as most humanists prefer, 'religion' is not connected with any theology whatever, then a deep commitment to such human values as basic and equal rights, the civil liberties, the ideal of a peaceful and harmonious world community, may well be said to be the religion of the humanists – and of the positivists.⁴⁶

Es sei nur andeutungsweise darauf hingewiesen, dass das von Roy Wood Sellars auf den Weg gebrachte *Humanist Manifesto*⁴⁷ für Feigl hier eine ganz wesentliche Rolle gespielt haben dürfte.⁴⁸

Lässt man sich auf das Wagnis einer Gesamteinschätzung ein, so kann man sagen, dass Feigls Emigration in die Vereinigten Staaten dem logischen Positivismus des Wiener Kreises den Weg zu der auf breiter Ebene stattfindenden Rezeption, die er vor allem in der US-amerikanischen Diskussion erfahren sollte, zuallererst geebnet hat. Oder in den knappen Worten Stadlers: „*Herbert Feigl* [...] played a pivotal role in the transfer and development of 'logical positivism' in the United States.“⁴⁹

3. Alpbach, Wien und die Frage: Was blieb vom Wiener Kreis?

Feigl blieb bis zum Ende seines Lebens sesshaft in Minneapolis. Doch insbesondere während der 1960er Jahre verschlug es ihn wiederholt in seine alte Heimat, sprich nach Österreich. Die sich ihm dort darbietende Atmosphäre war zunächst einmal nicht gerade vielversprechend. Bei Stadler heißt es in diesem Zusammenhang: „With the forced emigration (principally to the USA and UK) of the Vienna, Berlin and Prague Circles, representatives of Logical Empiricism disappeared almost entirely from Germany and Austria. None of them returned after the war, for there were no official invitations to do so.“⁵⁰

Feigl – mittlerweile Präsident der American Philosophical Association und Vizepräsident der American Academy of Arts and Science – war auf derlei Angebote natürlich nicht angewiesen. Dennoch dürften ihm Aussagen wie die des österreichischen Unterrichtsministers Heinrich Drimmel – „Solange ich Unter-

46 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 78f.

47 Siehe Roy Wood Sellars: *Humanist Manifesto*, in: *The New Humanist* 6 (1933), S. 58–61.

48 Zu einer in die ähnliche Richtung gehenden, rezenten Religionsauffassung siehe Richard Dworkin: *Religion Without God*, Cambridge, Mass. 2013.

49 Friedrich Stadler: *History and Philosophy of Science. From Wissenschaftslogik (Logic of Science) to Philosophy of Science: Europe and America, 1930–1960*, a.a.O., S. 45.

50 Ebd., S. 70.

richtsminister bin, wird in Österreich kein Positivist Professor⁵¹ – weder entgangen sein noch gefallen haben.

Wie dem auch sei, Feigl – zeit seines Lebens Optimist – beschreibt in *The Wiener Kreis in America* die Szenerie im akademischen Österreich der 1960er Jahre höchst wohlwollend wie folgt:

It was most gratifying to note that after a long spell of neglect (if not of suppression) there was again a strong interest in the philosophy of science in Vienna. There, in the Institute for Advanced Study and Scientific Research (established by the Ford Foundation in 1963), I enjoyed a reunion with Karl Popper, Hilary Putnam, and Karl Menger. In the summer of 1964, Carnap, F. A. von Hayek, P. K. Feyerabend, and I joined forces in the European Forum (Austrian College) in the lovely Tyrolean village of Alpbach, where we were offering a seminar in the philosophy of science to an excellent group of advanced students, most of whom [...] had already obtained their Ph.D. degrees in Austrian and German universities.⁵²

Höchst bemerkenswert ist, dass es in Alpbach zu einer Art ‚weltanschaulicher Konfrontation‘ zwischen Feigl, Carnap und keinem Geringeren als Ernst Bloch kam. Michael Schorner berichtet diesbezüglich:

In Blochs schwer verständlicher, dunkler Rede mag am meisten seine Erwähnung des ‚Taufwetters‘ aufgefallen sein. Das kann als Zeichen gewertet werden, dass er sich um eine Überwindung der verhärteten Stalin-Zeit bemühen wollte, obwohl die Zeit der politischen Entspannung 1964 bereits wieder vorüber war (Mauerbau, Kuba-Krise, ...). Das ‚Taufwetter‘ sollte wohl auch als ‚Auflockerung der Fronten‘ gegen den Positivismus gedeutet werden. Trotz seines Verweises auf Mach ließ er aber durchblicken, dass er als Parteigänger der dialektischen Methode die Logik ablehnte.⁵³

Und Schorner fährt fort:

Feigl erwiderte im Anschluss an Blochs Referat, dass im Streit der Weltanschauungen das Wort ‚Positivismus‘ oft in einem sehr weiten Sinn einer gewissen Art von wissenschaftlicher Einstellung gebraucht werde. [...] Auch wies Feigl darauf hin, dass es in jüngster Zeit Versuche gegeben habe, eine realistische Interpretation von wissenschaftlichen Theorien zu rechtfertigen.⁵⁴

51 Zit. n. Michael Schorner: Comeback auf Umwegen. Die Rückkehr der Wissenschaftstheorie in Österreich, in: Friedrich Stadler (Hrsg.): Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie, a.a.O., S. 189.

52 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 87.

53 Michael Schorner: Comeback auf Umwegen, a.a.O., S. 229.

54 Ebd., S. 229f.

Feigl blieb seinem Anspruch einer Vermittlung zwischen logischem Positivismus und (wissenschaftlichem) Realismus also treu.⁵⁵

Weniger einvernehmlich gestaltete sich die Situation bei Feigls Besuch in Wien in den Jahren 1954 und 1964 bis 1965. Dort taten sich nach seiner Wahrnehmung regelrechte Abgründe auf zwischen dem universitären Institut für Philosophie und dem unabhängigen Institute for Advanced Study and Research. Feigl legt dar:

Arthur Pap and Paul Feyerabend, concurring with Professors Victor Kraft and Bela Juhos, the only two members of the Vienna Circle who had remained in Vienna, told me that the new spirit in the Philosophy Department of the University was quite hostile toward anything that even remotely reflected the ideas of the Logical Positivists. Peculiar alliances of Hegelianism and Existentialism, as well as Catholic Philosophy, were predominant in 1954. I found this still confirmed ten years later when I revisited Vienna (in 1964–1965) in connection with my appointment at the Institute for Advanced Study and Research. This Institute is administratively completely independent of the University. Its teaching stuff, consisting mostly of visiting scholars, is truly international and thus includes a number of Americans.⁵⁶

Bemerkenswerterweise sah Feigl die akademische Situation in den Vereinigten Staaten nicht nur im Vergleich zum Wien der 1960er Jahre, sondern auch im Vergleich zum Wien zur Blütezeit des Wiener Kreises als deutlich progressiver an. So heißt es gegen Ende von *The Wiener Kreis in America*:

As I reflect on my motivations in connection with the Minnesota Center for Philosophy of Science, it seems fairly clear to me that my formative experiences in the Vienna Circle, and again at Harvard in 1940, have encouraged me to endeavor collaborative teamwork in philosophical research. In this regard, I have found the intellectual atmosphere in American philosophy and science even more favorable than that of the Continent in the twenties and early thirties. On the whole, I have found that American scholars are remarkably open-minded, willing to accept criticism as much as to proffer it.⁵⁷

Was also blieb vom Wiener Kreis? Vielleicht die Einsicht, dass die Vereinigten Staaten seine ‚eigentliche‘ Heimat waren.⁵⁸

55 Siehe dazu wiederum im Einzelnen Matthias Neuber: Feigl's ‚Scientific Realism‘, a.a.O.

56 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, a.a.O., S. 89.

57 Ebd., S. 89f.

58 Herbert Feigl starb 1988 nach längerer schwerer Krankheit im Alter von fast 86 Jahren in Minneapolis. Sein Sohn Eric lehrt heute Medizin an der University of Washington in Seattle.

2. SOZIALPHILOSOPHIE UND GESELLSCHAFTSTHEORIE

KLAUS KUFELD

Flucht und Heimat

Ernst Blochs Dreams of a Better Life als utopischer Systementwurf für eine Philosophie der Verheißung

„Man nimmt sich mit, wohin man geht.“

Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*

1. Prägungen

Die Folien, die wir hinter Ernst Blochs Biographie identifizieren, sind drei Fluchten: vor dem Ersten Weltkrieg, dem Dritten Reich und dem gescheiterten sozialistischen Experiment DDR. Nehmen wir die glänzenden Zeiten – auch die gibt es – wie die ‚Goldenen Zwanziger‘ oder das ‚Wirtschaftswunder‘ hinzu, ergeben sich überaus spannende und auch prägende Kontrastwirkungen. An ihnen reibt sich zeitlebens Blochs Kampfnatur und entfacht den unbedingten Willen zur Utopie. Die mit einer gewaltigen Wirkung ausgestattete Persönlichkeit Blochs stellt alles hinter sein Werk zurück. Die Wurzel liegt schon in seiner Herkunft, denn dort sind seine Prägungen begründet, die ihm die utopische Energie zur Bewältigung von Flucht und Vertreibung mitgeben. Sein Biograph Peter Zudeick spricht von Flucht- und Protestträumen bereits in frühen Jugendjahren – im kontrastreichen Gegenüber der Arbeitermilieus Ludwigshafens und der beschaulichen Residenzhaftigkeit Mannheims.¹ Da ist die Flucht vor dem engstirnigen Vater, einem Eisenbahnbeamten, der ihn nicht Philosophie studieren lassen will; die Flucht vor seinen Lehrern, den „Kleinbürgern und Narren“², für die er angeblich zu dumm ist, Philosophie zu studieren; schließlich die Flucht von Ludwigshafen, dem „roh-kalte[n], phantastische[n] Gesicht des Spätkapitalismus“³. Bloch erlebt seine Vaterstadt als ein „Unzuhaus“⁴ und eine permanente Aufbruchsstimmung. Der aufsässige Gymnasiast saugt die Gegenwelten auf: die

1 Vgl. Peter Zudeick: *Der Hintern des Teufels. Ernst Bloch – Leben und Werk*, Baden-Baden 1985, S. 14.

2 Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit* (= Gesamtausgabe, Bd. 4), Frankfurt a.M. 1962, S. 209.

3 Ebd.

4 Arno Münster (Hrsg.): *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1977, S. 21.

Wirtshäuser, den Jahrmarkt, die Abenteuer- und Detektivromane, die Holländer auf den Schiffen, Karl May und „Wildwest am Rhein“⁵. Und der „Geist, der sich erst bildet“⁶, findet in der Schlossbibliothek in Mannheim seine Aufladung, wo der junge, erkenntnisthungrige Bloch den ganzen spekulativen Farbenbogen der Philosophie, Hegel, Kant, Nietzsche, Schelling, liest, sich religiösen Dingen widmet. Ernst Bloch, der sich als „Lebensgott“⁷ einstuft, touchiert erstmals die große Welt und euphorisiert sich an ihr.

Bloch erfasst den Zeitgeist in aller Tiefenschärfe. Hier die Euphorie des Aufbruchs ebenso wie die keimende Dekadenz im wilhelminischen Deutschland und ganz Europa, dort die Befindlichkeit des Fin-de-siècle, wo nach Impressionismus, Jugendstil und Spätromantik ein Schwanken zwischen Zukunftseuphorie und Endzeitstimmung herrscht. Die Menschen wollen den Krieg. Und das noch, als der Krieg schließlich entfesselt ist und schon Jahre tobt. Doch während viele Intellektuelle von Thomas Mann über Robert Musil bis Knut Hamsun vom Stimmungssog erfasst werden, widersetzen sich nur wenige der Stimmung: Stefan Zweig, Georg Lukács, Karl Jaspers oder Hermann Hesse. Auch Ernst Bloch bleibt sich treu, schon der 26-Jährige prangert das geistlose, zynische „Protzertum der Oberschicht“⁸ an. Dann, 1914, der Aufmarsch, „der undiskutierbare Krieg“⁹. Der „Ungeist der Alldutschen“¹⁰ ist keineswegs erst im Nazi.¹¹

Der Erste Weltkrieg radikalisiert Ernst Bloch. Das bedeutet die Rekrutierung einer Energie der Sublimierung ins Philosophische, die sich zunächst hauptsächlich in *Geist der Utopie*¹² fokussiert, seinem ersten großen Wurf. Er bringt die Schrift 1918 heraus, auch unter dem starken Eindruck seiner ersten Frau, der tiefreligiösen Else von Stritzky, und gibt dem Kern für ein revolutionäres Bewusstsein eine bilderreiche Gestalt. Nach den wilden 1920ern zwischen den

5 Über prägende Erlebnisse im Ludwigshafen der Jahrhundertwende [Fernsehinterview des Südwestfunks, 12.10.1970 mit Manfred Buchwald], in: Bloch-Almanach 1, hrsg. v. Karlheinz Weigand, Baden-Baden 1981, S. 14.

6 Ernst Bloch: Spuren (= Gesamtausgabe, Bd. 1), Frankfurt a.M. 1969, S. 61.

7 Ebd., S. 65ff. Siehe auch Klaus Kufeld: Ernst Bloch und der Lebensgott, in: Chaussee. Zeitschrift für Literatur und Kunst der Pfalz (2015), Nr. 34, S. 70–82 sowie ders.: Zwischen den Welten – Flucht und Heimat bei Ernst Bloch, in: Chaussee. Zeitschrift für Literatur und Kunst der Pfalz (2016), Nr. 38, S. 87–96.

8 Ernst Bloch: Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz (= Gesamtausgabe, Bd. 11), Frankfurt a.M. 1970, S. 15.

9 Ebd., S. 20.

10 Ebd., S. 29.

11 „Unter allen“, so schreibt Bloch 1917, „war unser Land am meisten verwahrlost und krank. [...] Jetzt steht Deutschland da als [...] eine verfallene Ruine, in der Geld und Rohheit ihren Bocksult feiern; Jesus Christus ist zum Gaunerspott geworden. Deutschland ist eine einzige finstere, mitternächtliche, knarrende Todesmaschine, in der der Satan haust.“ (Ebd., S. 29 u. 34.)

12 Siehe Ernst Bloch: Geist der Utopie (= Gesamtausgabe, Bd. 3), Frankfurt a.M. 1964 [zuerst bei Paul Cassirer 1923].

Weltkriegen, für Bloch eine Art Zwischenwelt, genießt er in Berlin, in der berühmten ‚Künstlerkolonie‘ in Wilmersorf, das Leben eines Bohemiens, lernt Karola Piotrkowska kennen und verkehrt mit Brecht, Weill, Benjamin, Kracauer, Lukács und Adorno.

Bloch widmet sich in den 1930ern der *Erbschaft dieser Zeit*, ein Buch, das wir bis heute als weitsichtig gefasste Soziologie des versagenden Bürgertums und Seismographie des aufkommenden Faschismus lesen können. „Nicht alle sind im selben Jetzt“¹³, so eröffnet Ernst Bloch im Mai 1932 seine unter dem Titel *Ungleichzeitigkeit und die Pflicht zu ihrer Dialektik* entfalteten Überlegungen angesichts des anbrandenden Nationalsozialismus. In der Tat bietet er hier eine analytische Denkkategorie an, die kollektive Missstimmungen erklären kann. Es ist die Kategorie der Ungleichzeitigkeit. Mit Marx geht er davon aus, dass materielle Produktionsweisen und gesellschaftlich-kulturelle Entwicklungen nicht notwendiger Weise synchron verlaufen, und entwickelte Ungleichzeitigkeit zur Kategorie der Ideologiekritik, die dazu diene, des Misslichen und zugleich des noch Subversiven, Unabgeholtenen und Utopischen gewahr zu werden. Mittels dieser Kategorie konnte er einen rückwärtsgewandten Bewusstseinszustand weiter Bevölkerungskreise als tragend für die Durchsetzungsfähigkeit des Nationalsozialismus ausmachen ebenso wie die kollektiven Stimmungen als Nährboden für Demagogie.¹⁴

Dan Diner erfasst Blochs scharfe Wahrnehmung mit dem Begriff der „ungleichzeitigen“ Entwicklung:

Warum – so lautet die beständig kreisende Frage des Philosophen aus dem Geiste und in den Begriffen seiner Zeit – warum handeln Menschen, arbeitende Menschen, Arbeiter, Proletarier sich selbst zuwider und folgen politischen Verführern ins Nichts? Mit der inzwischen emblematisch gewordenen Figur von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen‘ sucht Bloch in der Krise seiner Zeit die weit sich auftuende Schere zwischen dem Begriff der Klasse geschuldeten Erwartungen und dem davon sich absetzenden falschen Bewusstseins der Masse epistemisch zu schließen.¹⁵

Hier bleibt zunächst festzuhalten, dass Blochs Werk tragende Prägungen auf die Jugendzeit und den Ersten Weltkrieg zurückgehen. Allen unverrückbaren Über-

13 Ernst Bloch: *Erbschaft dieser Zeit*, a.a.O., S. 104.

14 Es sind Stimmungen, die auf einem „Unbehagen in der Gesellschaft“ beruhen, wie Alain Ehrenberg aus heutiger Sicht gezeigt hat. Siehe Alain Ehrenberg: *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin 2011.

15 Dan Diner: *Gedächtnisse der Ungleichzeitigkeit* [Rede zum Ernst-Bloch-Preis 2006 im Ernst-Bloch-Zentrum Ludwigshafen], unveröffentlichtes Manuskript.

zeugungen zum Trotz stellt er seine Person zu jeder Zeit hinter das Werk. Er spricht so gut wie nie von sich.¹⁶ Die Person Bloch, die aus dem ‚knisternden Akkord‘ zwischen dem spätkapitalistischen Prekariat Ludwigshafens und dem bürgerlichen Reichtum Mannheims hervorgeht und gegen die fatale Aufbruchsstimmung zum und im Ersten Weltkrieg den donnernden Propheten evoziert, legt konsequent die Spur zur Geschichtsfigur Bloch.

2. Roter Faden

Ernst und Karola Bloch gehen über Wien, die Schweiz, Paris und Prag 1938 in die USA und führen ein rastloses, ja brotloses Leben. Dort, im amerikanischen Exil arbeitet Ernst Bloch über einen Zeitraum von elf Jahren am *Prinzip Hoffnung*. Er schreibt es, während die Schächer des Dritten Reichs die Welt ausbluten lassen. Man möge vergegenwärtigen: das Opus magnum entsteht mit dem politischen Pathos eines Entwurfs gegen die nationalsozialistische Weltbedrohung einerseits und den ‚American Dream‘ in der Freiheitsideologie Washingtons und Jeffersons andererseits. Bloch schreibt am größten Systementwurf seit Hegel und Fichte; der Arbeitstitel des *Prinzips Hoffnung* heißt *Dreams of a better Life*.¹⁷

Blochs Lebensauffassung widerspricht unserem gewohnten Bild von Leiden in Emigration und Exil. Er lebt ab 1938 in den USA mehr oder weniger isoliert, zunächst in New Hampshire und ab 1942 in Cambridge (Massachusetts), doch: er isoliert sich auch selbst. Daran ändert auch nicht viel, dass er mit Thomas Mann, Theodor W. Adorno, Hanns Eisler, Joachim Schumacher oder Adolf Lowe zusammentrifft oder korrespondiert. Es muss Bloch sehr geschmerzt haben, dass Max Horkheimer ihn wegen seiner angeblich kommunistischen Haltung nicht in sein Institut für Sozialforschung aufnimmt. Dies trotz der Intervention Adornos, der von seiner prekären Lage weiß und der in einem „erschütterten“¹⁸ Brief Hilfe verspricht. Eine Anstellung dort hätte ihm die nötige existenti-

16 Die Ausnahmen sind überschaubar: Ernst Bloch: Über Eigenes selber, in: Morgenblatt (1959), Nr. 14 (Sondernummer); ders.: Spuren, a.a.O., S. 61–72; ders.: Gedenkbuch für Else Bloch-von Stritzki † 2.1.1921, in: Ders.: Tendenz – Latenz – Utopie (= Gesamtausgabe, Ergänzungsband), Frankfurt a.M. 1978, S. 13–50; ders.: Über prägende Erlebnisse im Ludwigshafen der Jahrhundertwende [Fernsehinterview des Südwestfunks, 12.10.1970 mit Manfred Buchwald], a.a.O., S. 11–22.

17 *Dreams of a better Life* (Manuskript, ca. 650 S., Frühjahr 1940) war die Erstfassung, die sich bis zur Fassung *Die Hoffnung, ihre Analyse und Funktion* (1947) weiterentwickelte (das sogenannte *Ludwigshafener Manuskript*, im Ernst-Bloch-Archiv Ludwigshafen). Siehe dazu David Karlsson: Von Cambridge, Massachusetts nach Leipzig, DDR. Zur Entstehung von Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung“, in: Bloch-Almanach 15, hrsg. v. Karlheinz Weigand, Mössingen-Talheim 1996, S. 117–136, hier: S. 136.

18 Ernst Bloch an Wieland u. Trude Herzfelde, 06.10.1942, in: Ernst Bloch/Wieland Herzfelde: „Wir haben das Leben wieder vor uns“. Briefwechsel 1938–1949, hrsg. v. Jürgen Jahn, Frankfurt a.M. 2001, S. 87.

elle Sicherheit gegeben.¹⁹ Stattdessen bringt ihn seine Frau Karola durch. Von ihren Aufzeichnungen und aus vielen Briefwechseln dieser Zeit wissen wir aber auch, wie Bloch sich zwar selbst isoliert, aber auch ungestört an seinem Hauptwerk schreiben kann. In einem Brief kurz nach der Einreise gesteht er Wieland Herzfelde noch: „Ich bin ein Fremdling wie selten irgendwo und habe selber Lebensunsicherheit, also das stärkste Gegengefühl von Heimat“²⁰; ein paar Jahre später aber, 1942, hat sich Bloch längst ganz seiner Aufgabe verschrieben, wenn er Otto Klemperer mitteilt: „Unverdrossen und unberührbar vom Dreck der Welt arbeite ich.“²¹ Es ist, als hätte Bloch die unter den Nazis entartete ferne Politik in Europa und der Welt wie einen Horrorfilm einfach ausgeblendet, im beinahe blinden Vertrauen auf die langfristige Entwicklung der sozialistischen Idee und die Hoffnung auf das Humanum.

Bloch ist der englischen Sprache nicht mächtig und will es auch gar nicht sein.²² In seiner Ansprache auf dem Congress of American Writers in New York 1939 erklärt Bloch seine Auffassung und Verfassung des Lebens in fremder Kultur:

1. Der Vertriebene ist durchaus nicht entwurzelt. Denn er hat sein Land wider Willen und ohne innere Notwendigkeit verlassen. So hängt er noch mit ihm zusammen, desto genauer, je verantwortlicher er sich politisch verhält. Andererseits lebt der Flüchtling unter fremden Völkern, muß sich ihnen anpassen. Unter und mit ihnen sucht er Brot und Arbeit, gegebenenfalls Geltung. Dem gegenwärtigen Regime seiner alten Heimat so feindlich gesinnt wie kein anderer, verbindet er sich den progressiven Kräften des Lands, das ihn aufgenommen. Er findet sich freilich in der neuen Heimat nicht ganz mühelos und eilig zurecht wie die Wetterfahnen, die nach jedem Wind sich drehen. Weder ist der politische Flüchtling völlig von drüben losgerissen, noch ist er (man denke allein an die Sprache) völlig hier angelangt. So befindet er sich in einem Zwischen-zustand, lebt sozusagen auf der Grenze.

2. Aber befinden sich heute nicht die meisten Menschen in einem Zwischen-zustand? Leben nicht auch die seßhaftesten Einwohner auf einer Grenze, wenn nicht des Raums, so doch der Zeit? [...] Jeder Mensch lebt eine Grenz-

19 Den Briefwechsel zwischen Horkheimer und Bloch dokumentiert Jan Robert Bloch: *Dreams of a better life: Zum Exil Ernst Blochs in den USA*, in: *Bloch-Almanach 18*, hrsg. v. Karlheinz Weigand, Mössingen-Talheim 1999, S. 109–131.

20 Ernst Bloch an Wieland Herzfelde, 03.03.1939, in: Ernst Bloch/Wieland Herzfelde: „Wir haben das Leben wieder vor uns“, a.a.O., S. 43.

21 Ernst Bloch an Otto Klemperer, 30.07.1942, in: Ernst Bloch: *Briefe 1903–1975*, hrsg. v. Karola Bloch, Jan Robert Bloch, Anne Frommann u.a., Frankfurt a.M. 1985, S. 716.

22 Über Vorträge an Volkshochschulen und ähnlichen nichtakademischen Einrichtungen brachte es Bloch nicht hinaus. Siehe Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, Mössingen-Talheim 1995, S. 221.

existenz zwischen dem Alten, das er vielleicht nicht aufgeben will, aber auch nicht halten kann, und dem Neuen, das noch nicht wirklich wurde. In das der Zeitgenosse – mit Angst oder Hoffnung, je nachdem – hinüberhängt. Auch dieser Zustand ist eine Art Emigration, das heißt ein Auszug aus dem bisher Gewohnten. Es ist kein Auszug aus dem Land, worin man groß geworden, wohl aber aus der Soziologie der Väter und der eigenen Jugend.

Wir alle, Vertriebene wie Seßhafte und Gastfreunde, leben derart auf der Schwelle zweier Zeiten. Und wir leben diese Grenzexistenz desto bewußter, je konkreter wir uns der Sache der Zukunft verschrieben haben. Wir begreifen, daß die alte Gesellschaft mit einer neuen schwanger geht, wir sind Leidtragende und Beförderer dieser schweren Geburt. [...] Aber Exodus liegt in der Luft, ökonomischer, sozialer, geschichtsphilosophischer Exodus [...] Nichts ruht mehr in der Gegenwart, es wird umgebrochen und umgeschmolzen, auch Montage aus Trümmern ist eine Art Produktionsform geworden, es ist eine Zeit des Übergangs, eine Mischzeit aus Abbruch und Geburt.²³

„Exodus“, „Montage“, „Übergang“, „Mischzeit“, das sind die Stichworte, wie Bloch das Exil als Aufbruch in eine neue Zeit utopisch wendet; er widmet die scheinbare Isolation in Konzentration auf sein Opus magnum um. Und in einem anderen Vortrag *Zerstörte Sprache – zerstörte Kultur* bei dem von Oskar Maria Graf geleiteten German-American Writers Association (Schutzverband Deutscher Schriftsteller) sagt er in New York 1939:

Wir sprechen nun einmal deutsch. Diese Sprache haben wir mitgenommen, mit ihr arbeiten wir. [...] Man kann Sprache nicht zerstören, ohne in sich selber Kultur zu zerstören. Und umgekehrt, man kann eine Kultur nicht erhalten und fortentwickeln, ohne in der Sprache zu sprechen, worin diese Kultur gebildet ist und lebt.²⁴

Zweifellos, so Bloch später in einem Interview, fühlt er sich „glücklich, ungestört auf deutsch schreiben zu können, in einer Sprache, die rundum nicht gesprochen und banalisiert wurde, einer wissenschaftlichen und philosophischen Sprache. Ich habe Tag und Nacht gearbeitet, elf Jahre lang, ernährt von meiner Frau, also kein Vorbild im amerikanischen Sinn [...] In Amerika fangen die Millionäre mit Tellerwaschen an, die Philosophen hören damit auf.“²⁵

23 Ernst Bloch: *Ansprache auf dem Congress of American Writers* (New York 1939), in: Ders.: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, a.a.O., S. 261–263, hier: S. 261f.

24 Ernst Bloch: *Zerstörte Sprache – zerstörte Kultur* (Vortrag im Schutzverband Deutscher Schriftsteller, New York, 1939), in: Ders.: *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, a.a.O., S. 277–299, hier: S. 277.

25 Arno Münster (Hrsg.): *Tagträume vom aufrechten Gang – Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Frankfurt a.M. 1977, S. 70f. Siehe auch die Erinnerungen von Eric E. Hirshler, dem Sohn von Blochs vielleicht ältestem Freund Max Hirschler: „Wird schon wärn...“. Erinnerungen an Ernst

Jedenfalls ist Amerika für Bloch ein Vorbild in Sachen Freiheit, Humanität und Menschenrechte, ganz im Sinne der (bürgerlichen) Unabhängigkeitserklärung und der Gründungsideologie Washingtons und Jeffersons. Bloch rühmt Amerika als „das Land einer recht demokratischen, recht humanistischen Ideologie“.²⁶ Der Begriff „education“, das Erziehungsideal, werde im amerikanischen Bürgertum so wichtig genommen wie kaum irgendwo.²⁷ Trotzdem, und bei aller Vorliebe für den ‚American Dream‘, liegt ‚Heimat‘ für Bloch in Europa. So schließt er seinen Vortrag:

Man verliert mit der originalen, mit der sachlich eng gebundenen Distanz weder das neue noch das alte Land, man verliert seine europäischen Angelegenheiten nicht einen Augenblick. Man hält sie vielmehr scharf zum Zweck; keinen Amerikaner mag es also erstaunen, wenn wir zur gegebenen Zeit nach Europa gehen sollten. Um eines anderen Deutschlands willen und um der stark zu verändernden Verhältnisse willen.²⁸

Es entspricht dem Selbstverständnis Blochs wie seiner Philosophie, „kein Auswanderer, sondern ein Ausgewichener“ zu sein, wie Manfred Riedel differenziert: „Der Vertriebene ist nicht entwurzelt, weil er sein Land wider Willen und ohne innere Notwendigkeit verlassen hat, er hängt noch mit ihm zusammen. [...] Das Spannungsfeld von Heimat und Fremde vermenschlicht den utopischen Gedanken und bindet ihn an die Zeit zurück.“²⁹

Bloch unterscheidet sich ganz fundamental von seinen Zeitgenossen im Exil, deren theoretisches Denken durch die Erfahrung des Nationalsozialismus eine grundsätzliche Neuausrichtung erfuhr. Walter Benjamin begründete einen neuen

Blochs Exil in USA, in: Bloch-Almanach 3, hrsg. v. Karlheinz Weigand, Baden-Baden 1983, S. 12–17, hier: S. 14.

26 Ernst Bloch: Zerstörte Sprache – zerstörte Kultur, a.a.O., S. 293.

27 Vgl. ebd. Siehe auch Karlheinz Weigand: Ernst Bloch, in: Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933, Bd. 3: USA, Teil 1, hrsg. v. John M. Spalek, Konrad Feilchenfeldt u. Sandra H. Hawrylchak, Bern/München 2000, S. 15–50, hier: S. 18ff.

28 Ebd., S. 299. Falko Schmieder weist darauf hin, dass es von dem Vortrag verschiedene Fassungen gibt. So fehlt in den Politischen Messungen die Schlusspassage des Vortrags: „Aber wir verstehen auch, daß Amerika zum Unterschied von Deutschland eine bürgerliche Revolution im Leib hat; seine Nationalhelden Washington und Lincoln, nicht der große Kurfürst und Bismarck. Man spricht hier, wir formalistisch immer, eine Art Nationalsprache, wenn man Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit sagt. [...] Dreams of a better Life: das überhaupt ist das amerikanische Grundthema; und es ist uns Europäern verwandt geworden wie kaum ein anderes. Mehr Genies als es Musen gibt, hätten derart am amerikanischen Stoff zu tun, am manifesten von heute, am latenten von morgen.“ (Falko Schmieder: „Fortfahren, als wäre nichts geschehen“. Ernst Blochs Utopien im Exil, in: Trajekte. Zeitschrift des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin 12 (2011), Nr. 23, S. 39–45, hier: S. 42. Erschienen auch in: Eckart Goebel/Sigrid Weigel (Hrsg.): Escape to Life. German Intellectuals in New York. A Compendium on Exile after 1933, Berlin/Boston 2013, S. 128–141.)

29 Manfred Riedel: Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Lichte unserer geschichtlichen Denkerfahrung, Frankfurt a.M. 1994, S. 97.

Geschichtsbegriff;³⁰ Hannah Arendt fasste ihre Totalitarismustheorie neu ein; Günther Anders beschäftigt sich mit der Antiquiertheit des Menschen; Max Horkheimer und Theodor W. Adorno schreiben die *Dialektik der Aufklärung*.³¹ Bloch, so Falko Schmieder, unterscheide zwischen dem „Schnellamerikaner“, der eben endgültig mit seiner Vergangenheit abschließt und Deutschlandhass zu Selbsthass gedeihen ließe, und einem „zweiten Typ, der sein altes Sein und Bewusstsein halten wolle, als wäre mit der Einreise in die USA nichts geschehen“.³² Man kann seine Haltung für „Weltfremdheit“³³ halten, aber auch für Systemtreue. Bloch ist sich zeitlebens seiner Sendung bewusst, seine *Dreams of a better Life* waren sein Fixpunkt im Weltgeschehen, so desaströs es auch war. Die Jahre der sozialen Isolation schildert Karola Bloch so an Alfred Kantorowicz: „So sehr ich Ernsts Arbeitsfähigkeit bewundere – manchmal bin ich erstaunt, wie er Katastrophen zu überwinden versteht und in einem Schutzpark seiner selbst leben kann.“³⁴ Der Schutzpark brachte Bloch eine Phase höchster Kreativität. Der Kern seines Gesamtwerks wurde im Exil in den USA formuliert. Nicht nur schrieb Bloch in den acht Jahren zwischen 1938 und 1946 an den Erstfassungen des *Prinzips Hoffnung*, sondern auch an den Grundlagen des Hegel-Buchs (später: *Subjekt – Objekt*), am Materialismus-Buch, an *Naturrecht und menschliche Würde* und auch an seiner Religionsphilosophie (später: *Atheismus im Christentum*).³⁵

Der Preis für Blochs Werktreue und Beharren auf der Einheit von Sprache und Kultur ist hoch, denn Blochs expressionistischer Ausdrucksstil mag mit ein Grund dafür gewesen sein, dass amerikanische Verleger sich nicht an ihm erwärmen konnten. Keiner der Exilgenossen kann ihm helfen, sein 650-Seiten-Manuskript bei einem Verlag in den USA unterzubringen. Die Oxford University Press („too cryptic“), die Viking-Press, die Guggenheim-Stiftung und die Carl-Schurz-Foundation lehnen alle ab.³⁶ Immerhin gelingt es Ernst Bloch noch in den USA, an einem erfolgreichen Verlagsprojekt mitzuwirken, dem Aurora-Verlag, zusammen mit zehn weiteren ‚Verlegern‘, darunter Brecht, Döblin, Heinrich Mann, Feuchtwanger und Wieland Herzfelde. Doch erst im Oktober 1943 kann ihm Herzfelde offiziell schreiben, „der Verlag ist nun endlich eine be-

30 Siehe Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, hrsg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010. Darin z.B. Teil VII, wo er sich mit Paul Klees „Angelus Novus“ als einer Allegorie des Fortschritts auseinandersetzt.

31 Vgl. Falko Schmieder: „Fortfahren, als wäre nichts geschehen“, a.a.O., S. 39.

32 Ebd., S. 42.

33 Ebd., S. 43.

34 Karola Bloch an Alfred Kantorowicz, 11.08.1942, unveröffentlichter Brief, Ernst-Bloch-Archiv.

35 Siehe Karlheinz Weigand: Ernst Bloch, a.a.O., S. 26ff.

36 Vgl. Karola Bloch: Aus meinem Leben, a.a.O., S. 187f.

schlossene Sache“³⁷. Im Jahr 1944 erscheint schließlich sein Buch *Freiheit und Ordnung* (es sollte später im Wesentlichen das zentrale Kapitel 36 im *Prinzip Hoffnung* bleiben).³⁸ Aus seinem Traum, dass „beim Aurora-Verlag meine zwanzig Bände ‚Gesammelte Werke‘ sauber gebunden“³⁹ erscheinen, wird allerdings nichts. Auch die Adressaten sind andere geworden. Ursprünglich wollte Bloch „das Buch ‚Dreams of a better Life‘ für Amerika schreiben“, denn „in der Tat behandelt es einen sehr amerikanischen Stoff; in der Ausarbeitung ist es das deutscheste Buch geworden, voll von altem Deutschland; ohne daß ich das doch im geringsten wollte, im Gegenteil“.⁴⁰ Der Untertitel „Von Diogenes bis Marx“ wird ebenso weggelassen wie „Lesebuch für Deutsche“.⁴¹

Auf der Grundlage von *Freiheit und Ordnung* entsteht noch in der Exilzeit in den USA seine erste Niederschrift, das sogenannte *Ludwigshafener Manuskript*, das den Titel *Die Hoffnung, ihre Analyse und Funktion* trägt.⁴² Damit sind die dort erstmals formulierten Grundlagen für eine Enzyklopädie der Hoffungsgehalte ausformuliert, was als ‚Angelpunkt‘ für die weitere Werkgenese gelten kann.⁴³ Konsequenter und „noch getragen von dem fast naiven Vertrauen“ in das sozialistische Aufbauprojekt arbeitet sich Bloch an den Kern seiner Philosophie heran, ganz im Abseits der prekären politischen Weltlage. In der US-Manuskriptfassung *Traum, Mittel zum Zweck, Stoff der Hoffnung* zieht Bloch „eine Linie vom bloßen wishful thinking ‚zum Wagen der Geschichte‘, in den der *Traum*, der *informierte*, ‚einstiegen‘ kann.“⁴⁴

Mit *Geist der Utopie* als philosophische Verarbeitung des Ersten Weltkriegs ist der rote Faden schon vorgesponnen, im Exil in den USA und unter deprivierten Lebensverhältnissen wird er zum Hauptstrang. Das Exil eine Art Parallelwelt, das Werk sein Gegenentwurf. Der rote Faden lässt sich schließlich auch an den sehr diversiven Werkphasen des *Prinzips Hoffnung* ablesen. Obwohl dies von der Bloch-Forschung noch nicht in gebotener Tiefe erfasst und bis heute Desiderat

37 Ernst Bloch an Wieland Herzfelde, 23.10.1943, in: Ernst Bloch/Wieland Herzfelde: „Wir haben das Leben wieder vor uns“, a.a.O., S. 91.

38 Vgl. Ernst Bloch: *Freiheit und Ordnung*, Abriss der Sozial-Utopien, New York 1946. Siehe auch Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, a.a.O., S. 215.

39 Ernst Bloch an Wieland Herzfelde, 02.07.1945, in: Ernst Bloch/Wieland Herzfelde: „Wir haben das Leben wieder vor uns“, a.a.O., S. 139.

40 Ernst Bloch an Wieland Herzfelde, 03.03.1939, in: Ebd., S. 43.

41 Ernst Bloch an Wieland Herzfelde, 30.08.1944, in: Ebd., S. 102.

42 Siehe Ernst Bloch: *Die Hoffnung, ihre Analyse und Funktion*, Ludwigshafener Manuskript, 1947 (im Ernst-Bloch-Archiv des Ernst-Bloch-Zentrums Ludwigshafen).

43 Vgl. Ulrich Müller-Schöll: „... das allen in die Kindheit scheint“. Zum Einfluss der politischen Erfahrung auf die Theoriebildung in Ernst Blochs *Prinzip Hoffnung*, in: Francesca Vidal/Werner Wild (Hrsg.): *Die Utopie des Friedens*. Bloch-Jahrbuch 2016/17, Würzburg 2016, S. 173–192, hier: S. 174.

44 Ebd.

geblieben ist, gibt es diverse bedeutende Zugänge, die den hier beschriebenen Werkduktus mitbelegen.⁴⁵

Bloch arbeitet bis zum Erscheinen bei Suhrkamp 1959 insgesamt 21 Jahre am *Prinzip Hoffnung*. Die Hintergrundfolien sind das Dritte Reich und das realsozialistische Projekt DDR, bis hin zu seiner Flucht von dort in den Westen. Allein die vielen Fassungen, von *Freiheit und Ordnung* bei Aurora bis zur Endfassung bei Suhrkamp, belegen zwar den Einfluss der unterschiedlichsten politischen und kulturellen Hintergründe, auch seine persönlichen Lagen, aber Blochs Arbeitsweise und Konsequenz lässt sich nicht erschüttern und bleibt gegenüber politischem Einfluss resistent. Das weiß er schon in den ersten Tagen nach seiner Ankunft, als er Klaus Mann schreibt, er plane „ein Buch, das den Vorzug haben dürfte, recht amerikanisch zu sein und mich dennoch nicht einen Zoll aus dem Zentrum der wichtigsten Angelegenheiten zu entfernen...: ‚The dreams of a better life‘.“⁴⁶

Viele Fragen der Werkgenese sind indes bei weitem nicht zu Ende erforscht – und das bei fast vollständiger Quellenlage, archiviert, erschlossen und für die Forschung verfügbar im Bloch-Archiv des Ernst-Bloch-Zentrums in Ludwigshafen am Rhein.⁴⁷ Immerhin zeigt die gegenwärtige Forschungslage, dass der These Karlssons, nach der das „Prinzip Hoffnung“ [...] von Blochs Situation in der DDR geprägt wurde⁴⁸, widersprochen werden kann. Seine Kernphasen sind in

45 Vgl. David Karlsson: Von Cambridge, Massachusetts nach Leipzig, DDR, a.a.O., S. 117ff., siehe dort auch die Synopse der Werkphasen, S. 136; Manfred Riedel: Tradition und Utopie. a.a.O.; Peter Zudeick: Der Hintern des Teufels, a.a.O. Siehe zur Dokumentation der am Ernst-Bloch-Zentrum präsentierten Forschungsarbeiten zu *Das Prinzip Hoffnung* die Beiträge von Jan Robert Bloch, Martin Seel, Sven Hanuschek, Wolfgang Schopf und Klaus Kufeld in: Bloch-Almanach 28, hrsg. v. Klaus Kufeld, Mössingen-Talheim 2009, S. 45ff.; Jan Robert Bloch: Dreams of a better life: Zum Exil Ernst Blochs in den USA, a.a.O.; Klaus Kufeld: Invariante der Richtung. 50 Jahre Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, in: Treibhaus. Jahrbuch für die Literatur der fünfziger Jahre, Bd. 5: Das Jahr 1959 in der deutschsprachigen Literatur, hrsg. v. Günter Häntzschel, Sven Hanuschek u. Ulrike Leuschner, München 2009, S. 163–177; Klaus Kufeld: Heimat bei Bloch, Pathos der Ankunft, in: Bloch-Almanach 29, hrsg. v. Frank Degler u. Klaus Kufeld, Mössingen-Talheim 2010, S. 51–65; Ernst-Bloch-Zentrum (Hrsg.): Bloch. Eine Bildmonographie, Frankfurt a.M. 2007.

46 Ernst Bloch an Klaus Mann, 31.07.1938, in: Ernst Bloch: Briefe 1903–1975, S. 646.

47 Archivalisch im Bestand des Ernst-Bloch-Archiv erhalten und zur weiteren Forschung bereit: 650 Seiten für *Dreams of a better life*, Teile von Kapitel 15 in der Zeitschrift *Maß und Wert* (1940); das auf 1980 Seiten angewachsene Skript zu *Dreams of a better life* (1944), der 1946 im New Yorker Aurora Verlag erschienene Text *Freiheit und Ordnung* (später mit geringfügigen Änderungen als Kapitel 36 in *Das Prinzip Hoffnung* des 5. Bandes der Gesamtausgabe integriert), Manuskript Kapitel 53; das *Ludwigshafener Manuskript: Die Hoffnung, ihre Funktion und ihre Inhalte* (1947) als druckfertige Version. Das *Tübingen und Potsdamer Manuskript* (Skript zu Bd. 1); beide Manuskripte sind jeweils von Bloch grundlegend überarbeitete Fahnenabzüge vom ersten Band des im amerikanischen Exil geschriebenen *Ludwigshafener Manuskripts* mit eingelegten Beiblättern. Siehe dazu Jürgen Jahn: Bericht über ein Skript. Anlässlich seiner Präsentation am 1. August 1997, in: Bloch-Almanach 19, hrsg. v. Karlheinz Weigand, Mössingen-Talheim 2000, S. 207–217, hier: S. 211.

48 David Karlsson: Von Cambridge, Massachusetts nach Leipzig, DDR, a.a.O., S. 119.

den USA entstanden. Politische Einflüsse auf Bloch sind das Eine, die Stabilität, die „Invariante der Richtung“⁴⁹ in seinem philosophischen Gesamtwerk das Andere. Dies auseinanderzuhalten betont auch Oskar Negt, der Blochs politischen Irrtum in Bezug auf seine Haltung zur Sowjetutopie in eine übergeordnete, ideologieresistente Perspektive stellt, um den Blick auf Blochs Wegweisendes Gesamtwerk nicht zu verstellen:

Von seinem frühen Buch *Geist der Utopie* (1918) über *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, *Erbschaft dieser Zeit*, *Prinzip Hoffnung* bis zu *Naturrecht und menschliche Würde* und *Politische Messungen* (1970) zieht sich ein roter Faden, der [...] von zwei charakteristischen Elementen geprägt ist: einem tiefwurzelnden moralischen, den ganzen Reichtum der Natur und der Geschichte erfassenden Materialismus und dem Willen, den revolutionären, vielfach unentbundenen Potenzen in Natur und Gesellschaft zu Sprache und Begriff zu verhelfen.⁵⁰

Der „deutsche Philosoph der Oktoberrevolution“ habe gezeigt, wie es möglich ist, „neue Dogmatisierungen aufzubrechen“ und „auch einen neuen Weg aufzuzeigen, wie Philosophie überleben kann, ohne auf ihre politische Wirksamkeit zu verzichten“.⁵¹

3. Heimat und Verheißung

Blochs konsequente Linie lässt sich am besten am Heimat-Begriff bemessen, als einer Chiffre für Utopie. Schon 1926 geht er näher darauf ein und zwar in dem Text *Hebel, Gotthelf und bäurisches Tao*, worin er von „Heimatkunst“ spricht, den Begriff aber noch nicht philosophisch einfasst.⁵² Kein Philosoph auch vor ihm (und nach ihm?) stellt ihn ins Zentrum. Zu Recht erkennt Iring Fetscher: „Bloch bemüht sich immer wieder, den Rechten das Monopol auf die Verwendung von Begriffen wie Heimat, Reich, ja sogar ‚deutsches Wesen‘ streitig zu machen. Fast ist er der einzige Linke, der es versuchte.“⁵³ In der Tat wird der Heimat-Begriff

49 Ernst Bloch/Theodor W. Adorno/Horst Krüger: Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht, in: Ernst Bloch: Tendenz – Latenz – Utopie, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Frankfurt a.M. 1978, S. 355.

50 Oskar Negt: Ernst Bloch – der deutsche Philosoph der Oktoberrevolution. Mit einem Kommentar aus heutiger Zeit: Oktoberrevolution (Gesprächspartner Lenin), in: Bloch-Almanach 34, hrsg. v. Klaus Kufeld, Bielefeld 2017, S. 53–72, hier: S. 61. (Zuerst erschienen als „politisches Nachwort“ in: Ernst Bloch: Vom Hasard zur Katastrophe. Politische Aufsätze aus den Jahren 1934–1939, Frankfurt a.M. 1972.)

51 Ebd., S. 68.

52 Vgl. Ernst Bloch: Hebel, Gotthelf und bäurisches Tao, in: Ders.: Literarische Aufsätze (= Gesamtausgabe, Bd. 9), Frankfurt a.M. 1965, S. 365–384, hier: S. 368.

53 Iring Fetscher: Träumer nach vorwärts. Der kritische und irrende Zeitgenosse Ernst Bloch: Sechzig Jahre Hoffnung, in: Die Zeit (12.02.1971).

bei Bloch – im Exil in den USA – zur zentralen utopischen Metapher.⁵⁴ Seine veränderten Fassungen beziehungsweise Zuordnungen in *Freiheit und Ordnung* im US-Exil und im *Prinzip Hoffnung* der Suhrkamp-Fassung lassen keine Rückschlüsse auf den Einfluss weltpolitischer Veränderungen auf Biographie und Werk zu.

In der US-Fassung hat „Heimat“ „eine gesellschaftstheoretische Bedeutung [...]. Dann stellte er sie ans Ende des *Prinzips Hoffnung*, wo Heimat [...] den Übergangszustand bezeichnet zwischen der *Vorgeschichte* und der *Genesis der Welt als einer rechten* [...], während er in der Endversion zu einem Zielbegriff wird, der eine existentielle Spannung zwischen einer in der Kindheit wurzelnden utopischen Vision und ihrer Verwirklichung im Weltprozess wird.“⁵⁵ Im furiosen Finale im *Prinzip Hoffnung* heißt es:

Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäufierung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.⁵⁶

Auch *Freiheit und Ordnung* im Aurora-Verlag 13 Jahre zuvor, das Buch der Sozial- und Staatsutopien, lässt Bloch eschatologisch ausklingen: „Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäufierung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, worin noch niemand war: Heimat.“⁵⁷ Allerdings fehlt in der Frühfassung noch das zeitliche Pendant: „das allen in die Kindheit scheint“. Heimat ist noch nicht dialektisch eingefasst und noch ohne Resonanz.

Mit dem Grundgedanken, dass die Genesis nicht am Anfang liegt, sondern am Ende, dass „die Welt nie fertig ist“, dass sie niemals als Zustand gedacht werden kann (wie in vielen Ideologien von Staatssystemen), führt uns Bloch zu einem ganz besonderen Verständnis von „Heimat“. Heimat ist die sozialutopische Metapher für eine human verfasste Lebensform, ja Humanität und Frieden schlechthin. Heimat bedeutet das in der Offenen-Welt-Sein. Denn erst in der Zukunft, im Noch-Nicht, also dem utopischen Ort, der mit dem Unabgeholte-

54 Vgl. Klaus Kufeld: Heimat bei Bloch: Pathos der Ankunft, a.a.O.

55 Ulrich Müller-Schöll: „... das allen in die Kindheit scheint“, a.a.O., S. 185f.

56 Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung (= Gesamtausgabe, Bd. 5), Frankfurt a.M. 1959, S. 1628.

57 Ernst Bloch: Freiheit und Ordnung, a.a.O., S. 190.

nen der Vergangenheit vermittelt ist, ist der „mögliche Ort existentieller Selbstbegegnung“⁵⁸. In der Begegnung und Selbstbegegnung „beheimatet“, ja „verheimatet“ sich der Mensch. Zwar sind ihm die Spuren der Herkunft präsent, aber er klebt nicht fest wie an einem fixen Ort. Er nimmt seine herkunftige Heimat immer mit, strebt zugleich nach einem Wohin. Damit findet die ‚transzendente Obdachlosigkeit‘, die der Philosoph Georg Lukács diagnostizierte, im *Prinzip Hoffnung* ihren beinahe biblischen Ausklang.

Bloch ist sich einer Antwort auf sein Werk stets sicher. Seit *Erbschaft dieser Zeit* geht er davon aus, dass es sich beim Faschismus um ein Zeichen des „Zerfalls der kapitalistischen Ordnung“⁵⁹ und um eine vorübergehende Erscheinung handelt. Krass gesagt wartet er in Cambridge die Selbsterledigung der Nazis einfach ab. Auch wenn Kritiker Blochs *Prinzip Hoffnung* für ein „Dokument der Verzweiflung an der Geschichte und einer Flucht vor ihr“⁶⁰ halten mögen, Bloch sieht das Exil als produktiven Schutzraum, auf lange Sicht ganz im Vertrauen auf späte Resonanz. Der temporär fehlende Resonanzboden für Blochs Philosophie im Exil wie auch heute soll nicht heißen, dass eine Philosophie nur Geltung in ihrer Zeit haben könne.⁶¹ Das Gegenbeispiel ist ein resonanzhaltiger Heimat-Begriff, wie ihn Hartmut Rosa anwendet, und der bei Bloch in Anleihe geht.⁶² „Heimat gewinnt Bedeutung erst aus der Erfahrung einer Dichotomie zwischen anverwandelten und fremd bleibenden, indifferenten Weltausschnitten“⁶³ und wird so zum Schlüsselbegriff für eine Soziologie der Weltbeziehungen. In Heimat, so Rosa, „begegnen wir der für die Moderne so mächtigen Idee einer *antwortenden, entgegenkommenden* Welt. Begreift man Heimat in diesem Sinne also als einen anverwandelten, resonanten Weltausschnitt, dann lässt sie sich konzeptuell lösen von einer räumlichen Fixierung“.⁶⁴

Genau dies ist bei Bloch der Fall. Das Exil in den USA, im „Irgendwo auf der Welt“, empfindet und denkt Bloch als Zwischenwelt, als Schritt der „Anverwandlung von Welt“.⁶⁵ Bloch versteht seine Exil- und Vertreibungs-

58 Manfred Riedel: Anfänge des utopischen Denkens. Ernst Blochs Vision vom europäischen „Vaterland der Zeit“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40 (1992), Nr. 10, S. 1107–1127, hier: S. 1117.

59 Falko Schmieder: „Fortfahren, als wäre nichts geschehen“, a.a.O., S. 43.

60 Ebd.

61 Siehe Axel Honneth: Hoffnung in hoffnungslosen Zeiten [Rede zum Ernst-Bloch-Preis 2015 im Ernst-Bloch-Zentrum], in: Bloch-Almanach 34, a.a.O., S. 15–27, hier: S. 16. (Auch in: Axel Honneth: Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Erweiterte Ausgabe, Berlin 2017, S. 181–196.)

62 Siehe Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

63 Ebd. S. 603.

64 Ebd.

65 Ebd., S. 605. Auch die Reisephilosophie kennt diese Erfahrung zwischen Fernweh und Heimweh. Rückgebunden zu sein einerseits und den Umweg zu sich selbst zu machen andererseits. Der Unter-

erfahrung letztlich – und mit den Worten Rosas – als „Weltreichweitenvergrößerung“⁶⁶, die er immer weiterverwertet, ohne den philosophischen Nukleus stören zu lassen. So schreibt Bloch kurz nach seiner Rückkehr aus den USA an Hermann Broch: „Das neue Buchmanuskript [*Das Prinzip Hoffnung*, d. Verf.] habe ich S. 681 sozusagen mitten im Satz unterbrochen und werde am neuen Schreibtisch fortfahren, als wäre nichts geschehen. Es ist ja auch nichts geschehen.“⁶⁷

Wenn Bloch schon in seinem Vortrag 1939 sagt, „Exodus liegt in der Luft, ökonomischer, sozialer, geschichtsphilosophischer Exodus [...] Nichts ruht mehr in der Gegenwart, es wird umgebrochen und umgeschmolzen“⁶⁸, bedeutet Exil nicht allein die Flucht vor dem politisch-existentiellen Ausschluss, sondern Front und Novum: „Die Menschen wie die Welt tragen genug gute Zukunft; kein Plan ist selber gut genug ohne diesen gründlichen Glauben in ihm.“⁶⁹ Der Glauben an diesen Plan war ihm Verheißung mit der Kraft eines Versprechens, gedacht als moralisches Versprechen an die Menschheit, so wie es Hannah Arendt formuliert hat: „[D]as Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten, ist die ihm [dem Menschen, d. Verf.] innewohnende Macht, das Zukünftige zu sichern“.⁷⁰ Vor diesem Hintergrund erweist sich mit Bloch das Exil als ein Exodusplot, vor dem „Dreck der Welt“ zwar geflohen zu sein, dafür aber mit stoischer Haltung dem Exodus den aufrechten Gang abzurufen.⁷¹

Allen politischen Irrungen und exilbedingten Wirrungen zum Trotz ist kaum einer wie Ernst Bloch ein wortgewaltiger Zeitzeuge eines ‚extremen Jahrhunderts‘ (Eric J. Hobsbawm). Er ist, so Gert Ueding, eine „historische Person“, die durch alle Sphären des 20. Jahrhunderts geschritten war“, und „der letzte Philosoph, der originales Denken und Sprachgewalt, universale Bildung und

schied der Reise zur Flucht ist die Freiwilligkeit. Der Geflüchtete hat sein Schicksal nur sehr bedingt noch in der Hand. Und doch: Er findet in der Fremde seine unerwartete, vielleicht unverhoffte Resonanz. Er erlebt die Vielstimmigkeit der Welt und er will die Erfahrung des Gehörtwerdens und Verstandenwerdens wie des Hörens und Verstehens noch machen. Die Heimat, den durch Geburt etc. verfügt Ort, zurückgelassen, liegt Heimat nun im Vorn und plötzlich in der eigenen Hand. Siehe dazu ausführlich Klaus Kufeld: *Die Reise als Utopie. Ethische und politische Aspekte des Reisemotivs*, München 2010.

66 Hartmut Rosa: *Resonanz*, a.a.O., S. 605.

67 Ernst Bloch an Hermann Broch, 07.04.1949, in: Ernst Bloch: *Briefe 1903–1975*, a.a.O., S. 846.

68 Siehe Fn. 23.

69 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, a.a.O., S. 519.

70 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [The Human Condition, Chicago 1958], München/Zürich 2002, S. 311.

71 Christoph Türcke schreibt hier Bloch ein neuzeitlich-politisches Verständnis des altbiblischen Exodus zu: „ein Ausscheren, Nicht-Mitmachen, Dissidenz, Ketzerei.“ (Christoph Türcke: *Exodus als politische Kategorie*, in: Hans-Ernst Schiller (Hrsg.): *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, Baden-Baden 2016, S. 147–154, hier: S. 150.)

persönliche Autorität ineins verkörperte, dessen Schicksal auch deswegen immer das Exil gewesen [...] ist, weil ihm keine einheitliche Kultur, kein akademischer Stil mehr entsprach“.⁷²

72 Gert Ueding: Wo noch niemand war. Erinnerungen an Ernst Bloch, Tübingen 2016, S. 171.

HANS-JOACHIM DAHMS

Verpasste Chancen
*Kritische Theorie und Pragmatismus**

Das Exil in den USA ist für die Kritische Theorie der Frankfurter Schule prägend gewesen, sodass es in der Tat gerechtfertigt scheint, wenn ein 1999 publizierter Sammelband den Titel *Keine kritische Theorie ohne Amerika* trägt.¹ Die These gilt für einige der Hauptthemen des Horkheimer-Zirkels, besonders für die Auseinandersetzung mit der dortigen Massenkultur und auch später mit dem Antisemitismus. Beide Themen haben Eingang in die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno noch im Exil geschriebene *Dialektik der Aufklärung* gefunden. Demgegenüber fällt auf, dass Vertreter der Kritischen Theorie sich kaum mit der Philosophie der USA, insbesondere dem US-amerikanischen Pragmatismus, auseinandergesetzt haben. Das ist deshalb erstaunlich, weil dieser eine der führenden philosophischen Strömungen des Landes und vielleicht sogar sein wichtigster Beitrag zur Philosophie gewesen ist. Eine (scheinbare) Ausnahme zur Regel einer Vernachlässigung des Pragmatismus durch die Frankfurter Schule bildet das Kapitel „Gegensätzliche Allheilmittel“² in Max Horkheimers 1967 veröffentlichtem Buch *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Das Werk war 1947 im englischen Original als *Eclipse of Reason* erschienen, dort ist das Kapitel mit dem Titel „Conflicting Panaceas“ versehen. Die Erstveröffentlichung erfolgte zu einem Zeitpunkt, als Horkheimer schon auf dem Weg zurück nach Deutschland war.

Das Kapitel befasst sich kritisch einerseits mit dem Neothomismus, von dem einige wichtige (dort allerdings nicht namentlich erwähnte) Vertreter ebenfalls in

* Ich habe mich schon einmal mit Horkheimers Kritik am Pragmatismus auseinandergesetzt. Siehe Hans-Joachim Dahms: *Positivismustreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus*, Frankfurt a.M. 1994, S. 201–225. Der vorliegende Text unterscheidet sich von dem entsprechenden Kapitel dadurch, dass 1) die dort erwähnten nichtpublizierten Vorarbeiten Horkheimers ausführlicher ausgewertet und 2) seine wissenschaftshistorischen Beispiele (Galilei und Darwin) genauer kommentiert und vor allem auf die heutige Diskussionslage in den USA bezogen werden.

1 Siehe Detlev Claussen/Oskar Negt/Michael Werz (Hrsg.): *Keine kritische Theorie ohne Amerika* (= Hannoversche Schriften 1), Frankfurt a.M. 1999.

2 Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, in: Ders.: *„Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“ und „Notizen 1949–1969“* (= Gesammelte Schriften, Bd. 6), hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a.M. 1991, S. 21–186, hier: S. 75–104.

den USA Zuflucht gesucht hatten, andererseits mit drei Artikeln von John Dewey und jüngeren Pragmatisten aus seinem Umkreis wie Sidney Hook und Ernest Nagel. Horkheimer verfährt in seiner Diskussion ähnlich wie schon in seiner bekannten Polemik *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* von 1937 gegen den Wiener Kreis.³ Dort hatte er zunächst die (ebenfalls nicht mit dem Namen ihres Erfinders genannte) „neuromantische Metaphysik“ der Heidegger’schen Existentialontologie dem logischen Positivismus (bzw. Empirismus) gegenübergestellt. Dabei war Horkheimer zu dem Schluss gekommen, dass beide trotz scheinbarer großer inhaltlicher Unterschiede jedenfalls in politischer Hinsicht konvergierten: Beide verkörperten nach seiner Analyse die ideologische Kapitulation des Liberalismus gegenüber dem zur Herrschaft gelangten Faschismus. Im weiteren Verlauf seines Artikels hat er, als er mehr ins Detail ging, die Gleichheitsthese von Heidegger und Wiener Kreis dann aus den Augen verloren und Kritik (und Polemik) ausschließlich dem Positivismus gewidmet. Ihm warf er einen verengten Erfahrungsbegriff, eine falsche Auffassung der Logik und schließlich die Unvereinbarkeit dieser in seinem ‚Firmennamen‘ logischer Positivismus herausgestellten Hauptbestandteile vor. Einzelheiten dieser Kritik sowie die Frage ihrer Berechtigung brauchen hier nicht wiederholt werden.⁴

In der *Kritik der instrumentellen Vernunft* geht es um eine ähnliche Antithese, nämlich den Gegensatz von Neothomismus und Pragmatismus, „wie immer unter größerer Hochschätzung des metaphysischen Gegners als des positivistischen“⁵. Der Unterschied zwischen diesen Positionen wird ebenfalls herabgemindert und in politischer Hinsicht als nur scheinbar ‚erwiesen‘; die Kritik konzentriert sich jetzt schwerpunktartig auf den Pragmatismus. Ihn sieht Horkheimer als eine Spielart des Positivismus an,⁶ und deshalb scheint es auch konsequent, wenn er im Buch auf den positivismuskritischen Text von 1937 als Hintergrund hinweist.⁷

Ich werde mich im Folgenden im ersten Abschnitt erst kurz *systematisch* mit der Ähnlichkeitsthese von Pragmatismus und Positivismus sowie *historisch* mit dem wechselvollen Verhältnis von Positivisten und Pragmatisten – vor allem in den hier interessierenden 1930er und -40er Jahren – beschäftigen. Danach kommt im zweiten Abschnitt Horkheimers Kapitel, vor allem aber die nicht publizierte

3 Siehe Max Horkheimer: Der neueste Angriff auf die Metaphysik, in: Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937), Nr. 1, S. 4–51, siehe dazu kritisch Hans-Joachim Dahms: Positivismusstreit, a.a.O., S. 97–143.

4 Siehe dazu Hans-Joachim Dahms: Positivismusstreit, a.a.O., S. 97–143.

5 So Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung, München/Wien 1986, S. 384.

6 Vgl. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 60.

7 Vgl. ebd., Fn. 22.

Vorarbeit, an die Reihe. Es zeigt sich, dass es sich um einen Text handelt, der unabhängig von den Vorlesungen erarbeitet wurde, die dem Buch zugrunde liegen. Er wird nur als Wortmeldung innerhalb einer ganz bestimmten Debatte aus dem Herbst des Jahres 1943 verständlich. Im dritten Abschnitt geht es um eine kritische Diskussion von Grundzügen der Horkheimer'schen Pragmatismus- (bzw. Positivismus-)Kritik. Danach werde ich mich im vierten Abschnitt mit zwei wichtigen historischen Beispielen beschäftigen, die Horkheimer bei seinem Balanceakt zwischen Neothomismus und Positivismus benutzt hat, nämlich mit dem ‚Fall Galilei‘ einerseits und der Darwin'schen Evolutionstheorie andererseits. Dabei werden auch wissenschaftshistorische Entwicklungen und Erkenntnisse *nach* der Publikation von Horkheimers *Eclipse of Reason* einbezogen. Es scheint, dass die Betrachtung dadurch gesteigerte Aktualität erhält, dass Wissenschaftsskepsis in den USA in der unmittelbaren Gegenwart wieder einen Schub erhält (gegenüber der Evolutionslehre und nun neuerdings gegenüber der Theorie des menschengemachten Klimawandels). Schließlich werden im letzten Abschnitt rückblickend Reflexionen von in den USA gebliebenen Mitgliedern der Frankfurter Schule präsentiert, die eine Kritik an den Äußerungen Horkheimers zum Pragmatismus zum Ausdruck bringen und die These stützen, dass es sich bei den Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem Pragmatismus um verpasste Chancen gehandelt hat.

1. Positivismus und Pragmatismus im Vergleich

Horkheimers Sicht auf den Pragmatismus als eine Spielart des Positivismus ist einerseits historisch verständlich, weil einige Pragmatisten (wie insbesondere John Dewey und vor allem William Morris, aber auch Ernest Nagel) in der von Otto Neurath als Hauptherausgeber lancierten *International Encyclopedia of Unified Science* (erschieden seit 1938 in der University of Chicago Press) mitarbeiteten. Andererseits ist die Ähnlichkeitsthese, wie (nicht nur US-amerikanische) Philosophiehistoriker moniert haben, systematisch gesehen irreführend und falsch. Also werde ich in diesem Abschnitt das Verhältnis von Positivismus und Pragmatismus erst systematisch diskutieren und dann historisch beschreiben.

Die hervorstechendste Gemeinsamkeit von neuem Positivismus und Pragmatismus ist sicherlich der Umstand, dass beide eine Sinntheorie (von Begriffen und Urteilen) präsentiert haben.⁸ Diese Sinntheorien ermöglichten es ihnen,

8 Siehe hierzu und zum Folgenden Hans-Joachim Dahms: Positivismus und Pragmatismus, in: David Bell/Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.): Wissenschaft und Subjektivität. Der Wiener Kreis und die Philosophie des 20. Jahrhunderts, Berlin 1992, S. 239–257 und ders.: Positivismusstreit, a.a.O., S. 202–206

grundsätzlichere Kritik an philosophischen und wissenschaftlichen Theorien zu üben: Diese Theorien galten ihnen nun nicht nur als falsch, sondern gelegentlich geradezu als sinnlos. Allerdings unterschieden sich die beiden Sinntheorien in ihrem Gehalt: Während die Pragmatisten mit ihrer ‚pragmatischen Maxime‘ auf den Handlungsbezug abstellten, machten die Positivisten die Sinneserfahrung zum Kriterium des Sinns (‚der Sinn eines Satzes ist die Methode seiner Verifikation‘).

Gewisse Ähnlichkeiten lassen sich auch für die jeweiligen Wahrheitstheorien konstatieren. Die spektakuläre Wahrheitstheorie von William James identifizierte die Wahrheit mit der Verifikation (und nach anderen seiner Formulierungen mit dem Nutzen) einer Überzeugung. Für einige logische Positivisten kam ebenfalls die Verifikation (und später die Bestätigung) von Sätzen als Wahrheitskennzeichen in Frage. Jedoch verdeckt die Übereinstimmung von Wörtern hier womöglich einen Unterschied in ihrer Bedeutung. Während es den Pragmatisten bei der Verifikation um die zur Wahrnehmung einer Überzeugung notwendigen Handlungen (wie Beobachtungen, Experimente etc.) ging, hatten die Positivisten den erfolgreichen Abschluss solcher Akte im Auge. Überhaupt muss man beim Vergleich der Wahrheitstheorien Vorsicht walten lassen: Andere Pragmatisten (wie Charles S. Peirce und John Dewey) propagierten von James abweichende Wahrheitstheorien. Und die Wahrheitstheorien der logischen Positivisten waren einer beständigen Weiterentwicklung unterworfen. Der radikalste von ihnen, Otto Neurath, wollte den Wahrheitsbegriff sogar ganz aus dem philosophischen Vokabular verbannen und nur noch die Übereinstimmung mit ‚akzeptierten‘ Sätzen gelten lassen.

Die Unterschiede in den Sinn- und Wahrheitstheorien der beiden Strömungen wirkten sich auch in materialen Unterschieden aus. Während beide Lager die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie als eine zentrale philosophische Teildisziplin ansahen, die ein Modell für Rationalität darstellte, gab es Differenzen hinsichtlich anderer Teilbereiche der Philosophie: Die Pragmatisten erkannten auch den kognitiven Wert von Ethik und Ästhetik an, während die Positivisten Werte nur insofern gelten lassen wollten, als man sie als deskriptive psychologische bzw. soziologische Bewertungen auffassen könnte. Dagegen gehe ihnen ein kognitiver Sinn ab: sie drückten nur Emotionen und Wünsche aus.

Bekanntlich haben zwei Gründerväter des amerikanischen Pragmatismus bzw. des Neopositivismus, nämlich William James einerseits und Ernst Mach

andererseits, einander hoch geschätzt und erhebliche Stücke aufeinander gehalten. Solche intensiven Verbindungen sind nach dem Tod von James (am 26. August 1910) und Mach (am 19. Februar 1916) aber größtenteils abgerissen. Das hat sicherlich auch damit zu tun, dass die spektakuläre James'sche Wahrheitstheorie 1908 auf dem Heidelberger Dritten Internationalen Philosophenkongress von der deutschen Philosophenszene einhellig abgelehnt wurde. Es hat aber auch damit zu tun, dass sich im ‚Krieg der Geister‘, der den Ersten Weltkrieg begleitete, in Deutschlands intellektuellen und akademischen Kreisen eine feindselige Haltung gegenüber westlichem Gedankengut breitmachte.

In der Nachkriegszeit hat sich daran im deutschsprachigen Bereich nicht viel geändert. Max Schelers Aufmerksamkeit für den Instrumentalismus als eine Wissenschaftstheorie der Natur (aber nicht der Geisteswissenschaften und erst recht nicht des theologischen Heilswissens) bildet genauso eine Ausnahme wie die Anstrengungen von Wilhelm Jerusalem zur Verbreitung des Pragmatismus in Wien. Beide haben sich übrigens auch schon früh um die Etablierung der Wissenssoziologie verdient gemacht. Außerhalb Deutschlands hat in den 1920er Jahren der früh verstorbene Frank P. Ramsay versucht, die Wissenschaftsphilosophie Ludwig Wittgensteins mit den Lehren des inzwischen besser in Europa bekannt gewordenen Gründungsvaters des Pragmatismus Charles S. Peirce zu verbinden. Trotzdem ist Herbert Feigl – dem ersten Positivisten, der noch vor 1933 Mitteleuropa den Rücken kehrte und in die USA ging – durchaus zuzustimmen, wenn er sich erinnert, die Wiener-Kreis-Mitglieder seien damals noch „largely ignorant“⁹ gegenüber der amerikanischen Philosophie gewesen.

Daran hat sich auch nicht viel geändert, als die Emigrationsphase des Wiener Kreises begann. Zwar besuchten einige US-amerikanische Philosophen Wien und auch den internationalen Philosophenkongress 1934 in Prag und trafen dort auf die gut vorbereiteten und mit missionarischem Eifer auftretenden logischen Positivisten. Zu diesen Besuchern aus Übersee gehörten unter anderem Charles Morris, Ernest Nagel und William Van Orman Quine. Aber der Konnex zum Pragmatismus blieb zunächst etwas ephemer: Die Amerikaner waren zunächst offenbar mehr gekommen, um die neuen Tendenzen in Zentraleuropa kennenzulernen, als ihrerseits US-amerikanische Strömungen dort bekannt zu machen.

Die von Feigl erwähnte Ignoranz dauerte auch noch an, als nach der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland und dem Austrofaschismus

9 Herbert Feigl: *The Wiener Kreis in America*, in: Ders.: *Inquiries and Provocations. Selected Writings 1929–1974*, Dordrecht 1981, S. 57–94, hier: S. 69.

in Österreich mehr und mehr Mitglieder des Wiener Kreises emigrierten, meist in die USA. Selbst der Name John Dewey sagte den Positivisten und insbesondere auch Otto Neurath zunächst wenig. Er musste ihm erst von Charles Morris, der das meiste zum gegenseitigen Kennenlernen beigetragen hat, nähergebracht werden. Eine Unsicherheit in der Beurteilung der amerikanischen Szene und insbesondere Deweys kommt noch in Neuraths Brief an Morris vom Oktober 1934 zum Ausdruck: „If Dewey has indeed the historical position you mention, I absolutely agree to invite him. To be true I cannot judge the question myself. I know him only a little bit and not his position in the development in American philosophy. That there are things in Dewey I don't like I don't need to explain to you.“¹⁰

Es ist dann trotzdem ein erstaunliches Faktum, dass Dewey als letzter Überlebender der großen pragmatistischen Troika – Peirce, James und eben Dewey – in der vom organisatorischen Motor des logischen Positivismus Neurath herausgebrachten *International Encyclopedia of Unified Science (IEUS)* einen Beitrag, nämlich seine *Theory of Valuation*, abgeliefert hat. Wie kam Dewey zur *IEUS*? Das merkwürdige Event, das dazu führte, hat Nagel beschrieben:

I accompanied Neurath and Sidney Hook when they called on Dewey at his home; and Neurath was having obvious difficulty in obtaining Dewey's participation in the *Encyclopedia* venture. Dewey had one objection – there may have been others, but this is the only one I recall – to Neurath's invitation. The objection was that since the Logical Positivists subscribed to the belief in atomic facts or atomic propositions, and since Dewey did not think there are such things, he could not readily contribute to the *Encyclopedia*. Now at that time Neurath spoke only broken English, and his attempts at explaining his version of Logical Positivism were not very successful. Those of us who knew Neurath will remember his elephantine sort of physique. When he realized that his efforts at explanation were getting him nowhere, he got up, raised his right hand as if he were taking an oath in a court of law (thereby almost filling Dewey's living room), and solemnly declared, „I *swear* we don't believe in atomic propositions“. This pronouncement won the day for Neurath. Dewey agreed to write the monograph, and ended by saying, „Well, we ought to celebrate,“ and brought out the liquor and mixed a drink.¹¹

Schon im Vorfeld der Publikation kam es dann aber zu kleineren Misshelligkeiten, als Neurath Dewey unbedingt davon abhalten wollte, seinen Beitrag unter

10 Otto Neurath an William Morris, 01.10.1934, in: North Holland Archief, Haarlem, Otto Neurath papers (Kopien im Institut Wiener Kreis an der Universität Wien).

11 Zit. n. Robert B. Westbrook: John Dewey and American Democracy, Ithaca/London 1991, S. 403.

dem Titel „Theory of Values“ abzuliefern.¹² Denn der Ausdruck „value(s)“ gehörte (wie schon der oben erwähnte Wahrheitsbegriff) zu Neuraths *index verborum prohibitorum*, den man als Anhänger einer wissenschaftlichen Weltauffassung unbedingt vermeiden sollte, wenn man nicht der Metaphysik ein Einfallstor öffnen wollte. Dewey seinerseits konnte Neuraths Gegenvorschlag „Empirical Axiology“¹³ nicht akzeptieren, der darauf hinausgelaufen wäre, nur die tatsächlichen Wertungen von Personen bzw. Kollektiven deskriptiv – sei es psychologisch oder soziologisch – zu untersuchen und jedenfalls die Frage zu vermeiden, welche dieser Bewertungen rational vorzuziehen seien. Schließlich einigten sich Herausgeber (Neurath) und Beiträger der *IEUS* (Dewey) auf den Kompromiss *Theory of Valuation*, der Deweys Absichten in der Formulierung deutlich näher stand, aber immerhin den Tätigkeitsaspekt des Bewertens betonte, statt die für Neurath verdächtige Sphäre der Werte zu evozieren.

Deweys Beitrag gehörte zu den ersten der *IEUS*. Er erschien schon 1939 und wurde auch sogleich von Herbert Marcuse in der *Zeitschrift für Sozialforschung* besprochen. Dabei ist dem Rezensenten offenbar entgangen, wie weit Positivismus und Pragmatismus auseinanderliegen. Denn eine genauere Lektüre des Beitrags *Theory of Valuation* zeigt, dass sich Deweys Position nicht nur vom Positivismus unterscheidet, sondern dass er in seinem *IEUS*-Beitrag geradezu die Gelegenheit ergreift, sich entschieden vom Positivismus – gerade in der Ethik – abzugrenzen. Das gilt besonders für seine Diskussion der emotivistischen Metaethik, die als „most extreme of the views which have been advanced“¹⁴ vorgestellt wird. Dewey kritisiert vor allem die Darstellung dieser Position durch Alfred Ayer¹⁵, die die – noch etwas skizzenhafte – Position des Wiener-Kreis-Mitglieds Rudolf Carnap in der angelsächsischen Welt bekannt machte. Er beschreibt sie so:

This view affirms that value-expressions cannot be constituents of propositions, that is, of sentences which affirm or deny, because they are purely ejaculatory. Such expressions as ‚good,‘ ‚bad,‘ ‚right,‘ ‚wrong,‘ ‚lovely,‘ ‚hideous,‘ etc., are regarded as of the same nature as interjections; or as phenomena like blushing, smiling, weeping; or/and as stimuli to move others to act in cer-

12 Siehe dazu den Briefwechsel Dewey/Neurath in: North Holland Archief, Haarlem, Otto Neurath papers.

13 John Dewey an Otto Neurath, 31.10.1938, in: Ebd.

14 John Dewey: *Theory of Valuation* (= *International Encyclopedia of Unified Science*, Bd. 2, Nr. 4), Chicago 1939, S. 6.

15 Alfred J. Ayer: *Language, Truth and Logic*, London 1936, wird im Literaturverzeichnis von John Dewey: *Theory of Valuation*, a.a.O., S. 447 ebenso erwähnt wie auch die Schriften von Moritz Schlick und Victor Kraft zu ethischen Problemen.

tain ways – much as one says „Gee“ to oxen or „Whoa“ to a horse. They do not say or state anything, not even about feelings; they merely evince or manifest the latter.¹⁶

Schon diese Beschreibung deutet auf Deweys Ablehnung der emotivistischen Position in der Metaethik hin, die er nicht für „weak, but culturally disastrous“¹⁷ hielt. Seine Analyse von Situationen, in der Werturteile in der menschlichen Kommunikation vorkommen, will zeigen, dass diese keineswegs nur Emotionen ausdrücken, sondern auch empirische Elemente enthalten. Nach seiner Auffassung sollen sie auch Diskussionen über ihre Wahrheit und Falschheit zulassen.¹⁸ Dewey hat sich in den 1930er Jahren übrigens auch mit der Ästhetik befasst. Sein Buch *Art as Experience*¹⁹ ist weit davon entfernt, die Ästhetik nonkognitivistisch zu interpretieren. Sie enthält unter anderem auch interessante Diskussionen über den zeitgenössischen Funktionalismus in der Architektur.

Insofern ist festzustellen: Die Gleichheitsthese von Positivismus und Pragmatismus ist systematisch falsch. Sie ist historisch nur einigermaßen verständlich, wenn man in Rechnung stellt, dass Horkheimer eine Momentaufnahme verallgemeinert hat, in der sie gerade die größte Annäherung zu haben schienen, nämlich in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre. Als Horkheimer seine entsprechenden Texte schrieb und drucken ließ, konnte von einem solchen Naheverhältnis kaum mehr die Rede sein.

2. Das Kapitel „Gegensätzliche Allheilmittel“

Interessanterweise ist das 1947 publizierte Kapitel „Conflicting Panaceas“ der *Eclipse of Reason* (bzw. in deutscher Übersetzung „Gegensätzliche Allheilmittel“ in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*) nun die gekürzte und umgearbeitete Version eines nach dem Oktober 1943 fertiggestellten und bisher unveröffentlicht gebliebenen, aber im Typoskript vorliegenden Textes, der im Frankfurter Horkheimer-Archiv aufbewahrt wird.²⁰ Es handelt sich wie in der publizierten Version um eine Gegenüberstellung von Neothomisten (die nun in der nichtpublizierten Archiv-Version wenigstens namentlich aufgerufen werden) und Pragmatisten und

16 John Dewey: *Theory of Valuation*, a.a.O., S. 6f.

17 Robert B. Westbrook: *John Dewey and American Democracy*, a.a.O., S. 405.

18 Zu Einzelheiten der Auseinandersetzung Deweys mit Ayer siehe ebd., S. 404ff.

19 John Dewey: *Anti-Naturalism in Extremis*, in: *Partisan Review* 10 (1943), S. 24–39.

20 Die Datierung ergibt sich aus der von Horkheimer erwähnten Inhaftierung Benito Mussolinis. Er bezieht sich dabei auf einen Bericht der Associated Press vom 2. Oktober 1943. (Vgl. Max Horkheimer: *The Revival of Dogmatism. Remarks on Neo-Positivism and Neo-Thomism*, 54 S., in: Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Archivzentrum, Nachlass Max Horkheimer, Na 1, 806, S. 3.)

daran anschließend, wie gesagt, um eine Polemik gegen einige pragmatistische Autoren, nämlich Dewey sowie seine Schüler Hook und Nagel.

Über Dewey als einen der Gründerväter des Pragmatismus braucht hier nichts mitgeteilt werden. Für die beiden anderen sind aber ein paar Angaben am Platze. Bei Hook und Nagel handelte es sich um Philosophen mit einem europäischen Emigrationshintergrund: Hook war zwar 1902 schon in New York geboren, aber seine Eltern waren in den 1880er Jahren aus Österreich-Ungarn in die USA eingewandert. Der ein Jahr ältere Nagel war 1901 noch in Nové Mesto (damals Österreich-Ungarn, heute in der Slowakei) geboren, aber schon 1911 in die USA emigriert. Beide studierten Philosophie an der Columbia University und promovierten unter der Ägide Deweys. Danach begannen sie jeweils eine akademische Karriere, der eine an der New York University (Hook), der andere an der Columbia University (Nagel). Im Jahre 1939 hatten beide das Ziel des *full professors* erreicht. Dass sie New York in ihrem beruflichen Werdegang nicht dauerhaft verließen, hat sie nicht daran gehindert, vor der nationalsozialistischen ‚Machtergreifung‘ Europa und besonders die deutschsprachigen Länder, in denen sie sich jeweils fließend ausdrücken konnten, zu bereisen und darüber auch zu berichten.²¹

Hook machte in der Folge vor allem als Übersetzer und Kommentator marxistischer Texte von sich reden. Auch versuchte er, Gemeinsamkeiten zwischen Marxismus und Pragmatismus herzustellen, die heutzutage wieder auf gesteigerte Aufmerksamkeit stoßen. Hook hat sich unter dem Eindruck der Moskauer Schauprozesse, des Hitler-Stalin-Paktes und der Ermordung Trotzki zu einem scharfen Kritiker des Stalinismus entwickelt und sich dann nach dem Zweiten Weltkrieg auch ganz vom Marxismus abgewandt. Er wurde dadurch in der politischen Linken zu einer sehr kontroversen Figur. Nagel dagegen gehörte zwar auch zu den linken ‚New York Intellectuals‘. Er ist aber mehr durch seine wissenschaftstheoretischen Bücher wie seine Einführung in die Logik und Methodologie (zusammen mit Morris Cohen) von 1934 und später durch seine *Structure of Science* von 1961 bekannt geworden, die – anders als die meisten Werke von logischen Positivisten – auch wohlinformierte Kapitel über Grundlagenprobleme der Sozialwissenschaften enthält. Hook war offenbar schon seit Mitte der 1930er Jahre mit Horkheimer und seinem Kreis bekannt.²² Zusammen mit Nagel hat er

21 Siehe besonders das Kapitel „The Weimar Republic. The Writing on the Wall“ in Sidney Hook: *Out of Step. An Unquiet Life in the 20th Century*, New York 1987 S. 102–115.

22 Thomas Wheatland: *The Frankfurt School in Exile*, Minneapolis/London 2009, S. 102; siehe auch zum Folgenden dort die ausführliche Darstellung des Verhältnisses von Frankfurter Schule und den ‚New York Intellectuals‘ im Kapitel „John Dewey’s Pit Bull“ (gemeint ist Hook).

auch Otto Neurath begleitet, als der 1936 das exilierte Frankfurter Institut besuchte.

Worum ging es nun aber in den Artikeln der Genannten, auf die sich Horkheimer in seinem Typoskript und seinem späteren Kapitel kritisch bezog? Dewey und seine Schüler Hook und Nagel hatten sich in einem Organ der linken ‚New York Intellectuals‘, nämlich dem *Partisan Review*²³, in einer ganz bestimmten Debatte zu Wort gemeldet. Dabei ging es um die von ihnen so genannte „Failure of Nerve“-Kontroverse, die andere *Public Intellectuals* dazu gebracht habe, in der sich verschärfenden internationalen Krise einem wissenschaftlichen Zugang zur Welt Lebewohl zu sagen und sich stattdessen dem Irrationalismus mit seinem Vertrauen auf Religion und Metaphysik zuzuwenden. Diese Debatte ist in der Sekundärliteratur schon verschiedentlich behandelt worden, auch in meinem Buch über den Positivismusstreit.²⁴

Es ist jedoch bisher weitgehend unbeachtet geblieben, dass das genannte Kapitel unter anderen zeitgeschichtlichen Vorzeichen mitten im Zweiten Weltkrieg entstanden ist als die *Eclipse of Reason*, die auf Vorlesungen Horkheimers an der Columbia University aus dem Frühjahr 1944 beruht und dann erst zwei Jahre nach der Niederwerfung des Nationalsozialismus publiziert wurde. Anders als in der veröffentlichten Buchversion wird der zeitgeschichtliche Zusammenhang der Kriegsjahre in der nicht veröffentlichten Vorarbeit des Kapitels ausführlich thematisiert. Es ist meine Absicht, zunächst diesen verloren gegangenen Kontext anhand des bisher nirgendwo diskutierten Archivfunds zu rekonstruieren und auch die wichtigsten inhaltlichen Unterschiede zwischen ursprünglichem Text und der Buchversion dieses – in der internen Kommunikation der Frankfurter Schule – „Positivismus“-Artikel bzw. einfach „Hook“ genannten Textes zu dokumentieren.

Die Krise war von Hook, Dewey und Nagel im *Partisan Review* von 1943 als ein „Failure of Nerve“ bezeichnet worden, wie er für Zeiten von Krieg und Disaster typisch sei. Hook hatte unter anderem geschrieben: „For purposes of illustration we mention the recrudescence of beliefs in the original depravity of human nature; prophecies of doom for western culture, no matter who wins the war or peace, dressed up as laws of social-dynamics“.²⁵

23 Terry A. Cooney: *The Rise of the New York Intellectuals. Partisan Review and Its Circle*, Madison, Wisconsin/London 1986.

24 Siehe Hans Joachim Dahms: *Positivismusstreit*, a.a.O., S. 201–225 und Thomas Wheatland: *The Frankfurt School in Exile*, a.a.O., S. 123–131.

25 Sidney Hook: *The New Failure of Nerve*, in: *Partisan Review* 10 (1943), S. 2–23, hier: S. 2.

Gleichzeitig als Momente der Krise wie als untaugliche Heilmittel hatte Hook die Lehren des Katholizismus bezeichnet:

In the schools, the churches, and in the literary arts, the tom-tom of theology, and the bagpipes of transcendental metaphysics are growing more insistent and shrill. We are told that our children cannot be properly educated unless they are inoculated with „proper“ religious beliefs; that theology and metaphysics must be given a dominant place in the curriculum of our universities [...]. Obscurantism is no longer apologetic; it has now become precious and willful. Fundamentalism is no longer beyond the pale; it has donned a top hat and gone high church.²⁶

Und später heißt es:

Its leading spokesmen are seizing every occasion to assure us that the last and best defense of democracy and freedom is a christian social order. By „freedom“, they explain, is meant „freedom in its true christian sense“, and by „Christian“ they are careful not to explain, is always meant „the Catholic“. Any catalogue of Church activities in these countries will reveal that it is increasing in power and influence. It is in the van of attack against the best liberal traditions of American culture and education, particularly in the field of education.²⁷

All diese Bemerkungen sind nur vor dem Hintergrund des – von Hook in der Fußnote dazu erwähnten – gewaltigen öffentlichen Aufruhrs voll zu verstehen, den eine Attacke fundamentalistischer episkopaler und katholischer Kreise und Würdenträger auf Bertrand Russell als Inbegriff unamerikanischer Umtriebe erzeugt hatte. Diese Kampagne hatte im Jahre 1941 zu seiner Entlassung aus dem City College of New York geführt. Dabei waren ihm unter anderem moralische Verderbung der Jugend, Propaganda für den Ehebruch und weitere gottlose und kommunistische Machenschaften vorgeworfen worden,²⁸ also eine repräsentative Auswahl jener ‚Delikte‘, die auch für die spätere Hexenjagd der McCarthy-Ära typisch waren. Wenn Horkheimer nun zwar den von Hook, Dewey und Nagel initiierten Gegenangriff auf die fundamentalistischen religiösen Kreise und ihre weltlichen Vertreter diskutiert, aber weder deren Beweggründe und Aktionen nennt, die im Fall Russell kulminierten, noch irgendeinen der von diesen bezogenen Standpunkte einmal auch namentlich erwähnt oder diskutiert, so

26 Ebd., S. 3.

27 Ebd., S. 17.

28 Siehe dazu die zeitgenössische Dokumentation John Dewey/Horace Kallen: The Bertrand Russell Case, New York 1941 sowie die entsprechenden Passagen aus Russells Autobiographie: Bertrand Russell: Autobiography, London/New York 1998, S. 460f. u. 468ff.

nimmt er dem heutigen Leser die Möglichkeit, die Kontroverse in den Kontext der (damaligen) „gegenwärtigen Kulturkrise“²⁹ zu stellen. Dass Horkheimer die Kontroverse einfach übergeht, in der die Aufsätze von Hook, Dewey und Nagel ihren Stellenwert haben, lässt seine leichte Präferenz für die Neothomisten in umso merkwürdigerem Licht erscheinen.

Dieser Sachverhalt tritt deutlich hervor, wenn man das Kapitel „Gegensätzliche Allheilmittel“ mit einer früheren Version vergleicht. Dieses *The Revival of Dogmatism: Remarks on Neo-Positivism and Neo-Thomism* überschriebene, am Rande der ersten Seite handschriftlich auch als „Hook“ apostrophierte Typoskript war schon vor Horkheimers Vorlesungen im Frühjahr 1944, die den Grundstock der späteren *Eclipse of Reason* bildeten, geschrieben worden und aus anderem Anlass. Es war nämlich offenbar als direkte Reaktion auf die zitierte Artikelserie im *Partisan Review* gedacht gewesen.³⁰ Leider sind es nun vor allem diejenigen Passagen dieses Typoskripts gewesen, in denen Bezug auf die „gegenwärtige Kulturkrise“ (im Sinne Hooks und seiner Freunde) genommen wird, die der für die Buchversion erforderlichen Bearbeitung und vor allem Kürzung (des ursprünglich 54 Seiten langen Textes) zum Opfer gefallen sind.

Dabei handelt es sich zunächst einmal um die gesamte 13-seitige Einleitung des Artikels, in dem die – aus Horkheimers früheren Texten schon andeutungsweise bekannte Idee einer Verbindung von zeitgenössischem Relativismus mit dem Dogmatismus – prägnant auf die Situation der Kriegszeit angewandt wird. Horkheimer beginnt seinen Aufsatz mit der folgenden Fanfare:

At no time in history have systems of thought seemed to play a more transitory and futile role than in these days. In the period before this war there was hardly a political conviction more generally shared by Americans than rigid pacifism in the sense of avoiding foreign entanglements. Deeply rooted in the mind of the common man as the principles of democracy may have been, there was no particular longing to establish them universally. The idea of making the world safe for democracy had become identified with a silly, mendacious, obsolete ideology. However, in a very short span of time a superior leadership has accomplished so complete a change of attitude that the people today are fighting under a charter whose aim is the acceptance of democratic

29 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 75.

30 Was es mit dieser Serie politisch auf sich hatte, ist Horkheimer auch nicht entgangen, denn er schreibt nach der Wiederholung seiner allgemeinen These („The contention that the positivistic principle has a greater affinity to the ideas of freedom and justice than other philosophies is almost as grave an error as the respective claim of the Thomists.“) recht unvermittelt und in offenbarem Widerspruch zu ihr: „It is true that many representatives of modern positivism work for the realization of these ideas; the three articles with which we are dealing are new documents to this effect.“ (Max Horkheimer: *The Revival of Dogmatism*, a.a.O., S. 46.)

principles all over the globe. Up to 1940, the average man, for instance a bank clerk, thought of Russia as a dark power of evil, a symbol of crime, vice and corruption, the deadly enemy of Western Civilization [...]. In 1943 he is perhaps dying on a battlefield for a cause which unites his country with Russia. The enemy is Germany, a country which not long ago, represented the model of civic virtues, decency, artistic creativeness, „Gemütlichkeit“, and romance.³¹

Diese die gesamte Menschheitsgeschichte umspannende Darstellung liest sich auf den ersten Blick sehr eindrucksvoll, hält aber einer näheren Analyse nicht stand: Wie man beweisen will, dass Gedankensysteme zu keinem Zeitpunkt der Geschichte eine mehr vorübergehende und nutzlose Rolle gespielt haben als seinerzeit, ist nicht leicht zu sehen. Aber schon der damals gerade einmal 30 Jahre zurückliegende völlige Stimmungsumschwung in weiten Teilen der deutschen und österreichischen Bevölkerung hin zu einer chauvinistischen Kriegsbegeisterung am Beginn des *Ersten* Weltkriegs lässt sich als Gegenbeispiel nennen. Viele derer, die noch ein Jahr vorher an pazifistischen Demonstrationen teilgenommen hatten, meldeten sich nun freiwillig zum Kriegsdienst.³² Des Weiteren lag 1943 die Vorstellung, man habe es beim US-amerikanischen Kriegsgegner Deutschland mit einem Modell von bürgerlichen Tugenden, Anstand, künstlerischer Erfindungskraft, „Gemütlichkeit“ und Romantik zu tun, schon etliche Jahre zurück (wenn sie denn im 20. Jahrhundert je bestanden hat). Denn die nationalsozialistische Diktatur mit all ihrer Verfolgung von politischen und ‚rassischen‘ Minderheiten im Inneren und einer expansionistischen Außenpolitik war ja in den USA keineswegs unbeobachtet geblieben. Schließlich hatte der japanische Angriff auf Pearl Harbor im Dezember 1941 mit der anschließenden deutschen Kriegserklärung an die USA jedem US-Bürger, so pazifistisch er zuvor auch eingestellt gewesen sein mag, deutlich gemacht, dass es mit der von Horkheimer evozierten „Gemütlichkeit“ nun ein Ende hatte. Insofern liegt die Diagnose nahe, dass sich nicht Gedankensysteme geändert hatten, sondern die Zeitumstände, die nun Deutschland zum Kriegsgegner machten und die Sowjetunion zum Verbündeten.

Das Gegenstück zur Wandelbarkeit von Überzeugungen der Bevölkerung der USA geben die faschistischen Länder Italien und Deutschland ab. Während

31 Max Horkheimer: The Revival of Dogmatism, a.a.O., S. 1.

32 Siehe Hans-Joachim Dahms: „Pacifist, Anti-militarist, Anti-monarchist, perhaps also Socialist“? Rudolf Carnap, the German Youth Movement and the First World War, in: Christian Damböck/Günther Sandner/Meike Werner (Hrsg.): Logical Empiricism, Life Reform, and the German Youth Movement/Logischer Empirismus, Lebensreform und die deutsche Jugendbewegung, Dordrecht 2019 (im Erscheinen).

für Deutschland lediglich die ideologischen Winkelzüge des Propagandaministeriums als Beleg erwähnt werden, wird Horkheimer für Italien konkreter. Hier diskutiert er nämlich die wechselvollen Beziehungen Mussolinis zur katholischen Kirche:

Ideological shifts have been even more frequent and striking in other countries. Italian Fascism started by demanding that religious education be limited and the cross removed from the walls of classrooms. Later on, Fascism rendered greater services to the Vatican than any of the governments which it had criticized for obedience to the Holy Seat. During more recent years Italy accepted the anti-religious racial policies of the German Reich and threw herself upon the mercy of the leading triumvirate of National Socialism rather than that of Catholic trinity. Now we hear that Mussolini, during his short imprisonment by the pro-allied government, found it timely to dedicate himself to the roman Catholic Church.³³

Horkheimer weitet nach dieser Einbettung seiner Analyse in den zeitgeschichtlichen Kontext seine kritische Diagnose dann auf den Zustand der Philosophie aus: „Human substance is not indifferent to the stability or futility of ideas. The present impotence of philosophy is paralleled by a real crisis within man not less than within society.“³⁴ Und: „Changeability with regard to ideas is universally accompanied by its opposite, fanatic adherence to them.“³⁵

Der durch das gleichzeitige Auftreten der beiden Tendenzen hervorgerufene Spannungszustand wird dann im weiteren Verlauf am Beispiel des Gegensatzes von Pragmatismus und Neothomismus erläutert. Bei dieser Gelegenheit erfährt man denn auch, wen Horkheimer im Auge gehabt hat, wenn er im publizierten Text von jener „metaphysischen Schule“ (des Neothomismus) gesprochen hatte, zu der „einige der verantwortlichsten Historiker und Schriftsteller unserer Zeit“³⁶ gehören. Davon werden nämlich im nichtpublizierten Text namentlich Jacques Maritain³⁷, dessen Werke bereits mehrfach in der *Zeitschrift für Sozialforschung* gewürdigt worden waren,³⁸ und der dort ebenfalls besprochene und nun in Horkheimers Typoskript als „eminent scholar“³⁹ vorgestellte Aristoteles-Spezialist

33 Max Horkheimer: *The Revival of Dogmatism*, a.a.O., S. 2f.

34 Ebd., S. 2.

35 Ebd., S. 3.

36 Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, a.a.O., S. 79, Fn. 4.

37 Siehe Max Horkheimer: *The Revival of Dogmatism*, a.a.O., S. 17.

38 Benjamins Rezension hatte mit dem kritischen Satz begonnen: „Der Autor schließt sich derart eng an die Gesellschafts- und Geschichtsphilosophie der katholischen Kirche an, dass eine Debatte mit ihm einer mit kirchlichen Autoritäten gleichkommt.“ (Walter Benjamin: Jacques Maritain: *Du régime temporel et de la liberté* [Rezension], in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 4 (1935), Nr. 2, S. 282.)

39 Max Horkheimer: *The Revival of Dogmatism*, a.a.O., S. 50.

Étienne Gilson gezählt. Auch Max Scheler habe mit seiner dreiteiligen Theorie des Wissens in eine ähnliche Richtung wie die Neo-Thomisten gezielt: seine Trinität von „pragmatic knowledge“ (Herrschaftswissen), „intellectual culture“ (Bildungswissen) und „religious insight“ (Heilswissen) wird heftig kritisiert. Sie liefe auf einen „noncommittal pluralism, approaching its opposite, cynical relativism“⁴⁰ hinaus.

Horkheimers erstes Beispiel für die Wandelbarkeit von Überzeugungen, die Frage der Beteiligung der USA am Zweiten Weltkrieg, mag wegen des Fehlens einer eigenen Stellungnahme zur Frage einer amerikanischen Kriegsbeteiligung, an der sich auch eventuell die Wandelbarkeit seines eigenen „systems of thought“ hätte zeigen können, nicht ganz überzeugen. Aber man wird der skizzierten Einleitung doch nicht den Versuch absprechen können, das Faktum des Wechsels von Ideengebäuden auf konkrete Zeitläufte wie eben die „gegenwärtige Kulturkrise“ (der Kriegszeit) zu beziehen. Es würde sich sicher lohnen, die einleitenden 13 Seiten, die bei der Eingliederung des Typoskripts in das Buch gestrichen wurden, einmal für sich zu diskutieren. Denn dort gibt es durchaus interessante zeitgeschichtliche Beobachtungen und Kommentare. Das ist – trotz entsprechender Ankündigungen – im entsprechenden Kapitel des Buchs *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* jedoch fast gänzlich unterblieben. Stattdessen hat sich Horkheimers Kritik hauptsächlich gegen die fälschlich für Positivisten gehaltenen Pragmatisten gerichtet.

3. Horkheimer und das angebliche Wissenschaftsverständnis des „Positivismus“

Der wichtigste Aspekt in Horkheimers Texten (sowohl im Typoskript als auch im Buchkapitel) ist die mit der Etikettierung des Pragmatismus/Positivismus als ‚Szientivismus‘ verbundene These, die Positivisten hielten die Wissenschaft für das Modell von Rationalität, nach dem sich alle anderen menschlichen Bestrebungen zu richten hätten. Auch gäbe es nach ihnen keine andere Form der Vernunft, wie sie etwa in der philosophischen Ethik oder Ästhetik entfaltet würde. Dass hinsichtlich der zweiten These zwischen Positivisten und Pragmatisten unterschieden werden muss, ist schon oben betont worden. Aber wie verhält es sich mit der ersten? Hier ist es wichtig zunächst einmal zu diskutieren, wie Horkheimer den positivistischen ‚Szientivismus‘ aufgefasst hat. Er sagt, dass die von ihm kritisierten Positivisten „behaupten, daß sie die Wissenschaft in dersel-

40 Ebd., S. 18.

ben Weise behandeln, wie die Wissenschaft ihre Gegenstände behandelt, vermittelt experimentell verifizierbarer Beobachtung“⁴¹.

Dieses Verfahren führe in einen unendlichen Regress. Davon kann nun gar keine Rede sein: die Positivisten des Wiener Kreises haben sich bei der Entwicklung ihrer Wissenschaftstheorie erklärtermaßen stets auf die „logische Analyse“⁴² gestützt. Dabei ging es etwa darum zu ermitteln, was Erfahrungstatsachen beschreibende Beobachtungssätze seien, in welchem logischen Verhältnis sie zu universellen Sätzen (wie etwa Naturgesetzen) stünden und wie diese ihrerseits zu verstehen seien und in welchem Verhältnis sie untereinander stünden. In der Frühphase ihres Verifikationismus etwa hat die Entdeckung, dass Naturgesetze wegen ihrer strikten Allgemeinheit nicht abschließend verifizierbar sind, zu Versuchen geführt, diese entweder überhaupt nicht als Sätze zu verstehen (sondern als außerlogische Schlussregeln) oder das Erfordernis der Verifikation hin zur Bewährung abzuschwächen. Welche Rolle die von Horkheimer in diesem Zusammenhang erwähnten Experimente gehabt haben könnten, bleibt schleierhaft. „Beobachtung“ spielt nur in dem schwachen Sinne eine Rolle, dass Sinnkriterien wie die Verifizierbarkeit (und ihre verschiedenen Abschwächungen) gegenüber tatsächlich vorhandenen wissenschaftlichen Theorien und deren Gesetzesausagen bestehen müssen. Insofern erübrigt sich auch die von Horkheimer an sein Fehlverständnis geknüpfte „entscheidende Frage“: „[W]ie ist es möglich, richtig zu bestimmen, was Wissenschaft und Wahrheit genannt werden kann, wenn diese Bestimmung selbst die Methoden, nach denen wissenschaftliche Wahrheit gewonnen wird, voraussetzt. Derselbe *circulus vitiosus* ist in jeder Rechtfertigung der wissenschaftlichen Methode durch die Beobachtung der Wissenschaft enthalten: wie soll das Prinzip der Beobachtung selbst gerechtfertigt werden?“⁴³ Diese Kritik ist unberechtigt, weil der Wissenschaftstheoretiker nach positivistischer Ansicht nicht dem praktizierenden Wissenschaftler sozusagen über die Schulter zu schauen, sondern seine Resultate und Methoden lediglich in seine logischen Analysen einzubeziehen hat. Das hat natürlich erst recht nichts mit „experimentell verifizierbarer Beobachtung“ zu tun, wenn es um Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte geht.

Horkheimer hat sich sowohl in der ungedruckten Fassung des Artikels als auch im späteren Buchkapitel darüber beklagt, dass Naturalisten und Neothomisten versucht hätten, „ihre jeweiligen Argumente durch zweifelhafte Ausflüge

41 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 91.

42 Friedrich Stadler/Thomas Uebel (Hrsg.): Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis. Hrsg. vom Verein Ernst Mach (1929). Reprint der Erstausgabe, Wien 2012, S. 26.

43 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 91.

ins Reich der Geschichte zu stützen“⁴⁴. Damit meinte er, wie der Kontext dieser Bemerkung zeigt, vor allem das Reich der Wissenschaftsgeschichte. Er selbst hat – sowohl in der ungedruckten Version als auch in der Druckfassung – dasselbe durchaus legitime Verfahren benutzt, indem er einige Beispiele aus der Wissenschaftsgeschichte präsentiert hat, um seine Position deutlicher hervortreten zu lassen und zu bekräftigen. Sehen wir zu, ob es sich dabei nicht vielleicht auch um „zweifelhafte Ausflüge“ (im Lichte des in den 1940er Jahren vorhandenen Wissens) gehandelt hat oder nicht. Außerdem ist zu fragen, was aus der Bewertung dieser Beispiele seit 1947 bis heute geworden ist. Ich meine seine Behandlung nicht irgendwelcher nebensächlicher wissenschaftsgeschichtlicher Episoden, sondern zweier Beispiele, die die Wissenschaftsentwicklung entscheidend geprägt haben, nämlich den ‚Fall Galilei‘ sowie die Darwin’sche Evolutionstheorie.

4. Zwei wissenschaftshistorische Beispiele: Galilei und Darwin

Besonders signifikant ist Horkheimers Besprechung des ‚Falls Galilei‘. Nach seinen Formulierungen trägt Galilei beinahe selbst die Schuld an seinem Prozess, weil er sich z.B. „Ausflüge ins Bereich der Theologie und Erkenntnistheorie“⁴⁵ geleistet habe und damit seinen Feinden eine Möglichkeit an die Hand gegeben hätte, seine Freundschaft mit dem Papst zu unterhöheln. In seiner Vorlesung *Einführung in die Geschichte der neueren Philosophie* aus dem Jahre 1927 war Galilei wegen dieser „Ausflüge“ noch gelobt worden, weil sie die Theorie der doppelten (nämlich einer himmlischen und einer irdischen) Wahrheit unterminiert hatten:

Er gibt sich auf Gebiete, die bisher rein theologisch erschienen waren, er zieht Textstellen der Heiligen Schrift in die Diskussion und dokumentiert eben dadurch, daß von Trennung von Metaphysik und Physik, von Philosophie und Theologie, von verschiedener, sich widersprechender Wahrheit über die gleichen Gegenstände nicht die Rede sein könne. Ähnlich wie Bruno die Verschiedenheit des irdischen und himmlischen Raums aufgehoben hatte, so beseitigt Galilei – zwar nicht ausdrücklich, aber in der Tat – die Verschiedenheit zwischen himmlischer und irdischer Wahrheit über die Natur.⁴⁶

Hinsichtlich der wissenschaftlichen Beweise Galileis schreibt Horkheimer 1943 nun: „[E]in advocatus diaboli könnte gut sagen, daß das Zögern bestimmter

44 Ebd., S. 101.

45 Ebd., S. 102.

46 Max Horkheimer: Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie (1927), in: Ders.: Nachgelassene Schriften 1914–1931 (= Gesammelte Schriften, Bd. 9), hrsg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt a.M. 1987, S. 66f.

Kardinäle, die Lehre des Galilei zu akzeptieren, auf den Verdacht zurückzuführen war, sie sei pseudowissenschaftlich wie die Astrologie oder die heutige Ras-sentheorie.⁴⁷ Für eine solche Interpretation spricht nichts, und so ist es denn auch kein Wunder, wenn sie nicht mit Argumenten gestützt wird. Deshalb muss man sich fragen, was mit ihr bezweckt werden soll. Dass sich Horkheimer – wenngleich als „advocatus diaboli“ verkleidet – der katholischen Kirche (oder vielleicht einigen ihrer Vertreter) damals zur Rechtfertigung ihrer noch andauernden Verurteilung Galileis hätte anschließen wollen, ist eine wenig erbauliche Möglichkeit.

Inzwischen ist das Verfahren gegen Galilei aus dem Jahre 1633, das in seinem erzwungenen Widerruf endete, von Papst Johannes Paul II. am 31. Oktober 1992 aufgehoben worden. In seiner Rede vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften hat er dazu gesagt: „Merkwürdigerweise zeigte sich Galilei als aufrichtig Glaubender weitsichtiger als seine theologischen Gegner“.⁴⁸ Der in Rom zuständige Chefhistoriker des Vatikans Walter Brandmüller freilich war mit dieser Entscheidung nicht einverstanden, wie er 1994 in einem Buch⁴⁹ dargelegt und 2009, dem Jahr seiner Pensionierung, in einem Interview mit der deutschen Tageszeitung *Die Welt* noch einmal bekräftigt hat. Dort wurde er gefragt, ob sich „die Kirche [...] nicht doch ein wenig schämen“⁵⁰ sollte wegen der Verurteilung Galileis. Darauf hat Brandmüller Folgendes geantwortet:

Die war wohl begründet. Der formale juristische Grund bestand darin, dass er die Druckerlaubnis für seinen „Dialogo“ auf unlautere Weise erschlichen hat. Dadurch mussten die römischen Behörden sich an der Nase herum geführt fühlen. Und dann stand eben die Forderung des Heiligen Offiziums im Raum, Galilei möge doch seine Theorie über den Heliozentrismus als astronomische, physikalische Hypothese vertreten und eben nicht als exakte Beschreibung der kosmischen Realität. Genau damit hat die Heilige Inquisition damals aber schon den wissenschaftstheoretischen Standpunkt vorweggenommen, den die modernste theoretische Physik heute einnimmt – und nicht Galilei. Das war der Kern des Streits. Es war wirklich ein Witz. In naturwissenschaftlicher Hinsicht war die Inquisition im Recht [...].⁵¹

Anscheinend hat sich Brandmüller immer noch nicht damit abfinden können, dass der Vatikan Galileis Theorie – mit fast 400-jähriger Verspätung – schließlich

47 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 102.

48 Johannes Paul II.: Ansprache über Galileo Galilei vom 31.10.1992, in: L'Osservatore Romano [deutsche Ausgabe] (13.11.1992).

49 Walter Brandmüller: Galilei und die Kirche. Ein „Fall“ und seine Lösung, Aachen 1994.

50 Paul Badde: Wie der Vatikan Galileo Galilei entzaubert, in: Die Welt (18.02.2009).

51 Ebd.

anerkannt hat. Offenbar sieht er die heutige wissenschaftstheoretische Debatte zwischen einem realistischen und einem instrumentalistischen Standpunkt fälschlicherweise für entschieden an und will die damalige Empfehlung an Galilei, sich doch mit einem bloßen hypothetischen Standpunkt zufrieden zu geben, sozusagen vorgreifend auf das 20. Jahrhundert zugunsten der Kirche in Anspruch nehmen. Wie dem auch sei: Seine Argumente gleichen verblüffend denen Horkheimers aus den 1940er Jahren. Und das macht die Diskussion des ersten wissenschaftshistorischen Beispiels zu einem bedenklichen Fundort der Wissenschaftsskepsis. Man muss sich nämlich fragen, ob Horkheimer – seinem unveröffentlichten „Hook“-Typoskript und dem Kapitel „Gegensätzliche Allheilmittel“ nach zu urteilen – in den Jahren nach 1992 für oder gegen die längst überfällige Rehabilitierung Galileis eingetreten wäre.

In Kapitel „Gegensätzliche Allheilmittel“ ist Horkheimer nur relativ kurz auf Darwins Evolutionstheorie eingegangen. Zunächst hatte er dort allgemein geschrieben: „Heute klagen die sich befehdenden Schulen [gemeint: Neothomismus und Pragmatismus, d. Verf.] hierzulande an, den demokratischen Geist zu untergraben. Sie versuchen, ihre jeweiligen Argumente durch zweifelhafte Ausflüge ins Reich der Geschichte zu stützen.“⁵² Bevor es dann mit positiven Bemerkungen über die Verdienste der katholischen Kirche für die Entwicklung der Wissenschaft weitergeht, kommt Horkheimer an dieser Stelle nun auf die Darwin'sche Evolutionstheorie zu sprechen: „Deweys Anspielung auf die reaktionäre Haltung der Religion zum Darwinismus gibt nicht wirklich den ganzen Sachverhalt wieder. Der in solchen biologischen Theorien sich ausdrückende Fortschrittsbegriff bedarf weitgehend der Ausarbeitung, und es mag nicht mehr lange dauern, bis die Positivisten sich den Thomisten in seiner Kritik anschließen.“⁵³

Dieses Zitat bedarf der Kommentierung. Bekanntlich ist die Darwin'sche Lehre in den USA – anders als in Großbritannien und weiten Teilen Kontinentaleuropas – von vornherein auf die geschlossene Ablehnung durch die katholische Kirche und evangelikale Religionsgemeinschaften gestoßen, die auf eine wörtliche Auslegung der biblischen Schöpfungsgeschichte pochten und eine Entwicklung von Pflanzen- und Tierarten (darunter dem Menschen) auseinander vehement ablehnten.⁵⁴ Die Entwicklung dieser Polemik durchlief verschie-

52 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 101.

53 Ebd. In Max Horkheimer: The Revival of Dogmatism, a.a.O., S. 47, lautet die Passage: „The concept of development as presented in biological theories needs a great deal of development and it may not before long the positivists join the thomists in criticizing it only too strongly.“

54 Siehe dazu und zum Folgenden Philipp Kitcher: Living with Darwin: Evolution, Design and the Future of Faith, Oxford/New York/Auckland u.a. 2007.

dene Zyklen, in denen die Polemik längere Zeiten vor sich hin glimmte, sich aber in den 1920er Jahren und dann wieder in den 1990er Jahren und besonders in der Gegenwart seit der Jahrtausendwende zu einem Flächenbrand ausweitete.

Es ist in dieser ganzen Zeit keinem Positivisten oder Pragmatisten je eingefallen, die Darwin'sche Lehre anzuzweifeln, wie Horkheimer es am Ende des Zitats als Zukunftsvision ausmalt. Das gilt ganz besonders für John Dewey. Dieser hatte im von Horkheimer kritisierten Aufsatz im Übrigen nicht auf eine reaktionäre Haltung der Kirche in Sachen Darwin „angespielt“, sondern eine Feststellung getroffen und im Anschluss daran einige Fragen aufgeworfen. Die Feststellung lautete: „[C]ompetent scientific workers in the biological field are agreed in acceptance of some form of genetic development of all species of plants and animals, mankind included. This conclusion puts man definitely and squarely within the natural world.“⁵⁵ Dann hatte er gefragt: „Do those, for example, who sign a statement saying that naturalists regard man as ‚simply a highly developed animal‘ mean to deny the scientific biological conclusion? [...] [D]o they wish to take advantage of the word ‚animal‘ to present naturalistic philosophers in a bad light?“ Der Diskussion der These sowie der Beantwortung der Frage ist Horkheimer (an dieser Stelle des Textes zumindest) ausgewichen, um stattdessen die abwegige Spekulation um eine mögliche zukünftige Konvergenz von Neothomisten und Empiristen hinsichtlich Darwin zu formulieren.

Im späteren Kapitel „Die Revolte der Natur“ in der *Kritik der instrumentellen Vernunft* ist Horkheimer dann allerdings noch einmal etwas ausführlicher auf Darwin und seine Theorie zurückgekommen, wenn er schrieb:

Darwins Lehre [...] gehört [...] zu den Hauptergebnissen der Aufklärung. Darwin brach mit einem grundlegenden Dogma des christlichen Glaubens – daß Gott den Menschen nach seinem Bilde schuf. Zugleich zerschlug er die metaphysischen Entwicklungsbegriffe, wie sie von Aristoteles bis Hegel geherrscht hatten. Er faßte die Entwicklung als eine blinde Abfolge von Ereignissen, bei der das Überleben mehr von der Anpassung an die Lebensbedingungen abhängt als von der Entfaltung organischer Wesenheiten gemäß ihrer Entelechien.⁵⁶

Damit hat Horkheimer Deweys Feststellung im Kapitel „Gegensätzliche Allheilmittel“ zugestimmt und auch die dort aufgeworfenen Fragen im Sinne Deweys beantwortet.

55 John Dewey: Anti-Naturalism in Extremis, in: Partisan Review 10 (1943), S. 24–39, hier: S. 34.

56 Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, a.a.O., S. 132.

Im weiteren Verlauf befasst sich Horkheimer dann aber des ungeachtet mit „einer verbreiteten Interpretation von Darwin“ und Ansichten des „populären Darwinismus“.⁵⁷ Dabei wird auch hier auf die Nennung von Ross und Reiter verzichtet. Offenbar hat Horkheimer dabei besonders die Sozialdarwinisten im Gefolge Herbert Spencers und auch die Pragmatisten im Sinn. Denn er schreibt, dass der Pragmatismus „durch die Entwicklungs- und Anpassungstheorie ins Leben gerufen“ wurde, „wie sie entweder direkt von Darwin stammt oder über eine philosophische Vermittlung, besonders die Spencers“.⁵⁸

Dass der Pragmatismus geradezu durch die Lehre Darwins ins Leben gerufen wurde, kann man bezweifeln. Sein Gründervater Peirce hat verschiedentlich Alexander Bain, einen Angehörigen der schottischen Schule der Common-Sense-Philosophie, wegen seiner Analyse von Überzeugungen ausdrückenden Sätzen („a belief is a disposition to act“) als Großvater des Pragmatismus genannt (und damit sich selbst indirekt als seinen Vater gemeint).⁵⁹ Später allerdings, da hat Horkheimer Recht, hat die Evolutionstheorie – neben der besonders von James beigesteuerten Psychologie – für den Pragmatismus eine zunehmende Rolle gespielt. Das gilt auch für Dewey selbst, dessen Übergang vom Neuhegelianismus – in der Tradition der englischen Hegel-Schule des späten 19. Jahrhunderts – zum Naturalismus von der Rezeption Darwins geprägt war. Sowohl in seiner hegelianischen Episode als auch in der anschließenden lebenslangen Epoche des Naturalismus hat Dewey stets den Sozialdarwinismus scharf abgelehnt. Als Naturalist hat er den Menschen gerade als jenes Lebewesen angesehen, das über die bloße Natur emporsteigt und Begriffe von Gut und Böse sowie Gerechtigkeit entwickelt habe. Deweys Verlautbarungen nach diesem Übergang klingen geradezu nach einer Entwicklungstheorie der über das Instrumentelle schließlich hinausgehenden objektiven Vernunft, wie Horkheimer sie haben will:

Nature, till it produces a being who strives and who thinks in order that he may strive more effectively, does not know whether it cares more for justice or for cruelty, more for the ravenous wolf-like competition of the struggle for existence, or for the improvements incidentally introduced through that struggle. Literally it has no mind of its own [...] but when the sentient organism, having experienced natural values, good and bad, begins to select, to prefer, and to make battle for its preference; and in order that it may make the most gallant fight possible picks out and gathers together in perception and

57 Ebd., S. 133.

58 Ebd., S. 132.

59 Siehe dazu Max Fisch: Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism, in: *Journal of the History of Ideas* 15 (1954), S. 413–444.

thought what is favorable to its aims and what hostile, then an there Nature has at last achieved significant regard for good.⁶⁰

Insofern muss man zu dem Schluss kommen, dass Horkheimers Stellungnahme zur Darwin'schen Lehre im „Hook“-Typoskript wie im entsprechenden Buchkapitel falsch und die im späteren Kapitel wegen des von Darwin und dann auch von Dewey schon abgelehnten Sozialdarwinismus⁶¹ irreführend ist.

Hinsichtlich der Evolutionstheorie Darwins hat sich der Vatikan 1950 mit der Enzyklika *Humani Generis* von Pius dem XII. festgelegt. Dort geht es nicht nur um die Evolutionstheorie, sondern auch um eine ganze Reihe von zeitgenössischen philosophischen Thesen wie den Existentialismus oder den Relativismus. Hinsichtlich der Evolutionstheorie wird ein Ausweg beschritten, der einerseits ein Stück auf Darwin zugeht, dann aber in einem entscheidenden Punkt von ihm abweicht: die Evolutionstheorie wird wiederum – wie schon im ‚Fall Galilei‘ – als eine bedenkenswerte Hypothese bezeichnet. Aber was die Deszendenz des Menschen betrifft, soll gelten, dass die menschliche Seele, die diesen von allen Tieren unterscheidet, von Gott erschaffen worden sei.

Darwins Lehre ist in den USA heutzutage immer noch umstritten (und wird neuerdings auch anderswo, wie in der Türkei und in Indien, mit Skepsis betrachtet). In den USA wird sie seit einigen Jahrzehnten von Anhängern einer damals eigens erfundenen ‚Creation Science‘ bzw. neuerdings in diesem Jahrtausend von Vertretern einer Theorie eines ‚Intelligent Design‘ bekämpft.⁶² Die letztgenannte Theorie wurde zu einem großen Thema in den USA, nachdem 2005 ein Gerichtsurteil ergangen war, demzufolge Intelligent Design keine Wissenschaft sei und seine Verbreitung im Biologieunterricht gegen die US-Verfassung verstoße. Daraufhin haben Kritiker dieser Entscheidung eine mit einem alternativen Wissenschaftsanspruch auftretende Theorie des Intelligent Design konzipiert, demzufolge die Komplexität in der Natur, insbesondere die höherer Lebewesen (wie insbesondere dem Menschen), nicht das Ergebnis eines Wechselspiels von zufälliger Mutation und Selektion sein, sondern nur durch den Eingriff eines ‚Designers‘ erklärt werden könne. Um nicht erneut der Werbung für die Religion verdächtigt zu werden, haben sie meistens, aber auch nicht immer, darauf verzichtet zu erklären, dass es sich bei diesem Schöpfer um den christlichen Gott handeln müsse. Diese Lehre wird von der großen Mehrzahl einschlägiger Wissenschaftler

60 Zit. n. Robert B. Westbrook: John Dewey and American Democracy, a.a.O., S. 71.

61 Vgl. ebd., S. 38.

62 Siehe hierzu und zum Folgenden den deutschsprachigen Wikipedia-Artikel über ‚Intelligent Design‘, in dem die Theorie und ihr Für und Wider beschrieben wird: https://de.wikipedia.org/wiki/Intelligent_Design (letzter Zugriff: 01.07.2018).

und auch der großen Wissenschaftsorganisation der USA abgelehnt, ist aber des ungeachtet in evangelikalen Kreisen (bis hin in das Kabinett der gegenwärtigen Administration) populär.

Angesichts dieser anhaltenden Tendenzen muss man sich fragen, wie sich Horkheimer – wenn er denn seine Ansichten von 1944 beibehalten hätte – in diesen neuen Auseinandersetzungen positionieren würde. Man kann an den Beispielen Galilei und Darwin sehen, dass ein Standpunkt wie der Horkheimers aus dem Jahre 1943, der sich um eine Äquidistanz zwischen Wissenschaft und Neothomismus bemühte, schon damals unhaltbar war und heutzutage zugunsten einer eindeutigen Stellungnahme aufgegeben werden muss.

5. Schlussbemerkung: Verpasste Chancen

Die in Horkheimers Typoskript Kritisierten konnten auf seine Angriffe nicht antworten, weil es nicht publiziert wurde. Als es 1947 schließlich in gekürzter Form als Kapitel der *Eclipse of Reason* erschien, hat keiner der an der „Failure of Nerve“-Debatte Beteiligten auf Horkheimer geantwortet. Hook insbesondere hat weder öffentlich noch privat reagiert, wahrscheinlich, weil eine öffentliche Debatte nach dem Entschluss Horkheimers (und Adornos und Pollocks), wieder nach Deutschland zurückzukehren, keinen Sinn mehr machte.⁶³ Eine solche Debatte hätte vielleicht noch Einiges zur Klärung und eventuell auch zur Korrektur der Standpunkte beitragen können. Vielleicht hätte sich auch die Notwendigkeit herausgestellt, eine Vorstellung von der Philosophie des Pragmatismus nicht von der Lektüre von drei Gelegenheitsarbeiten erhoffen zu können, wie sie die Artikel von Dewey, Hook und Nagel in der „Failure of Nerve“-Debatte ja dargestellt hatten.⁶⁴

Als einige der nach Kriegsende dauerhaft in den USA gebliebene Mitglieder der Frankfurter Schule sich die Mühe machten, die Schriften der amerikanischen Pragmatisten eingehender zu studieren, kamen sie zu anderen Einschätzungen dieser Philosophie als Horkheimer. Leo Löwenthal hat sich rückschauend dazu geäußert: „Allerdings muß ich sofort sagen – und da bin ich anders als meine früheren Kollegen aus dem Frankfurter Institut –, ich habe durch die längere Berührung mit dem amerikanischen Geistesleben gelernt zu verstehen, daß die

63 So Thomas Wheatland: *The Frankfurt School in Exile*, a.a.O., S. 131. Hook hat sich aber in seiner Jahrzehnte später erschienen Autobiographie kritisch zur Frankfurter Schule geäußert. Siehe Sidney Hook: *Out of Step. An Unquiet Life in the 20th Century*, New York 1987.

64 In diese Richtung geht auch ein (anonymer) „Reader's Report“ im Horkheimer-Nachlass. Siehe Max Horkheimer's *Twilight of Reason*. Extract from Reader's Report, in: Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, Archivzentrum, Nachlass Max Horkheimer, Na 1, 806.

Art und Weise, in der wir zum Beispiel den Pragmatismus kritisiert haben oder auch die Theorie von George Herbert Mead, einfach oberflächlich war.“⁶⁵

Deutlicher pointiert hat Joseph Maier diese Kritik, wenn er – nach einer kurzen Zusammenfassung von Deweys Philosophie sowie ihrer Auslegung durch deren „besten Interpreten Sidney Hook“ – fortfährt:

An D.s Pragmatismus und Instrumentalismus ist von vielen Schulen Kritik geübt worden, am schärfsten vielleicht vom Standpunkt einer dialektischen Philosophie in der eingehenden Studie von Max Horkheimer, „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft“. Dort heißt es: „Die Reduktion der Vernunft auf ein bloßes Instrument beeinträchtigt letzten Endes sogar ihren instrumentalen Charakter. Der antiphilosophische Geist, der vom subjektiven Vernunftbegriff nicht abzulösen ist und der in Europa in den totalitären Verfolgungen der Intellektuellen kulminierte, ob sie seine Pioniere waren oder nicht, ist symptomatisch für die Erniedrigung der Vernunft.“ Weit entfernt von einem bloß persönlichen Mißverständnis, handelt es sich hier vielmehr um ein typisches Vorurteil und Unvermögen des europäischen, vornehmlich deutschen traditionellen Denkens gegenüber allem „Positivismus“. Sollte man diese Abwehrstellung vielleicht als uneingestandenes Ressentiment gegen D.s Kritik der europäischen Kultur verstehen?⁶⁶

Nun waren sowohl Löwenthal als auch Maier keine Philosophen, sondern (philosophisch durchaus interessierter) Literaturwissenschaftler der eine und Soziologe und Politologe der andere. Insofern wäre es wichtig zu wissen, was der einzige in den USA gebliebene Philosoph der Frankfurter Schule, nämlich Herbert Marcuse, in seinen späteren Jahren zur amerikanischen Philosophie und insbesondere zum amerikanischen Pragmatismus gesagt hat.

Das Interessante ist, dass er sich in seiner wichtigsten entsprechenden Schrift *One Dimensional Man* einer Aussage zum Pragmatismus weitgehend enthalten hat. Im einschlägigen Kapitel der deutschen Übersetzung, nämlich dem Abschnitt „Der Triumph des eindimensionalen Denkens: eindimensionale Philosophie“ fällt vielmehr die Tendenz auf, auch positive Tendenzen im logischen Empirismus zu entdecken:

[E]xaktes Denken und die Befreiung von metaphysischen Gespenstern und sinnlosen Begriffen [können] als Selbstzweck angesehen werden. Zudem ist

65 Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel, Frankfurt a.M. 1980, S. 205f.

66 Joseph Maier: Dewey, John, in: Wilhelm Bernsdorf/Horst Knospe (Hrsg.) *Internationales Soziologlexikon*, Bd. 1: Beiträge über bis Ende 1969 verstorbene Soziologen, Stuttgart 1980, S. 97f., hier: S. 98.

die Behandlung des Denkens in der Sprachanalyse dessen eigenste Angelegenheit und sein eigenes Recht. Ein ideologischer Charakter darf nicht dadurch präjudiziert werden, daß der Kampf gegen das begriffliche Transzendieren des bestehenden Universums der Sprache mit dem Kampf gegen ein politisches Transzendieren der bestehenden Gesellschaft in Zusammenhang gebracht wird.⁶⁷

Wenn man die Aussagen Horkheimers über Positivismus und Pragmatismus daneben hält, hört sich das geradezu wie ein Stück Selbstkritik eines ehemaligen Mitglieds der Frankfurter Schule an. Für diese Vermutung spricht auch, dass sich Marcuse inzwischen etwas eingehender mit neueren Entwicklungen im logischen Empirismus sowie mit den Schriften einiger philosophierender Naturwissenschaftler wie Max Born, Werner Heisenberg und Carl Friedrich von Weizsäcker befasst hat. Die ganze Wucht der auch in diesem Kapitel anzutreffenden Polemik trifft nun den „wesentlich ideologischen Charakter der Sprachanalyse“⁶⁸. Damit meinte er aber nicht die Philosophie der Sprache und Logik des logischen Empirismus, sondern das, was damals als *ordinary language philosophy* bekannt war und von John L. Austin, Gilbert Ryle und dem späten Ludwig Wittgenstein verkörpert wurde. Diese merkwürdige Wendung ist kein Zufall: Robert S. Cohen, ein Bostoner Wissenschaftstheoretiker und gleichzeitig Marxist, hatte Marcuse in freundschaftlichen Gesprächen geraten, von einer erneuten Polemik gegen die Wissenschaftstheorie Abstand zu nehmen. Denn ohne ein Verständnis der modernen Wissenschaft und ihrer Verfahren könne eine gegenwartstaugliche Philosophie nicht auskommen. Marcuse solle sich stattdessen die – von den Anhängern der analytischen Philosophie der USA offen kritisierte – Philosophie der normalen Sprache vornehmen.⁶⁹

Der US-amerikanische Philosophiehistoriker Robert B. Westbrook kommt in seinem Buch *John Dewey and American Democracy* zu dem Urteil: „Like the rest of the first generation of the Frankfurt School, Horkheimer did not know what he was talking about when it came to pragmatism. This is not true of the leading figure in the next generation of the school, Jürgen Habermas.“⁷⁰ Wenn man nur die Gründergeneration der Frankfurter Schule betrachtet, kommt man zu dem Schluss, dass es sich bei ihren Diskussionen über den Pragmatismus in den 1940er Jahren um verpasste Chancen handelte. Habermas hat sich als An-

67 Herbert Marcuse: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied/Berlin 1967, S. 184.

68 Ebd., S. 185.

69 Mündliche Information von Robert S. Cohen, dem Marcuse ebd., S. 8, dankt.

70 Robert B. Westbrook: *John Dewey and American Democracy*, a.a.O., S. 187, Fn. 42.

gehöriger der zweiten Generation der Frankfurter Schule seit den 1960er Jahren immer mehr der westlichen Philosophie geöffnet. Es wäre interessant zu wissen, was er in seiner – inzwischen zugänglich gemachten, aber bislang ungedruckt gebliebenen – Vorlesung aus der Frühphase dieser Entwicklung, nämlich der im Wintersemester 1963/64 gehaltenen Lehrveranstaltung *Positivismus, Pragmatismus und Historismus*,⁷¹ vorgetragen hat. Das gehört hier aber nicht mehr zum Thema.

71 Siehe Stefan Müller-Doohm: Jürgen Habermas. Eine Biographie, Berlin 2014, S. 692f.

MAGNUS KLAUE

Planwirtschaft
*Adolph Lowe und Max Horkheimer im Streit über
die verwaltete Welt*

Am 3. August 1934 schrieb Max Horkheimer vom Grand View Hotel am Lake Placid im Bundesstaat New York aus, wo er sich zur Rekonvaleszenz aufhielt, einen Brief an seinen früheren Schulfreund Adolph Lowe, der seit der Emigration nach England an der Victoria University in Manchester Wirtschaftswissenschaften lehrte. Lowe hatte 1926 eine außerordentliche Professur am Institut für Weltwirtschaft in Kiel erhalten und im Wintersemester 1931/32 am Institut für Sozialforschung in Frankfurt den Lehrstuhl für Wirtschaftswissenschaften des emeritierten Direktors Carl Grünberg übernommen. Nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten war er ins englische Exil gegangen. Dort hatte er seine Arbeit dank eines Stipendiums der Rockefeller Foundation relativ bruchlos fortsetzen können. In Manchester befand Lowe sich nicht nur in der Stadt, die vermittelt über Friedrich Engels emblematisch für Karl Marx' Begriff des Proletariats geworden war, sondern in einem Zentrum der ökonomischen Diskussion über Möglichkeiten staatlicher Steuerung des liberalen Marktes nach der Weltwirtschaftskrise 1929. Da diese Debatten nach dem Erstarken der Nationalsozialisten in Deutschland in Großbritannien keineswegs nur in der politischen Linken geführt wurden, konnte für Lowe seine akademische Arbeit vergleichsweise unmittelbar zum Ort politischer Reflexion der Exilerfahrung werden.¹ Wie Horkheimer, der als Nachfolger Grünbergs im Direktorat 1933 mit dem Institut für Sozialforschung zunächst nach Genf zog, hatte Lowe schon seit der Reichstagswahl im September 1930, bei der die NSDAP zweitstärkste Partei geworden war, in Erwartung der baldigen Emigration gelebt.² Wie Horkheimers Emigra-

1 Zu Lowes Lebens- und Werkgeschichte siehe Claus-Dieter Krohn: Der Philosophische Ökonom. Zur intellektuellen Biographie Adolph Lowes, Marburg 1996, darin zum Exil in Großbritannien besonders S. 63–69.

2 Am Tag nach der Reichstagswahl entschieden Horkheimer, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal und der Institutsstifter Felix Weil, eine Zweigstelle des Instituts für Sozialforschung in Genf zu eröffnen, im selben Jahr erwarb Horkheimer in Genf eine Wohnung. Das Stiftungsvermögen wurde bereits 1931 nach Holland transferiert. Horkheimers Emigration und die des Instituts hatten somit faktisch

tion vollzog sich auch die Lowes unter der unmittelbaren Gefahr politischer Verfolgung. Das Institut für Sozialforschung galt den Nationalsozialisten wegen seiner Erforschung der Geschichte der Arbeiterbewegung, seiner marxistischen Orientierung und der großen Zahl von Mitarbeitern mit jüdischer Zugehörigkeit als jüdisch-bolschewistische Einrichtung. Lowe, wie Horkheimer aus einem liberalen jüdischen Elternhaus stammend, war durch seine Mitgliedschaft in der 1931 von Gewerkschaftern und Sozialdemokraten als Reaktion auf die zunehmende rechte Gewalt gegründeten „Eisernen Front“ zusätzlich bedroht.³ Ein Angebot Horkheimers, ihm durch einen Zweijahresvertrag die Mitarbeit am Institut zu sichern, hatte Lowe jedoch ausgeschlagen, weil dessen stärker philosophische und sozialpsychologische Ausrichtung unter Horkheimers Leitung mit Lowes eher empirisch-ökonomischem Selbstverständnis im Widerspruch stand. Horkheimers Brief vom August 1934, die erste schriftliche Kontaktaufnahme zwischen den Freunden seit der Emigration, fand trotz der Ähnlichkeit beider Exilbiographien also vor dem Hintergrund einer nicht nur geographisch, sondern auch sachlich größer gewordenen Distanz statt.

Amerikanische Fata Morgana, englische Wirklichkeit

Horkheimers Kontaktaufnahme hatte neben ihrem pragmatischen Anlass einen tieferen Grund in seiner amerikanischen Exilerfahrung: Er wollte Lowe den als verstörend wahrgenommenen Bruch zwischen westeuropäischem und amerikanischem Alltag nahebringen. Absicht des Briefes war es, Lowe mitzuteilen, „daß die Columbia University uns für die Errichtung einer kleinen hiesigen Zweigstelle ein Häuschen zur Verfügung gestellt hat, das sich ganz ausgezeichnet für die von uns beabsichtigten Arbeiten eignet“, und er vor diesem Hintergrund Lowes „Ansicht“ über eine Verlagerung des Institutshauptsitzes von Genf nach London einholen wollte.⁴ Die Arbeit in New York beschrieb Horkheimer dabei unter praktischem Aspekt als luxuriös: „Da wir [...] ganz in der Nähe der Centralbauten arbeiten werden, können wir natürlich von den glänzenden Einrichtungen, vor allem der Bibliothek unbeschränkt Gebrauch machen.“⁵ Die Vorstellung von einer künftig bequemen institutionellen Anbindung, die den Verlust eigener Ar-

schon drei Jahre vor dem Gang ins Exil begonnen. Siehe Rolf Wiggershaus: *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, München 1988, S. 147–170.

3 Vgl. Claus-Dieter Krohn: *Der Philosophische Ökonom*, a.a.O., S. 64.

4 Max Horkheimer an Adolph und Beatrice Lowe, 03.08.1934, in: Max Horkheimer: *Briefe 1913–1936* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 15), hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1995, S. 203f.

5 Ebd., S. 203.

beitsmittel im Exil teilweise würde kompensieren können, steht in merkwürdigem Kontrast zu dem Bild, das Horkheimer nur wenige Zeilen später von seiner aktuellen amerikanischen Erfahrung zeichnete:

Gegenwärtig sitzen wir in Lake Placid. Das ist ein Ort, der angeblich zweitausend Fuß hoch über dem Meer liegt. Zweitausend Fuß sind etwas mehr als sechshundert Meter. Wahrscheinlich liegt es aber keine sechshundert Meter über dem Meer, sondern die zweite Null bietet Anlaß zu Reflexionen über das Reklamewesen. Die Stadt, welche an einer Hauptstraße liegt, und zwei Telegraphenagenturen, eine Postanstalt und ein Kino besitzt, ist nach den Prospekten von Wäldern umgeben. In der Tat sieht man auch überall bewaldete Hügel, will man aber zu diesen vordringen, so erlebt man ein merkwürdiges Phänomen: sie weichen zurück. Immer wieder befindet sich der Wanderer zwischen jungen zaghaften Bäumchen und die eigentlichen Wälder rücken in die weite Ferne. Man bedarf ungefähr eines zehntägigen Aufenthalts, um zu begreifen, daß auch diese aus ebenso jungen und zaghaften Bäumchen bestehen. Erkundigungen bei den Einheimischen, welche meistens Hotelpersonal sind, ergeben, daß immer dann, wenn aus den jungen Bäumchen alte geworden sind, ein Waldbrand eintritt, welcher sie verzehrt; deshalb haben sie sich entschlossen, jetzt überhaupt nicht mehr alt zu werden.⁶

Die Beschreibung verwandelt die amerikanische Landschaft in ein Denkbild, in dem sich Charakteristika der amerikanischen *Gesellschaft* spiegeln, die Horkheimer aus seiner europäischen Perspektive als befremdlich wahrgenommen zu haben scheint. Die Differenz zur europäischen Maßeinheit, die dem in England ansässigen Lowe gar nicht hätte erklärt werden müssen,⁷ symbolisiert die geschilderte Schwierigkeit, sich in einer Umgebung zu orientieren, die als von der europäischen grundlegend verschieden erscheint. Als Ursache dafür macht Horkheimer die gleichsam naturgeschichtliche Überformung der Landschaft durchs „Reklamewesen“ namhaft, die den Entfernungen eine „zweite Null“ anhängt und eine Dissonanz zwischen der Wirklichkeit und ihren „Prospekten“ erzeugt.⁸ Indessen ist Horkheimers Schilderung, obwohl sie empirische Elemente enthält (die Bedeutung des Tourismus, die häufigen Waldbrände), so wenig wie die Überlegun-

6 Ebd., S. 204f.

7 Anders als der Linksverkehr wurde das britische Maßsystem in die Vereinigten Staaten übertragen. Insofern ist in ihm die Erinnerung an den Unterschied Großbritanniens zu Westeuropa und die Nähe der USA zu Großbritannien enthalten, während Horkheimer es als Metapher der Unvertrautheit Amerikas für den Westeuropäer nutzt. (Vgl. Heinz-Dieter Haustein: *Weltchronik des Messens. Universalgeschichte von Maß und Zahl, Geld und Gewicht*, Berlin/New York 2001, besonders S. 191–248.)

8 Tatsächlich liegt Lake Placid 577 Meter über dem Meer, die Reklame hat also nur wenig übertrieben.

gen zur amerikanischen Landschaft, die in Theodor W. Adornos *Minima Moralia* Eingang fanden,⁹ eine überprüfbare Darstellung der Wirklichkeit. Vielmehr sedimentierte sich darin die Erfahrung eines Bruchs zwischen Alter und Neuer Welt, der tiefer reichte als der erleichternde Pragmatismus, den Horkheimer am New Yorker Alltag lobte. Die Erfahrung amerikanischer Landschaft ist in Horkheimers Darstellung bestimmt vom Primat des Scheins. Die „bewaldete[n] Hügel“, die, wenn man zu ihnen „vordringen“ will, sogleich zurückweichen, figurieren als Fata Morgana; die „Einheimischen“ sind allesamt „Hotelpersonal“, also im Umgang mit Touristen geübte Dienstleister, und die Bäume, die sich „entschlossen“ haben, „nicht mehr alt zu werden“, verkörpern die Geschichts- und Vergangenheitslosigkeit der amerikanischen Gesellschaft, Kontrastbild zum deutschen Wald¹⁰ als Emblem einer Gegenwärtigkeit mythischer Vorzeit. Die Metapher vom jugendlichen Wald zeigt, dass Horkheimers Klage über durch die Erfahrung der Neuen Welt indizierte Wahrnehmungstrübungen nicht einfach als kulturkritischer Affekt gegen die amerikanische Dominanz von Schein und Oberfläche zu verstehen ist. Auch die Mitteilung, der „einzige Blitzableiter“ in Lake Placid befinde sich „auf dem Gebäude eines exklusiven County Clubs, der vor allem keine Juden aufnimmt“, so dass die Juden „während der Gewitter unter ihren ungeschützten Dächern mit den Zähnen klappern“ müssten,¹¹ war schon wegen ihres anekdotischen Charakters weniger als Hinweis darauf gemeint, dass es auch in Amerika Antisemitismus gebe, denn als Ausdruck der Erleichterung darüber, dort wenn auch ungeschützte „Dächer“ angeboten bekommen zu haben. Das Bild der zurückweichenden Hügel fasste die Unsicherheit im amerikanischen Exil weniger als Bedrohung denn als unvertraute und daher irritierende Freiheit.

Dass mit dieser Freiheit die Notwendigkeit einherging, neue Verkehrsformen, insbesondere in der Vermittlung zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit, zu erlernen, wird an einer Episode deutlich, die Horkheimer am 29. Juli 1934 ebenfalls von Lake Placid aus Erich Fromm berichtet hatte. Durch Zufall habe

9 Auch für Adorno unterschied sich die amerikanische Landschaft von europäischen Kulturlandschaften durch ihre allgegenwärtige Weite und ihre Geschichtslosigkeit. Noch „dem kleinsten ihrer Segmente“ sei „die unermessliche Größe des ganzen Landes eingeschrieben“, während die „Abwesenheit historischer Erinnerungen“ darauf zurückzuführen sei, dass „in ihr die Hand keine Spur hinterlassen“ habe, sie also weniger geprägt durch menschliche Arbeit sei. (Theodor W. Adorno: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben (= Gesammelte Schriften, Bd. 4), hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1997, S. 53f.)

10 Zum Wald als „Massensymbol“ der Deutschen siehe Elias Canetti: *Masse und Macht*, Frankfurt a.M. 1992, S. 190f.

11 Max Horkheimer an Adolph und Beatrice Lowe, 03.08.1934, in: Max Horkheimer: *Briefe 1913–1936*, a.a.O., S. 205.

er, so Horkheimer, dort „einen New Yorker Arzt“ kennengelernt und diesem „wegen seines großen Interesses am Institut“ von der in Aussicht gestellten Anbindung an die Columbia University berichtet: „Erst dann habe ich erfahren, daß dieser Arzt mit Professor Seligmann [gemeint ist Edwin R. A. Seligman, Professor für Wirtschaftswissenschaften an der Columbia University, d. Verf.] zusammenwohnt, welcher die treibende Kraft bei der Berufung Lederers und seines Stabes war. Auf diese Weise wird nun Lederer durch meine Dummheit die ganze Sache wahrscheinlich vorzeitig erfahren.“¹² Der Nationalökonom Emil Lederer, bis 1930 Professor in Heidelberg und danach in Berlin, hatte nach seiner Emigration 1933 in New York die University in Exile mitbegründet,¹³ die der New School of Social Research angegliedert war und an die Lowe 1941, zwei Jahre nach Lederers Tod, berufen wurde. Wegen der antimarxistischen Haltung vieler ihrer Mitarbeiter war die University in Exile das bedeutendste Konkurrenzunternehmen zum Institut für Sozialforschung in New York.¹⁴ In Horkheimers Unsicherheit kam mithin zweierlei zum Ausdruck: Zum einen die Ungewissheit, ob die für seine Institutspolitik bedeutende Unterscheidung zwischen einer internen, gleichsam privaten, und einer politischen Öffentlichkeit in den Vereinigten Staaten ihre Gültigkeit würde behalten können.¹⁵ Zum anderen die Bedeutung des Unterschieds zwischen liberalen und marxistischen Haltungen als Leitdifferenz bei der Einteilung der Gesprächspartner in Gegner und Freunde. Beide Ungewissheiten erwiesen sich als berechtigt und unberechtigt zugleich. Berechtigt, weil die Annahme, Mitarbeiter der University in Exile könnten unter dem Konkurrenzdruck der Exilsituation Informationen gegen das Institut für Sozialforschung ausnutzen, so naheliegend war wie die Reflexion auf den amerikanischen Antimarxismus, der Horkheimer und andere Institutsmitarbeiter die Exilzeit hindurch dem Verdacht kommunistischer Sympathie aussetzte.¹⁶ Unberechtigt, weil solche Differenzen nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten zwar nicht verschwanden, aber in anderer Weise zur Geltung kamen als in West-

12 Max Horkheimer an Erich Fromm, 29.07.1934, in: Ebd., S. 177.

13 Siehe Daniel Bessner: New School for Social Research, in: Dan Diner (Hrsg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 4, Stuttgart, Weimar 2013, S. 354–358, sowie Monika Plessner: Die deutsche ‚University in Exile‘ in New York und ihr amerikanischer Gründer, in: Frankfurter Hefte 19 (1964), S. 181–186.

14 Vgl. Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule, a.a.O., S. 285–288; außerdem Clemens Albrecht/Günter C. Behrmann/Michael Bock u.a.: Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a.M. 1999, S. 62.

15 Die Differenz zwischen ‚Interieur‘ und ‚Exterieur‘, ‚innerem Kreis‘ und ‚äußerem Kreis‘, stammt aus der Jugendfreundschaft mit Pollock und bestimmte Horkheimers Selbstverständnis bis in die späten Lebensjahre. Zur institutspolitischen Bedeutung siehe Clemens Albrecht/Günter C. Behrmann/Michael Bock u.a.: Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik, a.a.O., S. 97–131.

16 Vgl. ebd., S. 57–77.

europa vor 1933. Lowe brachte das in seiner Antwort auf Horkheimers Brief, die er am 25. August von Eskdale im Lake District abschickte, in der Versicherung zum Ausdruck, Horkheimer könne „definitiv damit rechnen“, dass die Mitarbeiter der New School ihm „loyal gegenüber stehen“ würden. Verbindend wirke, dass „unerfreuliches Verhalten der Emigranten untereinander in jedem Fall destruktiv“ sei.¹⁷ Die Konkurrenz der Emigranten durfte die Solidarität angesichts der Tatsache, dass sie im Exil unter dem gleichen prekären Dach lebten, nicht zerstören: Unter dieser Prämisse scheint sich die gespannte Koexistenz des Instituts für Sozialforschung und der University in Exile abgespielt zu haben, wie sich daran andeutet, dass Horkheimer entgegen Lowes Empfehlung Begegnungen mit Lederer gemieden zu haben scheint, ihn sich aber trotzdem gewogen hielt.¹⁸

Der von beständiger Rückabsicherung geprägte Gestus, der Horkheimers Handeln in den frühen Exiljahren institutspolitisch wie lebenspraktisch kennzeichnete und in der Metapher von einer Landschaft, in der man sich permanent der eigenen Wahrnehmung versichern muss, seinen Ausdruck fand, war also keineswegs „gespeist aus ängstlichen Projektionen und eitler Institutsegozentrik“¹⁹, wie Claus-Dieter Krohn meint. Abgesehen davon, dass ein gewisses Maß an ängstlicher Projektion in der Situation des vor politischer Verfolgung geflohenen Juden keine Ausnahme gewesen sein dürfte, artikulierte sich in der Vielzahl taktischer Erwägungen, die Horkheimers institutspolitisches Handeln der New Yorker Zeit charakterisierte, auch die in Amerika gewonnene Freiheit, in einem unmittelbarer als in Europa von Wettbewerb geprägten Milieu Entscheidungen treffen und deren Folgen verantworten zu können. Das Handeln als Unternehmer im Rahmen eines liberalen Marktes, das Horkheimer als junger Mann im Textilunternehmen seines Vaters gelernt hatte und das zum ständisch geprägten Universitätsmilieu in Westeuropa eher im Widerspruch stand,²⁰ schien im akademischen Betrieb in den Vereinigten Staaten erprobt werden zu können. Wenn der in Manchester ansässige Lowe, bis er 1941 – im selben Jahr, als Horkheimer an die amerikanische Westküste nach Pacific Palisades zog – an die New

17 Adolph Lowe an Max Horkheimer, 25.08.1934, in: Max Horkheimer: Briefe 1913–1936, a.a.O., S. 225f.

18 Am 21.08.1934 schrieb Horkheimer von Lake Placid aus an den sich in Massachusetts aufhaltenden Paul Tillich: „Lederer habe ich übrigens vor meiner Abreise aus New York nicht mehr, wie beabsichtigt, besuchen können. Sollten Sie etwa hören, daß er darüber etwas ungehalten ist, so bitte ich Sie, auf den einzigen Grund, nämlich meine Krankheit, hinzuweisen.“ (Max Horkheimer an Paul Tillich, 21.08.1934, in: Ebd., S. 220.)

19 Claus-Dieter Krohn: Der Philosophische Ökonom, a.a.O., S. 140.

20 Für die deutschen Universitäten gilt diese Differenz in besonderem Maße. Vgl. Thomas Ellwein: Die deutsche Universität vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Königstein i.Ts. 1985.

School for Social Research in New York wechselte,²¹ für Horkheimer die Rolle des „Liaison-Officers“²² spielte, dürfte der Grund dafür weniger Horkheimers mangelnde „Gelassenheit“²³ als die Tatsache gewesen sein, dass Lowe sich in Großbritannien geographisch und kulturell tatsächlich zwischen Alter und Neuer Welt aufhielt. Lowe, der im selben Brief, in dem er Horkheimers Bedenken gegenüber den Mitarbeitern der New School entgegentrat, bekräftigte, „für London als Hauptsitz“ des Instituts zu plädieren, umrahmte sein Votum wiederum mit Bildern, die England nicht nur als einen Gegenort zu Westeuropa, sondern auch zu den USA erscheinen ließen. „Gegenüber Ihrer Beschreibung von Lake Placid“, vermerkte er, „müssen wir Ihnen schon sagen, daß der Lake District, in dem wir zur Zeit sitzen, zu den großartigsten landschaftlichen Eindrücken gehört, die ich jemals gehabt habe.“ In ihm verbinde sich „die Meernähe eines Nordseebades mit einer Berg- und Seenlandschaft, die an Kühnheit und Farbigeit die bayrischen Alpen übertrifft“.²⁴ Zur Frage des Institutsitzes schrieb Lowe als Begründung der Ansicht, „die wissenschaftlichen wie die politischen Erwägungen“ sprächen „eindeutig für England“: „[M]eine alte Idee, daß England im faschistischen Zeitalter die gleiche konservative Rolle spielen könnte, die Deutschland im liberalen Zeitalter gespielt hat, was in diesem Fall heißen könnte: die liberalen Formen zu bewahren, scheint sich mindestens für eine gewisse Zeit zu verwirklichen.“²⁵

Es arbeiteten Wissenschaftler in England, die „unverdorben durch den deutschen Idealismus“ und „vielleicht einsatzbereiter [seien] als ihre übereifrigen amerikanischen Nachfolger“, überdies gebe es an der englischen Südküste Plätze, „die sich nur mit der Riviera vergleichen lassen“: „Frei wachsende Palmen und alle subtropischen Wirkungen des Golfstroms lassen einen den Londoner Nebel vergessen. [...] After all – man ist in 6 Stunden in Paris.“²⁶ Indem er seine Einschätzung von der politischen Stabilität Englands in eine touristische Metaphorik einbettete, die dem Land die Vorteile Westeuropas bei Abwesenheit der dortigen Nachteile attestierte, fasste Lowe sein Plädoyer für England selbst in ein „Pros-

21 Den Ruf nach New York hatte Lowe 1940 angenommen. Neben dem Gefühl mangelnder Akzeptanz im britischen Universitätsbetrieb waren der Sieg der Wehrmacht über Frankreich im Juni 1940 und das Vordringen der Deutschen in Westeuropa die Gründe für den Weggang aus Manchester. Vgl. Claus-Dieter Krohn: *Der Philosophische Ökonom*, a.a.O., S. 93–96.

22 Max Ascoli an Adolph Lowe, 09.01.1941, zit. n. Claus-Dieter Krohn: *Der Philosophische Ökonom*, a.a.O., S. 140.

23 Claus-Dieter Krohn: *Der Philosophische Ökonom*, a.a.O., S. 140.

24 Adolph Lowe an Max Horkheimer, 25.08.1934, in: Max Horkheimer: *Briefe 1913–1936*, a.a.O., S. 225.

25 Ebd., S. 226.

26 Ebd., S. 227.

pekt“, das anders als die „Prospekte“ Amerikas der Wirklichkeit entspreche und keine Irritationen der Wahrnehmung hervorrufen werde. Die „konservative Rolle“, die Lowe dem Land im „faschistischen Zeitalter“ zusprach, fand ihren Ausdruck in Metaphern, in der die Divergenz zwischen Wirklichkeit und Schein, die Horkheimers Darstellung der amerikanischen Landschaft prägte, aufgehoben zu sein schien.

Dialektik der Konformität

In der Diskussion, die sich von 1936 bis 1938 zwischen Lowe und Horkheimer, anknüpfend an den von Lederer 1932 in einer gleichnamigen Studie geprägten, auf staatsinterventionistische Tendenzen in sozialistischen wie marktkapitalistischen Staaten bezogenen Begriff der „Planwirtschaft“²⁷, um die Konsequenzen aus dem Aufstieg des Nationalsozialismus entspann, hielt Lowe in gewisser Weise an seiner Position als Verteidiger Englands als das bessere Westeuropa fest, indem er die spontane Adaptionsfähigkeit der britischen Bevölkerung an die Lebensbedingungen des entfalteten Kapitalismus als Alternative zu staatlichen Steuerungsversuchen der Wirtschaft in den westlichen wie östlichen Staaten verteidigte. In Horkheimers Haltung, die individuelle Freiheit und gesellschaftliche Planung als unversöhnlichen Kontrast ansah, lebten demgegenüber, obgleich Horkheimer Lowe wegen seiner Verteidigung individueller Anpassungsfähigkeit der Verhaftung in der deutschen Ideologie verdächtigte, Gehalte des deutschen liberalen Bürgertums aus dem späten 19. Jahrhundert fort – aus jener Epoche also, in der Deutschland Lowe zufolge eine ähnlich konservative Funktion erfüllt hatte wie England in der damaligen Gegenwart. Die Debatte zwischen Lowe und Horkheimer fand in den Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg statt, als Lowe noch in Manchester und Horkheimer mit dem Institut für Sozialforschung noch in New York etabliert war, also in der Zeit vor der zweiten Emigration Lowes nach New York und Horkheimers an die amerikanische Westküste. In dieser Schwellenzeit legten Lowe wie Horkheimer bedeutende Arbeiten vor. 1936 erschien Horkheimers Studie *Egoismus und Freiheitsbewegung* in der *Zeitschrift für Sozialforschung*,²⁸ während Lowe die Publikation seines Buches *The Price of Liberty* vorbereitete, das ein Jahr später in London erschien.

27 Siehe Emil Lederer: *Planwirtschaft*, Tübingen 1932. Es handelt sich um Lederers letzte Publikation in Deutschland vor der Emigration, die ihn zunächst nach Japan und schließlich in die USA führte. Beobachtungen Lederers wurden später von Pollock in seinen Studien zum ‚Staatskapitalismus‘ aufgegriffen.

28 Max Horkheimer: *Egoismus und Freiheitsbewegung*. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 5 (1936), Nr. 2, S. 161–234. Im gleichen Jahrgang er-

Die Kontroverse zwischen beiden entzündete sich angesichts der Ähnlichkeit der Ausgangspunkte, die sie für ihre Arbeiten gewählt hatten. Um Lowes für 1937 geplanten Gastaufenthalt in New York zu finanzieren²⁹ – ein Aufenthalt, in dessen Folge Lowe 1941 die Übersiedlung in die USA ermöglicht wurde –, hatte Horkheimer 1936 Kontakt mit dem Ökonomen Hans Staudinger aufgenommen, der seit der Emigration 1934 an der New School for Social Research wirkte. Dass Horkheimer seine Distanz gegenüber der New School wegen der Freundschaft mit Lowe zurücknahm, machte anschaulich, dass die Kontroverse mit dem Jugendfreund vor dem Hintergrund einer fortlebenden Einigkeit stattfand. Diese war schon durch die Titel ihrer jüngsten Schriften indiziert. Trug *Egoismus und Freiheitsbewegung* den Untertitel *Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters*, hatte Lowe *The Price of Liberty* den Zusatz *A German on Contemporary Britain* gegeben. Lowe wie Horkheimer wiesen ihre Reflexion über die Folgerungen, die aus der Erfahrung des Nationalsozialismus für Sozialphilosophie und politische Ökonomie zu ziehen seien, als Arbeiten zweier aus Deutschland Exilierter aus: Horkheimer, indem er mit dem Vorhaben einer Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft an die Tradition der historisch-materialistischen Geschichtsphilosophie anknüpfte; Lowe, indem er sein Buch als Außenbeobachtung Großbritanniens durch einen Deutschen kennzeichnete. Beide Arbeiten registrierten früh, was in der von Horkheimer mit Theodor W. Adorno 1944 veröffentlichten *Dialektik der Aufklärung* mit ihren Rekursen auf Anthropologie, Ethnologie, Psychoanalyse und Kulturgeschichte seinen ausgeführten Niederschlag fand: die Tatsache, dass die Machtübertragung an die Nationalsozialisten eine geschichtliche Zäsur darstellte, deren Reflexion notwendig rückwirkende Folgen für den Blick auf die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft und der menschlichen Zivilisation insgesamt haben musste.³⁰ Zugleich deuteten sich in beiden Titeln

schienen mehrere Texte zum Verhältnis von ökonomischer Planung und Wirtschaftsliberalismus, etwa von Erich Baumann über Keynes' Nationalökonomie und von Felix Weil über den ‚New Deal‘.

29 Vgl. Claus-Dieter Krohn: Der Philosophische Ökonom, a.a.O., S. 141.

30 Diese Tendenz beschränkte sich nicht auf Exponenten der Kritischen Theorie, sondern lässt sich in der westeuropäischen Sozialphilosophie insgesamt seit Mitte der dreißiger Jahre registrieren. In der 1937 gegründeten Gruppe Collège de Sociologie bemühten sich der mit Walter Benjamin befreundete Georges Bataille sowie Roger Caillois und Michel Leiris mit ihren Studien zur Sakralsoziologie um eine naturgeschichtliche und ethnologische Neubegründung der Sozialwissenschaft. Siehe Stephan Moebius: Die Zauberverlehrer. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie, Konstanz 2006. Das Interesse des Collège an archaischen Vergesellschaftungsformen wie Opfer und Gabentausch ist zweifellos als Reaktion auf die Rearchaisierung der modernen Gesellschaft im Nationalsozialismus zu verstehen. Auch eine verstärkte Beschäftigung mit dem Verhältnis von Mensch und Tier sowie einem anthropologischen Begriff von Mimesis lässt sich in dieser Zeit bei Horkheimer und Adorno wie am Collège de Sociologie nachweisen. Caillois' Arbeiten werden in der *Dialektik der Aufklärung* nebenher erwähnt.

die unterschiedlichen Konsequenzen an, die Lowe und Horkheimer aus ihrer Fragestellung zogen. Während Horkheimer die Tendenzen zur Verschmelzung ökonomischer und gesellschaftlicher Planung in westlichen wie östlichen Staaten, deren Konvergenzen Friedrich Pollock seit Anfang der dreißiger Jahre im Begriff des „Staatskapitalismus“ zu fassen suchte,³¹ der in der Rede der Kritischen Theorie von der verwalteten Welt fortlebte, unter dem Aspekt der Beschränkung der Beschränkung einer individuellen Freiheit deutete, die in der liberalen Phase des Bürgertums partiell Wirklichkeit gewesen sei, verstand Lowe Großbritannien als diejenige westliche Gesellschaft, in der ökonomische und soziale Steuerung mit dem Verfolg individuellen Glücks zwanglos harmonierte. Der geschichtsphilosophische Hintergrund, der bei Horkheimer als Modus kritischer Wahrnehmung der Gegenwart bewahrt blieb, trat bei Lowe zugunsten der Verteidigung des englischen Gesellschaftsmodells zurück. Im über den entfalten kapitalistischen Markt vermittelten Zusammenklang von Individualität und sozialer Konformität sah Lowe ein Beispiel gelungener Gesellschaftsplanung. Die deutsche Vorstufe von *The Price of Liberty* hatte den Titel *Spontaner Kollektivismus. Englands Beitrag zur sozialistischen Entscheidung* getragen und war als Antwort an Paul Tillich gedacht gewesen, der 1933 in seiner Studie *Die sozialistische Entscheidung* den Sozialismus als einzige Alternative zur völkischen Barbarei dargestellt hatte. Demgegenüber beschrieb Lowe Großbritannien als ein Land, in dem gesellschaftliche Konformität ohne Kontrolle durch eine mächtige Staatsgewalt von den Individuen nicht als Gegensatz, sondern als Erscheinungsform von „self-realization“ gelebt werde.³² Während Horkheimer sein Verständnis einer befreiten Gesellschaft, das dem Denken Marx' verbunden blieb, sich aber von sozialistischen Planungsvorstellungen entfernt hatte, in keinem westlichen oder östlichen Staat verwirklicht sah, meinte Lowe, in Großbritannien einen Vorschein davon vorgefunden zu haben.

Lowes Begriff der Konformität war es auch, dem Horkheimer besonders scharf widersprach. Die Rede vom „spontaneous collectivism“, die Lowe in *The Price of Liberty* nicht kritisch, sondern normativ zur Beschreibung der gesellschaftlichen Fortschrittlichkeit Großbritanniens einführte und die in späteren Schriften bis hin zu der 1988, sieben Jahre vor seinem Tod, erschienen Studie *Has Freedom*

31 Siehe Friedrich Pollock: Staatskapitalismus, in: Helmut Dubiel/Alfons Söllner (Hrsg.): Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts für Sozialforschung 1939–1942, Frankfurt a.M. 1981, S. 111–128.

32 Adolph Lowe: *The Price of Liberty. A German on Contemporary Britain*, London 1937, S. 15: „[T]his conformity is felt not as a compulsion but as the genuine form of self-realization.“ Zu Tillichs Form des christlichen Sozialismus siehe A. James Reimer: Emanuel Hirsch und Paul Tillich. Religion und Politik in einer Zeit der Krise, Berlin/New York 1995, besonders S. 27–64.

a *Future?* fortlebte,³³ brachte Leitmotive seiner frühen Texte zusammen. Die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Ökonomie und Soziologie hatte ihn bereits in der 1914 erschienenen Studie *Arbeitslosigkeit und Kriminalität*, die er noch als Student bei Franz Oppenheimer in Berlin verfasst hatte, beschäftigt.³⁴ Durch Lowes frühe englischsprachige Arbeiten, etwa *Economics and Sociology* (1935), zog sich der Gedanke einer engen Verbindung zwischen Arbeitslosigkeit und gesellschaftlicher Erosion, den Lowe durch den Erfolg der Nationalsozialisten unter den von Abstiegsängsten geprägten Arbeitern und Angestellten bestätigt sah. Die daraus gezogene Folgerung, kapitalistisch vermittelte Lohnarbeit vermöchte ein wesentliches Agens bei der Herstellung gesellschaftlich notwendiger Konformität der Individuen zu sein, ging in Lowes Begriff des „spontaneous collectivism“ ein. Dem Institut für Sozialforschung, das mit der 1929/30 erschienenen, unter Leitung von Erich Fromm erstellten Arbeiter- und Angestelltenstudie trotz der Ähnlichkeit des empirischen Zugangs schon vor der Machtübertragung an die Nationalsozialisten zu Ergebnissen gekommen war, die den Begriff der Arbeit und deren Funktion als Mittel sozialer Kontrolle zutiefst fragwürdig erschienen ließen,³⁵ musste Lowes Ideal einer über den Warentausch vermittelten Konformität problematisch sein, weil darin ein Behaviorismus anklang, der der Kritischen Theorie fern war.³⁶

Nachdem Lowe von Horkheimer ein Exemplar von *Egoismus und Freiheitsbewegung* erhalten hatte, bedankte er sich am 8. Oktober 1936 mit den Worten, er stimme mit ihm darin überein, „daß in der Tat die neueste Entwicklung [hin zur staatlichen Planung von Ökonomie und Gesellschaft im Westen, d. Verf.] mindestens so sehr eine Fortsetzung wie einen Gegenschlag gegen das liberale Zeitalter“³⁷ darstelle. Trotz dieser Übereinstimmung sei *The Price of Liberty* aber auch ein „Gegenstück“ zu *Egoismus und Freiheitsbewegung*, und zwar in Hinsicht auf die Beurteilung des Verhältnisses von Individualität und Konformität:

33 Vgl. Harald Hagemann/Heinz D. Kurz: Balancing Freedom and Order: On Adolph Lowe's Political Economics, in: *Social Research* 57 (1990), Nr. 3, S. 733–753.

34 Adolph Lowe: *Arbeitslosigkeit und Kriminalität. Eine kriminologische Untersuchung*, Berlin 1914. Eine Bibliographie von Lowes Schriften findet sich in: Harald Hagemann/Heinz D. Kurz (Hrsg.): *Beschäftigung, Verteilung und Konjunktur – Zur Politischen Ökonomie der modernen Gesellschaft*. Festschrift für Adolph Lowe, Bremen 1984.

35 Erich Fromm: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, hrsg. v. Wolfgang Bonß, Stuttgart 1980.

36 Siehe hierzu Hans-Joachim Dahms: Die Vorgeschichte des Positivismus-Streits: von der Kooperation zur Konfrontation. Die Beziehungen zwischen Frankfurter Schule und Wiener Kreis 1936–1942, in: *Jahrbuch für Soziologiegeschichte* (1990), S. 9–78.

37 Adolph Lowe an Max Horkheimer, 08.10.1936, in: Max Horkheimer: *Briefe 1913–1936*, a.a.O., S. 649.

Ihr radikaler Angriff gegen jede Form der Beschränkung individueller Freiheit hat historisch gegen die spezifischen Autoritätsformen der kapitalistischen Gesellschaft ein unbedingtes Recht. Ich frage mich nur, und mein England-essay ist konkreter Ausdruck dieser Frage, ob gegenüber der atomistischen Zersetzung aller menschlichen Beziehungen in der gleichen Gesellschaft nicht auch die Idee eines „spontanen Kollektivismus“ ein gleiches Recht hat.³⁸

Dem in *Egoismus und Freiheitsbewegung* entfalteten Gedanken, in einer befreiten Menschheit werde „nur noch die äußere Natur die individuelle Freiheit beschränken“, begegnete Lowe mit dem Einwand, gerade „die primitiven Gesellschaften, die ja dem Ideal der Anarchie am weitesten entgegenkommen“, ständen „umso stärker unter den Normen spontaner Selbstbegrenzung“, und meinte im individualistischen Liberalismus Großbritanniens hierzu eine Analogie zu sehen, weil die „englische Gesellschaft [...] dank einzigartiger historischer Bedingungen in einer industriellen Großgesellschaft etwas Ähnliches in einem gewissen Grade“ verwirklicht habe.³⁹ Der Vergleich der „Anarchie“ der „primitiven Gesellschaften“ mit dem früh weitgehend ohne staatliche Eingriffe durchgesetzten Marktliberalismus Großbritanniens verliert seine Befremdlichkeit, wenn wahrgenommen wird, dass sich in der Kontroverse zwischen Horkheimer und Lowe nicht eine marxistische und eine wirtschaftsliberale Position, sondern ein bürgerliches und ein anarchistisch-libertäres Verständnis von Marx gegenüberstanden. In Lowes Briefen an Horkheimer begegnete in diesen Jahren mehrfach die Rede von der „Anarchie“, ohne begrifflich konkretisiert zu werden, und ohne dass Horkheimer sich auf den Anarchismus bezogen hätte.⁴⁰ Horkheimers „Angriff gegen jede Form der Beschränkung individueller Freiheit“, den Lowe als schlecht individualistisch verstand, verteidigte das *bürgerliche* Individuum als notwendige Bedingung gesellschaftlicher Befreiung, weil er einen entfalteten Liberalismus als Voraussetzung des Kommunismus begriff. Lowe, der scheinbar anti-individualistisch das Element sozialer „Planung“ starkmachte, tat dies dagegen aus einer Haltung heraus, die allen Menschen, unabhängig vom jeweiligen Niveau bürgerlicher Vergesellschaftung, das Bedürfnis und die Fähigkeit zu vernünftiger Kooperation zutraute; nur deshalb konnte Lowe der britische Sonder-

38 Ebd.

39 Ebd., S. 650.

40 Am 15.12.1937 schrieb Lowe an Horkheimer: „Die anarchistische Gesellschaft ist doch sicher nicht nur ein technisches Problem. Ich würde Sie vielmehr fragen müssen, auf welche psychologischen und soziologischen Faktoren sich diese Gesellschaft aufbaut.“ (Adolph Lowe an Max Horkheimer, 15.12.1937, in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1937–1940 (= Gesammelte Schriften, Bd. 16), hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1995, S. 330.) Auch hier griff Horkheimer in seiner ausführlichen Antwort den Begriff des Anarchismus nicht wieder auf.

fall als ein verallgemeinerbares gesellschaftliches Modell erscheinen. In der Ansicht, dass die freie Kooperation und damit auch die Neigung zur kollektiven „Planung“ den Menschen per se innewohne, waren sich seit dem frühen 20. Jahrhundert kommunitaristische Anarchisten wie Gustav Landauer mit anarchistischen Apologeten des Marktradikalismus wie Ayn Rand einig. Lowes Affinität zu dieser Haltung dürfte durch Lederer vermittelt gewesen sein, der ihm sozial-ökonomisch schon in den Jahren vor 1933 näher war als Horkheimer.⁴¹ Der positive Begriff der „Planung“ bei Lowe entsprang keiner Skepsis gegenüber der Gesellschaftsfähigkeit der Menschen, sondern einem libertären Optimismus, der zwischen Individualität und Kollektivität keinen grundlegenden Widerspruch sah und die von Horkheimer hervorgehobene Zivilisationsleistung des liberalen Bürgertums unterschätzte.

Dennoch erfasste Lowe in seinen Einwänden einen der wichtigen Widersprüche von Horkheimers damaligen Schriften: sein Festhalten an der historisch-materialistischen Kritik Marx' *und* am Freiheitsbegriff des entfalteten bürgerlichen Liberalismus. Auch wenn er einsehe, schrieb Lowe, „daß die sozial-ökonomische Struktur einer kleinbetrieblich-liberalen Gesellschaft“ die Idee der „volle[n] individuelle[n] Freiheit“ hervorbringe, stehe diese Idee den „Bedingungen einer Planwirtschaft“ entgegen: „Wir dürfen ja leider nicht erwarten, daß die Aufhebung des Privateigentums alle Interessengegensätze in der Gesellschaft besiegt. Es ist doch ein Rückfall in einen utopischen Harmonismus, davon automatisch die Lösung der Gegensätze zwischen Produktionsgruppen, zwischen leitender und ausführender Arbeit, zwischen Bürokratie und Konsument u.s.w. zu erwarten.“⁴² Gegen den Primat des Individuums, den Horkheimer als kritischen Gehalt der liberalen Ära retten wollte, klagte Lowe ein, auch in einer freien Gesellschaft müsse die Vermittlung von Interessengegensätzen durch planvolle Organisation und Kooperation der Menschen sichergestellt werden. Dass der „spontane Kollektivismus“ hierzu ein besseres und menschlicheres Mittel sein könnte als eine sozialistische Planwirtschaft, hatte er in *The Price of Liberty* an der englischen Gesellschaft zu illustrieren versucht.

41 Zur optimistischen Anthropologie des Anarchismus siehe meinen Aufsatz: Wie sich Völker bilden. Individuum und Gemeinschaft in der anarchistischen Theorie des 20. Jahrhunderts, in: Magnus Klaue: Verschenkte Gelegenheiten. Polemiken, Glossen, Essays, Freiburg i.Br. 2014, S. 55–71. Während des Ersten Weltkriegs hatte Lederer Kontakte zu expressionistischen und anarchistischen Zirkeln, Ernst Blochs Hinwendung zum Sozialismus war durch ihn beeinflusst. Vgl. Robert Leucht: Dynamiken politischer Imagination. Die deutschsprachige Utopie von Stifter bis Döblin in ihren internationalen Kontexten, 1848–1930, Berlin/Boston 2016, S. 325f.

42 Adolph Lowe an Max Horkheimer, 08.10.1936, in: Max Horkheimer: Briefe 1913–1936, a.a.O., S. 650.

Horkheimer vermerkte in seiner Antwort vom 23. Oktober 1936 hingegen, die „Idee des ‚spontanen Kollektivismus‘“ stehe im Widerspruch „mit der Lehre des Übergangs von der Herrschaft über Menschen zur Verwaltung von Sachen im Gegensatz, zu der Lehre also, an der ich vorerst noch festhalte“;⁴³ und wies sich damit im Vergleich mit Lowe als der orthodoxere Marxist aus, wobei freilich die Orthodoxie Horkheimer zufolge gerade im Festhalten der bürgerlich-liberalen Erbschaft von Marx' Werk bestand. Er flankierte sein Urteil mit einer psychoanalytischen Argumentation. Lowe hatte seine Apologie des „spontanen Kollektivismus“ damit begründet, dass „die abendländische Gesellschaft nicht nur an der Brutalität des ‚Vaters‘, sondern an dem Mangel einer ‚Mutter‘“ leide, und für eine Gesellschaft „mit einer echten Balance zwischen Vater und Mutter“ plädiert.⁴⁴ In der „spontane[n] Selbstbegrenzung“ der Individuen, im Ineinandergreifen von *pursuit of happiness* der Einzelnen mit dem gesellschaftlichen Nutzen ihrer Handlungen, glaubte er das als Gewissen verinnerlichte Gesetz, für das der „Vater“ steht, mit der Möglichkeit zur unreglementierten Hingabe an andere, wie es im Bild der „Mutter“ zusammengefasst ist, versöhnt.⁴⁵ Diese Unterscheidung aufgreifend, entgegnete Horkheimer, was Lowe als „echte Balance zwischen Vater und Mutter“ darstelle, bedeute in Wahrheit nur, dass an die Stelle des alten „wieder ein anderer Vater träte“, und urteilte, dass die in der bürgerlichen Imago der Mutter chiffrierte Glücksphantasie durch keine ökonomisch-gesellschaftlichen Pläne einzuholen, sondern nur durch Herstellung einer anderen Gesellschaft zu verwirklichen sei: „Der Vater als gesellschaftliches Symbol bezeichnet eine Herrschaft über Menschen. Die mütterliche Liebe dagegen bedeutet das Jasagen zum Glück aller ihrer Kinder, ohne daß sie es erst verdienen müßten“.⁴⁶ Würde die in der Mutter vorgestellte Glücksphantasie mittels gesellschaftlicher Planung umgesetzt, entstünde daraus nur eine andere Form von Herrschaft, womöglich repressiver als die in der väterlichen Autorität

43 Max Horkheimer an Adolph Lowe, 23.10.1936, in: Ebd., S. 694.

44 Adolph Lowe an Max Horkheimer, 08.10.1936, in: Ebd., S. 649f.

45 In der Tendenz, das väterliche Gesetz mit den strafenden Institutionen des Staates und die Bedeutung der Mutter mit Fürsorge und Wohlfahrt zu assoziieren, war die Kritische Theorie der 1930er Jahre grundsätzlich mit der von Lowe formulierten Position einig. In Horkheimers Dissens mit Lowe deutete sich eine erste Reflexion auf das Problematische dieser Konnotationen an. Der Gedanke, dass es sich beim Nationalsozialismus weniger um eine entfesselte Erscheinungsform patriarchaler Herrschaft denn um einen regressiven Angriff auf das geschwächte Patriarchat handelte, konturierte sich bei Horkheimer retrospektiv in den fünfziger Jahren. Zum antipatriarchalischen Affekt des Nationalsozialismus siehe Moïshe Postone: Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: Ders.: Deutschland, die Linke und der Nationalsozialismus. Politische Interventionen, Freiburg i.Br. 2005, S. 165–194, besonders S. 171–173.

46 Max Horkheimer an Adolph Lowe, 23.10.1936, in: Max Horkheimer: Briefe 1913–1936, a.a.O., S. 694.

inkarnierte bürgerliche Ordnung; eingelöst würde die im Bild der Mutter beschlossene Sehnsucht nur durch die *Abschaffung* gesellschaftlicher Herrschaft, während Planung immer selbst ein Moment solcher Herrschaft enthalte. In solchen Einwänden Horkheimers, die sich gegen die Annahme sperrten, die Idee der freien Menschheit lasse sich restlos gesellschaftstheoretisch deduzieren, leuchtete – schon lange vor der durchgreifenden Revision marxistischen Vokabulars und der damit verbundenen Denkfiguren in der *Dialektik der Aufklärung*⁴⁷ – eine Ahnung davon auf, dass im Nationalsozialismus totale Herrschaft und Entfesselung von Gesetzlosigkeit konvergierten, weshalb der im Vater verkörpert „Herrschaft über Menschen“ nicht mit dem Versuch begegnet werden dürfe, die Sehnsucht nach einem allgemein gewordenen Glück ohne Verdienst, die eine Phantasie von Herrschaftsfreiheit ist, mittels gesellschaftlicher Planung herzustellen. Vielmehr bestand Horkheimer darauf, dass zwischen utopischer *Phantasie* und gesellschaftlicher Planung ein Hiatus bestehe, der durch instrumentelles Handeln⁴⁸ nicht zu überbrücken sei. Die von Lowe an der britischen Gesellschaft gepriesene spontane Konformität, die bewusstlose Konvergenz individuellen Handelns mit den Prinzipien des im Bild der *invisible hand* vorgestellten Markts,⁴⁹ mochte gegenüber staatskapitalistischen Formen der Krisenlösung ein relativ Besseres vorstellen; Horkheimers Urteil zufolge trug sie dennoch selbst die Gefahr des Umschlags in Massenmanipulation und totale Herrschaft in sich.

Eingedeutschtes Denken

Welche theoretischen und erfahrungsgeschichtlichen Differenzen der Kontroverse über den Begriff der Planung zugrunde lagen, zeigte sich 1937/38, als Horkheimer und Lowe anlässlich des Erscheinens von Horkheimers Essay *Traditionelle und kritische Theorie* erneut auf die Doppeldeutigkeit des Lobes der Konformität zurückkamen. Lowe nahm den Faden der Diskussion in einem Brief vom 15. Dezember 1937 auf, in dem er über Horkheimers Essay schrieb:

47 Hierzu ausführlich Willem van Reijen/Jan Bransen: Das Verschwinden der Klassengeschichte in der Dialektik der Aufklärung, in: Max Horkheimer: ‚Dialektik der Aufklärung‘ und Schriften 1940–1950 (= Gesammelte Schriften, Bd. 5), hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1987, S. 453–457.

48 Die negative Einschätzung instrumenteller Vernunft, die auch in der polemischen Verwendung des Begriffs der Selbsterhaltung in der *Dialektik der Aufklärung* erkennbar ist, prägte Horkheimers Werk bis zum Ende des Exils. Zur Kritik an dieser Neigung siehe Dan Diner: Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung, in: Ders. (Hrsg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz, Frankfurt a.M. 1988, S. 30–53.

49 Über die Genese dieser Metapher siehe Gerhard Stapelfeldt: Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie, Freiburg i.Br. 2014, S. 289–324.

Mir fällt freilich auf, daß Sie an den zahlreichen Stellen, wo Sie von der nachkapitalistischen Zukunft sprechen, Begriffe, wie „Beherrschung“, „Verantwortung“, „vernünftige Absicht“, aber nicht den Begriff der „Planung“ gebrauchen.

[...] Wenn die Verantwortung des Individuums für das Ganze sich in Kompetenzen ausdrückt, die über die Regelung seiner eigenen Angelegenheiten hinausgehen, dann ist damit die Möglichkeit des Konflikts gesetzt. Und dann stehen wir vor der Alternative: Diktatur oder Konformismus. Ich hätte noch manches über den Gehalt des Konformismus in der neuen Gesellschaft zu sagen. Vielleicht ist Ihr Widerstand dagegen zu sehr auf Analogien mit den perversen Erscheinungen der kapitalistischen und vor allem der vorkapitalistischen Gesellschaft begründet. Es könnte mit der motorischen Kraft „spontaner Affirmation“ ähnlich bestellt sein wie mit der Maschine. Die wahre Bedeutung beider sollte nicht aus der Verzerrung ihrer Erscheinung in der vergangenen Geschichte erschlossen werden.⁵⁰

Was Lowe als Vorwurf an Horkheimer formulierte, markierte tatsächlich zuvorderst den sachlichen Unterschied zwischen beiden. Naturbeherrschung, Verantwortung und Vernunft als Schlüsselworte des Horkheimer'schen Textes entstammten durchweg der Terminologie bürgerlichen Denkens, und die freie Menschheit, wie Horkheimer sie bis Anfang der vierziger Jahre, als sich sein Denken unter dem Einfluss der Nachrichten über die Ereignisse in den Konzentrationslagern grundlegend zu wandeln begann, mit dem Kommunismus verband, wurde von ihm vorgestellt als Einlösung dieser klassenideologisch bornierten, in ihrer Borniertheit aber für die unteilbare Wahrheit entstehenden Begriffe. Eine vergleichbare Dialektik meinte Horkheimer in den von Lowe geltend gemachten Begriffen des Konformismus und der Affirmation, die ihrem Gehalt nach nicht auf die Gesellschaft der Individuen, sondern auf Formen von Gemeinschaft verwiesen, nicht zu erkennen. Gerade in solch selbstverständlichem Rekurs auf Denkfiguren, in denen von sich aus bereits eine harmonische Übereinstimmung von Individuum und Kollektiv mitgesetzt war, lebte bei Lowe die optimistische Anthropologie des Anarchismus fort, der seiner Verteidigung des Einzelnen zum Trotz gegen den Begriff der Gemeinschaft zumeist wenig einzuwenden hatte, ihn jedenfalls nicht als problematischen Gegenbegriff zur Gesellschaft auffasste. Dennoch war es nur ein scheinbarer Widerspruch, wenn Horkheimer in seiner Antwort vom 4. Januar 1938 Lowes „Alternative zwischen Massenbeherrschung und Konformismus“ als „zu pessimistisch“ verwarf, „weil im

50 Adolph Lowe an Max Horkheimer und andere Mitglieder des Instituts, 15.12.1937, in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1937–1940, a.a.O., S. 330f.

Begriff des Konformismus die Bejahung von Zuständen, die besser nicht wären und die zum Besseren geändert werden könnten, mit eingeschlossen“ sei:⁵¹

Als besonders bedenklich erschiene es mir, wenn der Begriff des Konformismus in einer zukünftigen Gesellschaft den Gedanken einschlösse, daß sich das Individuum deshalb irgendeiner Kritik enthalte, damit keine Unruhe gestiftet wird. [...] Daß die Menschen lediglich infolge der Anwendung ihrer intellektuellen Fähigkeiten sich auch dann einander zerfleischen, wenn die Struktur ihrer materiellen Interessen sie einmal nicht mehr in feindliche Gruppen aufspaltet, sondern zur Kooperation *treibt*, wäre eine Anschauung, die mehr der Sphäre der Paretoschen als unserer Sozialpsychologie entspräche.⁵²

Indem er Lowes optimistische Vorstellung der Möglichkeit eines ebenso harmonischen wie spontanen Zusammenklangs von Individualität und Kollektivität des Pessimismus zieh und dem anarchistischen Vertrauen auf die Fortschrittsfähigkeit der Menschen eine Affinität zur deterministischen Anthropologie von Vilfredo Pareto attestierte,⁵³ rückte Horkheimer eine Verwandtschaft von positiver und negativer Anthropologie in den Blick, für die Lowe keinen Sinn zu haben schien. Nur dann nämlich kann der Begriff des Konformismus zur positiven Kategorie werden, wenn unausgesprochen vorausgesetzt bleibt, dass „Unruhe“ und „Kritik“ die in freiwilliger Übereinkunft eingespielte Kooperation stören würden. Wo die planvolle Kooperation aller als ein Zustand vorgestellt wird, in dem die natürliche Bestimmung der Menschen zu sich selbst käme, drohen „Kritik“ und „Unruhe“ als gegen das Kollektiv gerichtete Impulse Einzelner erneut erstickt zu werden. Demgegenüber beharrte Horkheimer darauf, dass nur eine spezifische Konstellation der „materiellen Interessen“, die keiner anthropologischen Disposition der Menschen einfach von sich aus entspricht, diese zu einer solchen Kooperation zu *treiben* vermöchte. Kooperation ist hier kein der Ausstattung der Menschen entsprechendes Potential, das freigesetzt wird, wenn die gesellschaftliche Herrschaft erst beseitigt ist, sondern eine Fähigkeit, zu der die Menschen sich durch Herstellung richtiger Verhältnisse allererst *begaben* müssen.

51 Max Horkheimer an Adolph Lowe, 04.01.1938, in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1937–1940, a.a.O., S. 352f.

52 Ebd., S. 354. Hervorhebung d. Verf.

53 Die Erwähnung Paretos liest sich wie eine antizipierende Kritik an Kontinuitäten der philosophischen Anthropologie in Deutschland von der Weimarer Republik bis ins „Dritte Reich“ und darüber hinaus. So verfasste der von Pareto beeinflusste Arnold Gehlen 1941/42 im Bd. 15 der *Blätter für Deutsche Philosophie* einen Essay über *Vilfredo Pareto und seine „neue Wissenschaft“*, in dem Aspekte der später von Gehlen entwickelten Kultur- und Techniktheorie vorweggenommen sind. In den sechziger Jahren war Gehlen neben Helmut Schelsky ein prominenter Gegenspieler der Kritischen Theorie.

Die Konstellation der „materiellen Interessen“, die solcher Veränderung bislang am günstigsten war, sah Horkheimer im Liberalismus, weshalb das Versprechen des Kommunismus nur auf der Grundlage entfalteter bürgerlicher Verhältnisse einzulösen sei.

In der Ansicht, dass die britische Gesellschaft in der damaligen Gegenwart nicht nur für eine Krisenlösungsstrategie stand, durch die das Umschlagen des demokratischen Staates in einen volksgemeinschaftlichen Unstaat verhindert werden konnte, sondern auch die besten Voraussetzungen für menschlichen Fortschritt in Richtung einer Freiheit aller bereitstellte, waren sich Lowe und Horkheimer durchaus einig. In ihrer Uneinigkeit kam eher als ein unversöhnlicher Widerspruch das kontrapunktische Verhältnis ihrer Positionen zum Ausdruck. Für den Ökonomen Lowe, der in England bruchlos an die wirtschaftstheoretische Denkform anknüpfen konnte, die er im arbeitsteiligen Universitätsbetrieb der Weimarer Republik vertreten hatte, stellte sich die deutsche Entwicklung nach 1933 gleichsam als schlimmster anzunehmender Unfall, in jedem Fall als *Sonderentwicklung* dar, zu der die britische Variante der Krisenlösung als positive Alternative erschien. Für Horkheimer, der am Institut für Sozialforschung ab 1931 eine Wende hin zur Erforschung der sozialpsychologischen Grundlagen faschistischer Tendenzen der Massengesellschaft eingeleitet hatte,⁵⁴ war der Nationalsozialismus Vorschein einer *transnational* drohenden Tendenz, vor der auch die angloamerikanischen Staaten nicht grundsätzlich gefeit waren. Die staatlichen Krisenlösungsversuche in Großbritannien oder des New Deal in den USA erschienen vor diesem Hintergrund eher als Verhinderung des Schlimmsten denn als positiver Gegenentwurf. Während Horkheimer die deutsche Entwicklung als exemplarisch für ein universal drohendes schlechtes Allgemeines ansah, stellte sie für Lowe eine von der Gemeinschaft der westlichen Staaten im Namen ihrer Fortexistenz zu bekämpfende Abweichung dar. Dass Horkheimer in seinem Brief die amerikanische Erfahrung unter dem Aspekt des Scheins, Lowe seine britische unter dem Vorzeichen der Wirklichkeit beschrieben hatte, spiegelte auch diese unterschiedlichen Urteile über die universale Bedeutung der deutschen Ereignisse wider. Erst vor diesem Hintergrund erklärt sich, dass Horkheimer in seiner Antwort an Lowe vom 4. Januar 1938 dessen „Begriff der Pla-

54 Dieser Akzentwechsel hatte sich 1930/31 nach der Emeritierung des Direktors Carl Grünberg in einer Veränderung der Institutsstruktur ausgedrückt. Für Horkheimer wurde ein neuer eigener Lehrstuhl für Sozialphilosophie an der philosophischen Fakultät geschaffen, den er fortan mit dem Institutsdirektorat innehatte. Lowe dagegen erhielt den alten Lehrstuhl Grünbergs in neuer Kombination mit der Leitung des Instituts für Wirtschaftswissenschaften. Vgl. Claus-Dieter Krohn: *Der Philosophische Ökonom*, a.a.O., S. 29.

nung“, der an der britischen Gesellschaft empirisch entwickelt worden war, als „sehr unwillkommen“ verurteilte:

Es [das Wort „Planung“, d. Verf.] entstammt einem sprachlichen Bereich, in dem Führung, Werkfreudigkeit, Gesellung und schließlich auch die Volksgemeinschaft beheimatet sind. Diesen Wörtern, die umso neudeutscher sind, einen je älteren Ursprung sie haben, steht es an der Stirne geschrieben, daß sie eindeutschen wollen, was an kritischem Denken noch übrig ist. Abgesehen davon hat es mit der sogenannten Wirtschaftsplanung noch eine eigene Bewandnis. Die jeweilige Aufstellung und Durchführung des Produktionsprogramms ist gewiß ein wesentliches Argument der zukünftigen gesellschaftlichen Aktivität. Aber diese Gesellschaft durch den isolierten Begriff des Wirtschaftsplans zu bestimmen, erscheint mir gerade heute äußerst bedenklich. Ich kann mir eine liberalistische Gesellschaft denken, die gegen gewisse Gesellschaftsformen mit Planung geradezu ein Paradies ist. Ich bin schon immer dagegen gewesen, daß die Idee der vernünftigen Gesellschaft, die mit derjenigen der Assoziation freier Menschen zusammenfällt und kraft der kritischen Theorie näher bestimmt wird, sich stillschweigend in den Begriff der Planwirtschaft verwandelt.⁵⁵

Was Horkheimer Lowe entgegen dessen eigenem Anspruch, das britische Modell gesellschaftlicher Regulierung als Gegenentwurf zur deutschen Entwicklung zu stärken, in der Rede von der Eindeutschung vorwarf, reflektierte die Einsicht in die Allgemeinheit der im Nationalsozialismus Gestalt gewordenen Bedrohung. Vor ihrem Hintergrund erschien Horkheimer jede affirmative Berufung auf Kollektivität als korruptiert, jeder Begriff von Planung als Apologie von „Führung, Werkfreudigkeit, Gesellung“. Nicht Lowe aber war es, der den Begriff der Planung im englischen Wort vom „spontaneous collectivism“ auf dem Umweg der Anglisierung eingedeutscht hatte, sondern im deutschen Verständnis von „Volksgemeinschaft“ lag ein negativ transzendierendes Moment, das fortschrittliche und kommunistische Terminologien rückwirkend färbte.⁵⁶ In Horkheimers Streit mit Lowe deutete sich an, was in Horkheimers Werk erst später, mit der Veröffentlichung von *Autoritärer Staat* 1941, seinen theoretischen Ausdruck fand und in der *Dialektik der Aufklärung* entfaltet wurde: die Einsicht, dass angesichts der nationalsozialistischen Massenmobilisierung jedweder Rekurs auf Kollektivität, selbst auf eine zum Zwecke der Befreiung, Gefahr läuft, sich gegen die Ein-

55 Max Horkheimer an Adolph Lowe, 04.01.1938, in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1937–1940, a.a.O., S. 355f.

56 Eine ähnlich rückwirkende Erfahrung scheint der Polemik Adornos gegen philosophiegeschichtlich lange Zeit unproblematische Begriffe wie ‚Dialog‘ oder ‚Begegnung‘ im 1964 erschienenen *Jargon der Eigentlichkeit* zugrunde zu liegen.

zelen zu wenden, in deren Namen argumentiert wird. Im noch weitgehend vermittlungslosen Nebeneinander des Lobs der „liberalistische[n] Gesellschaft“ mit dem Festhalten an der Terminologie einer „Verwaltung von Sachen“ in Horkheimers Korrespondenz mit Lowe meldete sich der Widerspruch zwischen dem bürgerlichen Erbe der Kritischen Theorie und ihrer marxistischen Positionierung an, der in der *Dialektik der Aufklärung* mit der Tilgung klassentheoretischer Denkfiguren aus der Argumentation nicht seine Auflösung, aber seine adäquate Formulierung fand. Die „Assoziation freier Menschen“ wäre als Verwirklichung entfalteter Individualität das Gegenbild jeglichen Kollektivs.

„Die Sache Deutschland“

Als Horkheimer 1948 einen ersten Sondierungsbesuch in Frankfurt unternahm, um die Wiederansiedlung des Instituts für Sozialforschung in Deutschland in die Wege zu leiten, gehörte Lowe zu den vehementesten Kritikern dieses Vorhabens. An der New School for Social Research arbeitete er in dieser Zeit an einer behavioristischen Weiterung seiner ökonomischen Theorie des spontanen Konformismus, die Sicht auf England als politisch-ökonomische Alternative nicht nur zum übrigen Westeuropa, sondern auch zu den Vereinigten Staaten hatte er zugunsten der Identifikation mit dem amerikanischen Modell aufgegeben. Auf die 1906 in einem vielgelesenen Buch gestellte Frage, warum es keinen Sozialismus in Amerika gebe,⁵⁷ schien er für sich selbst die Antwort gefunden zu haben, dass der Grad an Differenzierung und Verinnerlichung jenes Konformismus im Common Sense die Entstehung sozialistischer Parteien und Bewegungen nicht nur behindert, sondern effektiv überflüssig gemacht habe. Die Erfahrung tiefgreifender Beschädigung in der Zwischenkriegszeit noch unproblematisch verwendeter Begriffe wie Kollektivität, Revolution oder Planung, die für Horkheimer seit den frühen vierziger Jahren virulent geworden war, teilte Lowe angesichts der Funktionsfähigkeit seiner Terminologie im Kontext amerikanischer Ökonomik nicht. Dass das Vorhaben der Wiedereröffnung des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt für Horkheimer selbst stets widersprüchlich blieb und eher eine Antwort auf jene Begriffsbeschädigung als der Versuch ihrer Verdrängung war, scheint Lowe nicht wahrgenommen zu haben. Vor allem rückte nicht in seinen Blick, dass die durch die sozialpsychologische Wende des Instituts motivierte Bemühung, im Nachkriegsdeutschland durch Unterstützung einer

57 Siehe Werner Sombart: Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus? Tübingen 1906. Hierzu auch Robert Zwarg: Die Kritische Theorie in Amerika. Das Nachleben einer Tradition, Göttingen 2017, S. 13–29.

strikten Westorientierung gesellschaftliche und psychodynamische Bedingungen einer bürgerlichen Staatlichkeit herzustellen, mit Lowes Apologie des angloamerikanischen Gesellschaftsmodells keineswegs nur im Widerspruch stand. Eher war die Wiederbegründung des Instituts in Frankfurt eine Konsequenz aus Horkheimers Urteil, dass die deutschen Ereignisse als negative universale Möglichkeit Voraussetzung jeglicher theoretischen Bemühung in der Zukunft zu sein hätten. Etwas davon klingt auch in einem Brief an, den Lowe am 23. Januar 1950 nach einem Streitgespräch, das er mit Horkheimer in Paris über die Frage der Neugründung geführt hatte, an diesen schrieb:

[I]ch möchte Ihnen nur sagen, wie froh ich bin, daß wir beide diese Aussprache gehabt haben. Sie war für mich erschreckend u. befreiend. Erschreckend, weil sie mir gezeigt hat, wie schwer es geworden ist, sich transparent zu machen in all der Selbstbefangenheit des Geschäftigen. Befreiend, weil es am Ende doch möglich ist, über alle Mißverständnisse hin zum Kern durchzudringen, weil es doch dieses Reich der Freiheit gibt im Zeitalter der physisch-seelischen Zwänge.

[...] Der Weg ist nun offen, über die Sache Deutschland selbst zu reden. Ich hoffe, daß wir das bald tun können – wenn Sie zurückkommen oder vielleicht in den Schweizer Bergen.⁵⁸

Befreiend war für Lowe die Erkenntnis, dass die Unterschiede zwischen ihm und Horkheimer, die in der „Selbstbefangenheit des Geschäftigen“ als Bruch erschienen sein mögen, einem gemeinsamen „Kern“ entsprangen, dem beide im Widerspruch zu einander verpflichtet blieben: der Treue zu jenem „Reich der Freiheit“, das nach den Erfahrungen von Nationalsozialismus und Exil keinen stabilen Ort in Denken und Terminologie des historischen Materialismus oder Liberalismus und auch keine Nation hatte, an die sich seine Hoffnungen knüpfen ließen. Keinen Ort und keine Nation, aber vielleicht eine Topographie: die der Exterritorialität, wie sie sich in Lowes Phantasie des in die Vereinigten Staaten zurückkommenden Freundes oder des Treffens „in den Schweizer Bergen“ andeutet, im einzigen nicht postnazistischen deutschsprachigen Land Europas. Dies wiederum entsprach Horkheimers eigenem Selbstverständnis als deutscher Jude amerikanischer Staatsangehörigkeit in Frankfurt am Main. Über „die Sache Deutschland“ ließ sich angemessen nur noch reden, wenn man auch innerhalb Deutschlands außerhalb Deutschlands blieb.

58 Max Horkheimer an Adolph Lowe, 23.01.1950, in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1949–1973 (= Gesammelte Schriften, Bd. 18), hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1996, S. 93f.

DORIS MAJA KRÜGER

Institutsarbeit und War Effort
Leo Löwenthal in New York und Washington,
1934–1949

Als das hessische Kabinett am 13. Juli 1949 beschloss, den 16 Jahre zuvor von den Nazis abgeschafften Lehrstuhl für Sozialphilosophie als Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie an der Goethe-Universität wieder einzurichten und Max Horkheimer auf diesen (erneut) zu berufen,¹ war der 1900 in Frankfurt am Main geborene und 1934 mit dem Institut für Sozialforschung in die Vereinigten Staaten emigrierte Leo Löwenthal gerade damit beschäftigt, die Program Evaluation Branch des Radiosenders Voice of America aufzubauen. Erst im März 1949 war er zum Chief of the Evaluation Division of the International Broadcasting Service at the U.S. Department of State, so die offizielle Bezeichnung seiner Position, ernannt worden. Mit dem Antritt dieser Stelle hatte Löwenthal seine fast 23-jährige Tätigkeit für das Institut für Sozialforschung beendet.² Wie Theodor W. Adorno und Friedrich Pollock gemeinsam mit Horkheimer nach Deutschland zurückzukehren, war für ihn nur schwer vorstellbar. Sein 1926 in Frankfurt geborener Sohn Daniel war in den Vereinigten Staaten aufgewachsen und studierte inzwischen an der New Yorker Columbia University.³ Zudem wäre Löwenthals berufliche Zukunft und damit seine finanzielle Situation in Deutschland ungewiss gewesen; im Unterschied zu Adorno

- 1 Vgl. Heike Drummer/Jutta Zwilling: „Die Krönung unserer eigenen Wiedergutmachungspflicht“. Die Stadt Frankfurt am Main und das Institut für Sozialforschung, in: Monika Boll/Raphael Gross (Hrsg.): Die Frankfurter Schule und Frankfurt. Eine Rückkehr nach Deutschland, Göttingen 2009, S. 18–29, hier: S. 22.
- 2 Vgl. Rockefeller Public Service Awards, in: Leo Löwenthal Archiv im Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main (im Folgenden: LLA), B150, Bl. 7. Ich bedanke mich herzlich bei Susanne Löwenthal und Peter-Erwin Jansen für die Abdruckgenehmigung bzw. die Genehmigung zur Verwendung und Bearbeitung der Materialien und Dokumente aus dem Leo Löwenthal Archiv im Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main. Dem letztgenannten danke ich zudem für die Genehmigung zur Verwendung und Bearbeitung der Materialien und Dokumente aus dem Herbert Marcuse Archiv, das sich ebenfalls im Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main befindet.
- 3 Daniel Löwenthal studierte Ingenieurwissenschaften im Bachelor (Abschluss 1948) und Master (Abschluss 1952). Im Anschluss daran begann er ein Promotionsstudium der Vergleichenden Literaturwissenschaft, das er 1958 hoffte, bald abschließen zu können. (Vgl. Lebenslauf Daniel Löwenthal, 05.03.1958, in: LLA, C2.)

und Pollock gab es für ihn keinen Grund, auf eine (außerplanmäßige) Professur oder Ähnliches zu hoffen.⁴

Doch auch in den Vereinigten Staaten schien es zunächst nicht gut um seine Zukunft bestellt zu sein. Als Horkheimer im April 1948 erstmals seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs nach Deutschland reiste, um dort die Lage zu sondieren und erste Schritte für die Neugründung des Instituts für Sozialforschung in Frankfurt einzuleiten, bedeutete dies für Löwenthal weit mehr als das baldige Ende seiner Mitarbeit an diesem. Hatte ihm der Umstand, dass das Gros des Institutsvermögens noch vor der Machtübertragung auf Hitler ins Ausland transferiert werden konnte, zunächst ermöglicht, seine Arbeit im Exil ohne größere Unterbrechung fortzusetzen, drohte ihm nun genau dies zum Verhängnis zu werden. Es begann sich das Ende seines Verbleibs auf der „deutsche[n], radikal-intellektuelle[n] Insel“⁵ abzuzeichnen und plötzlich war er auf den Status eines Exilanten zurückgeworfen – eineinhalb Jahrzehnte nachdem er in die Vereinigten Staaten emigriert und fast ein Jahrzehnt nachdem er amerikanischer Staatsbürger geworden war.⁶ Bereits Ende der 1980er Jahre wies Alfons Söllner mit Blick auf die Geschichte der wissenschaftlichen Emigration darauf hin, dass ein Exil nicht einfach 1945 endete.⁷ Für Löwenthal gilt dies in verstärkter Weise: Seine Exil-

4 Vgl. Heike Drummer/Jutta Zwilling: „Die Krönung unserer eigenen Wiedergutmachungspflicht“, a.a.O., S. 22; Ingrid Belke: Kulturtransfer und Identitätszuwachs. Der Literatursoziologe Leo Löwenthal im amerikanischen Exil, in: Claus-Dieter Krohn/Lutz Winckler (Hrsg.): Exil, Entwurzelung, Hybridität (= Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 27), München 2009, S. 86–101, hier: S. 91. Ähnliches gilt für Herbert Marcuse: Sein Sohn Peter war 1928 in Berlin geboren worden und wie Daniel Löwenthal in den Vereinigten Staaten aufgewachsen. Nachdem er Geschichte und Literatur des 19. Jahrhunderts im Bachelor an der Harvard University studiert hatte (Abschluss 1948), absolvierte er das J.D. Program an der Yale Law School (Abschluss 1952). Zudem war Herbert Marcuses Frau Sophie schwer krank; 1951 starb sie an Krebs. Da es auch für Herbert Marcuse „nie mehr als vag[e] Aussichten auf eine Position in Deutschland“ gab, ist fraglich, ob er ernsthaft in Erwägung zog dorthin zurückzukehren. (Vgl. Peter-Erwin Jansen: Etablierung im Exil. Herbert Marcuse und Leo Löwenthal in Amerika, in: Monika Boll/Raphael Gross (Hrsg.): Die Frankfurter Schule und Frankfurt, a.a.O., S. 264–277, hier: S. 276.) Selbstverständlich waren auch die Gründe, die beispielsweise Adorno zu einer Rückkehr nach Deutschland bewogen, vielschichtig. So gilt insbesondere für ihn, dass diese Rückkehr die Bedingung dafür darstellte, weiterhin auf Deutsch schreiben und „das Entscheidende“ sagen zu können. (Vgl. Robert Zwarg: Adorno übersetzte *oder* „German is, or was, a Jewish language, too.“, in: Arndt Engelhardt/Susanne Zepp (Hrsg.): Sprache, Erkenntnis und Bedeutung – Deutsch in der jüdischen Wissenschaftskultur, Leipzig 2015, S. 123–140.)

5 Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel, Frankfurt a.M. 1980, S. 76.

6 Leo Löwenthal wurde am 14. Juni 1939 aus Deutschland ausgebürgert, ein Jahr später erhielt er die amerikanische Staatsbürgerschaft. (Vgl. Liste 117, Deutscher Reichsanzeiger und Preußischer Staatsanzeiger Nr. 134 vom 14.6.1939, in: Michael Hepp (Hrsg.): Die Ausbürgerung deutscher Staatsangehöriger 1933–45 nach den im Reichsanzeiger veröffentlichten Listen. Bd 1: Listen in chronologischer Reihenfolge, München/New York/London u.a. 1985, S. 173–175, hier: S. 174; sowie Personal History Statement, in: LLA, A967, Bl. 6–11.)

7 Vgl. Alfons Söllner: Wissenschaftliche Kompetenz und politische Ohnmacht. Deutsche Emigranten im amerikanischen Staatsdienst 1942–1949, in: Thomas Koebner/Gert Sautermeister/Sigrid Schnei-

erfahrung ist eine nachträgliche; sie verschaffte sich erst Geltung, als sie längst überwunden geglaubt war. Dass sie jedoch auch dann nicht zu einem gravierenden Bruch in seiner Biographie und wissenschaftlichen Arbeit führte, ist in der Zeit zwischen der Emigration in die Vereinigten Staaten und dem Beginn seiner Arbeit für die *Voice of America* begründet.

Institutsalltag in New York

Die „ungeahnten Schwierigkeiten“⁸, mit denen sich beispielsweise deutsche Juristen bei ihrer Ankunft im Exil konfrontiert sahen, galten für die nach Amerika emigrierten Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung nur bedingt. Ohne die Umstände, unter denen insbesondere Löwenthal lebte und arbeitete, zu beschönigen, kann konstatiert werden, dass diese weder „völlig ungewohnt“ waren noch einen „völligen Statusverlust“ bedeuteten.⁹ Auch stellte sich für ihn, im Unterschied zu anderen Exilanten wie Herbert Weichmann, der mit seiner Frau Elsbeth erst Ende 1940 in den Vereinigten Staaten Zuflucht fand, nicht die Frage, von was und wie er leben sollte.¹⁰ Vielmehr erweist sich für ihn das als zutreffend, was Elsbeth Weichmann über ihren „Einzug in Paris“ retrospektiv formulierte: „Wir kamen mit einem Arbeitsplan und ersten, festen Ansatzpunkten, mit sauberen Kleidern, dem Trotz, sich nicht unterkriegen zu lassen“¹¹.

Noch in Frankfurt war Löwenthal mit der redaktionellen Herausgabe der *Zeitschrift für Sozialforschung* betraut worden. Vom ersten Doppelheft des Jahres 1932 bis zur letzten Ausgabe, dem erst 1942 erschienenen dritten Heft des neunten Jahrgangs, war er als „geschäftsführende[r] Herausgeber“¹² nicht nur für die inhaltliche Konzeption der einzelnen Ausgaben, die Entwicklung des umfangreichen Rezensionsteils, die Auswahl und Diskussion der Beiträge sowie die Kommunikation von Anmerkungen und Korrekturen an die jeweiligen Autoren verantwortlich, sondern auch für sämtliche technische Fragen des Produktions-

der (Hrsg.): Deutschland nach Hitler. Zukunftspläne im Exil und aus der Besatzungszeit 1939–1949, Opladen 1987, S. 136–150, hier: S. 149.

8 Ernst C. Stiefel/Frank Mecklenburg: Deutsche Juristen im amerikanischen Exil, Tübingen 1991, S. 4.

9 Ebd.

10 Vgl. Elsbeth Weichmann: Zuflucht. Jahre des Exils, Hamburg 1983, S. 125.

11 Ebd., S. 126. Zwar war auch Paris den Weichmanns zunächst fremd. Auch verfügten sie bei ihrer Ankunft nur über geringe Französischkenntnisse. Herbert Weichmann wurde jedoch dorthin vom *Prager Tageblatt* als Wirtschaftskorrespondent entsandt, weswegen er und seine Frau Elsbeth – wie für Auslandskorrespondenten üblich – mit einer Aufenthaltsberechtigung einreisten und nicht als deutsche Flüchtlinge.

12 Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie, a.a.O., S. 90. Zu Löwenthal und der *Zeitschrift für Sozialforschung* siehe Gregor-Sönke Schneider: Keine Kritische Theorie ohne Leo Löwenthal. Die Zeitschrift für Sozialforschung (1932–1941/42), Frankfurt a.M./Bern/Bruxelles u.a. 2014.

prozesses. Insbesondere in den sechs Jahren, in denen der Hauptsitz des Instituts für Sozialforschung sich bereits in New York befand, dessen Zeitschrift jedoch noch beim Verlag Alcan in Paris erschien, gestaltete sich die Kommunikation mit dem Verlag und der Druckerei sehr zeitaufwendig. So erinnert sich beispielsweise die damalige Institutssekretärin Alice Maier, dass es „sehr viel Detailarbeit“ zu tun gab und dass „[i]n der Nacht, in der das letzte Schiff nach Paris abging, [...] alle bis 4.00 Uhr morgens durchgearbeitet“ hatten.¹³ Ähnlich Löwenthal: „Ich sehe mich heute noch oft spät in der Nacht zum Postamt mit dem Auto fahren, damit die Kopien rechtzeitig die ‚Ile de France‘ oder ein anderes Schiff erreichten.“¹⁴ Doch auch nachdem die technische Produktion der *Zeitschrift für Sozialforschung* mit dem dritten Heft des Jahres 1940 nach New York verlegt wurde, weil ein Erscheinen in Paris aufgrund der deutschen Besatzung unmöglich geworden war, blieb deren Herausgabe sehr aufwendig. Sie war in *Studies in Philosophy and Social Science* umbenannt worden und erschien fortan auf Englisch. An die Stelle der Korrespondenz mit Alcan war die Organisation der Übersetzung getreten: Es galt fähige Übersetzer zu finden und deren Übersetzungen überprüfen zu lassen. Bis sich Anfang der 1940er Jahre die finanziellen Mittel des Instituts für Sozialforschung dem Ende neigten und im Zuge dessen auch die Zeitschrift eingestellt werden musste, sollte Löwenthals Hauptaufgabe auch im amerikanischen Exil in der Organisation der Herausgabe der *Zeitschrift für Sozialforschung* bestehen. Die für das Exil charakteristische Änderung des Sprachraums, des Publikums wie auch der kulturellen und gesellschaftlichen Umgebung und die prekäre ökonomische Situation scheinen für ihn daher bis dahin nur bedingt zu gelten.¹⁵

Eine Erfahrung jedoch teilte er mit vielen anderen deutschsprachigen Exilanten in den Vereinigten Staaten: Die englische Sprache war ihm fremd; auch er beherrschte besser Altgriechisch und Latein als Englisch.¹⁶ Zwar sollte die *Zeitschrift für Sozialforschung* auch nach ihrem Wechsel vom Leipziger Verlag C. L. Hirschfeld zu Alcan 1933 weiterhin auf Deutsch erscheinen. Auch konnte Löwenthal die Korrespondenz mit diesem auf Französisch führen – eine Sprache, die er seit der Sexta auf dem Frankfurter Goethe-Gymnasium gelernt hatte und die ihm vertraut war.¹⁷ „Grosse Sorgen“¹⁸ bereitete ihm das Englische dennoch.

13 Rainer Erd (Hrsg.): *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L.* Neumann, Frankfurt a.M. 1985, S. 99.

14 Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*, a.a.O., S. 72.

15 Vgl. die Einleitung in diesem Band, insbesondere S. 23.

16 Vgl. Ernst C. Stiefel/Frank Mecklenburg: *Deutsche Juristen im amerikanischen Exil*, a.a.O., S. 6.

17 Vgl. *Programm des Goethe-Gymnasiums in Frankfurt am Main*, Frankfurt a.M. 1910, S. 3.

So schrieb er im Juli 1934 in seinem letzten Brief an Horkheimer kurz vor der Übersiedlung in die Vereinigten Staaten: „Ich kann einige alltägliche Dinge, kann mich auch in einer wissenschaftlichen Zeitschrift orientieren, aber ich kann eben kein Englisch.“¹⁹ Löwenthal hoffte, sich in den sechs Tagen, die die Schiffs-passage nach New York dauern sollte, „noch einiges“²⁰ aneignen zu können. Bereits zwei Wochen zuvor beschäftigten ihn seine mangelnden Englisch-kenntnisse – wiederum in einem Brief an Horkheimer: „Ich selber werde wohl frühestens auf dem Schiff dazu Zeit finden und auch die Energie, um meine Abneigung gegen diese Sprache zu überwinden.“²¹

Ganz ähnlich erging es Herbert Marcuse. Kurz nach seiner Ankunft in New York schrieb dieser an Löwenthal: „Englisch ist eine beschissene Sprache. Ich sage immer, wenn ich nichts verstehe: All right.“²² Auch ein halbes Jahr nach seiner Ankunft in New York schienen sich Löwenthals Englischkennt-nisse nur bedingt verbessert zu haben. So räumte er gegenüber seinem Pariser Institutskollegen Henryk Grossmann ein, dass sein achtjähriger Sohn Daniel schon jetzt „wesentlich besser“²³ Englisch könne als er selbst. Zehn Jahre später war Löwenthals Englisch noch immer ein ‚gebrochenes‘ – und dies war unter deutschsprachigen Emigranten nichts Ungewöhnliches. So berichtet Christine Pries, die die Analysen, die Franz L. Neumann, Otto Kirchheimer und Marcuse für den amerikanischen Geheimdienst in den 1940er Jahren ver-fasst hatten, aus dem Englischen ins Deutsche übersetzte, von den Schwierig-keiten, die ihr einige Sätze bereiteten, die „weder englisch noch deutsch“²⁴ waren. Auch Raffaele Laudani, der den von Pries übersetzten Band zuvor auf Englisch herausgegeben hatte, kam nicht umhin darauf hinzuweisen, dass „den Texten die deutsche Herkunft ihrer Verfasser deutlich anzumerken“²⁵ sei. Ähnlich jedoch wie im Fall von Neumann, Kirchheimer und Marcuse sollte auch Löwenthals ‚broken English‘ kein Hindernis darstellen, als er sich

18 Leo Löwenthal an Max Horkheimer, 22.07.1934, in: Max Horkheimer Archiv im Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main (im Folgenden: MHA), VI, 11, Bl. 430.

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Leo Löwenthal an Max Horkheimer, 10.07.1934, in: MHA, VI, 11, Bl. 448.

22 Herbert Marcuse an Leo Löwenthal, 07.07.1934, in: Peter-Erwin Jansen: Leo Löwenthal – ein opti-mistischer Pessimist, in: Zeitschrift für kritische Theorie (2002), Nr. 15, S. 7–40, hier: S. 27.

23 Leo Löwenthal an Henryk Grossmann, 17.01.1935, in: LLA, A325, Bl. 41.

24 Christine Pries: Anmerkungen der Übersetzerin, in: Franz Neumann/Herbert Marcuse/Otto Kirch-heimer: Im Kampf gegen Nazideutschland. Die Berichte der Frankfurter Schule für den amerika-nischen Geheimdienst 1943–1949, hrsg. v. Raffaele Laudani, Frankfurt a.M./New York 2016, S. 21–23, hier: S. 21.

25 Raffaele Laudani: Zu den Texten, in: Franz Neumann/Herbert Marcuse/Otto Kirchheimer: Im Kampf gegen Nazideutschland, a.a.O., S. 27–29, hier: S. 29.

Anfang der 1940er Jahre nach einer (weiteren) Beschäftigungsmöglichkeit umsehen musste.

Mochten deutschsprachige Intellektuelle wie Löwenthal, Neumann, Marcuse und Kirchheimer im amerikanischen Exil auch mit den versiegenden finanziellen Mitteln des Instituts für Sozialforschung und anderer wissenschaftlicher Einrichtungen zu kämpfen haben, mochten ihnen die neue Sprache und die anders geartete institutionelle Praxis auch Probleme bereiten; mit dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere mit dem Eintritt der Vereinigten Staaten in diesen im Dezember 1941, sollten sich ihnen neue berufliche Möglichkeiten eröffnen. Gerade aufgrund ihrer deutschen Herkunft und der akademischen Ausbildung, die sie in Europa genossen hatten, waren sie dafür prädestiniert, Amerika im Kampf gegen den Nationalsozialismus zu unterstützen.²⁶ Ihre Sprach- und Ortskenntnisse stellten „intim[e] Wissensschätze“²⁷ dar, die für die Beschaffung und Auswertung von Informationen über das nationalsozialistische Regime unabdingbar waren. Dies galt umso mehr, da Wissenschaft und Politik in den Vereinigten Staaten seit dem Ende des Ersten Weltkriegs nur sehr bedingt international ausgerichtet waren und man sich angesichts des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs dieses „Desiderat[s]“²⁸ schlagartig bewusst wurde. William J. Donovan, ein republikanischer Anwalt und hochdekoriertes Veteran des Ersten Weltkriegs, der dem ersten zentralen Geheimdienst Amerikas, dem Office of the Coordinator of Information (COI), seit dessen Gründung durch Franklin D. Roosevelt im Juli 1941 vorstand, wollte daher im Kampf gegen die Deutschen auf keinen „fähigen Kopf“²⁹ verzichten – auch nicht, wenn es sich um einen kommunistischen oder sozialistischen Emigranten aus einem feindlichen Staat handelte. Bereits im Herbst 1941 hatte er versucht, Neumann und Horkheimer als Mitarbeiter zu gewinnen; beide schlugen Donovans Angebot zunächst aus. Nur wenige Monate später jedoch sah sich Horkheimer angesichts der finanziellen Lage des Instituts für Sozialforschung genötigt, Neumann und anderen Institutsmitarbeitern den Wechsel in den Regierungsdienst nahezu legen. Sie sollten

26 Vgl. Barry Katz: *The Acculturation of Thought. Transformations of the Refugee Scholar in America*, in: *The Journal of Modern History* 63 (1991), Nr. 4, S. 740–752, hier: S. 741.

27 Ernst C. Stiefel/Frank Mecklenburg: *Deutsche Juristen im amerikanischen Exil*, a.a.O., S. 170.

28 Claus-Dieter Krohn: „Let us be prepared to win the peace“. Nachkriegsplanungen emigrierter Sozialwissenschaftler an der New School for Social Research in New York, in: Thomas Koebner/Gert Sautermeister/Sigrid Schneider (Hrsg.): *Deutschland nach Hitler*, a.a.O., S. 123–135, hier: S. 123.

29 Tim Müller: *Herbert Marcuse, die Frankfurter Schule und der Holocaust. Ein Beitrag zur zeitgenössischen Wahrnehmung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik* [Magisterarbeit], Heidelberg 2004, S. 44.

das Institut von finanziellen Verpflichtungen entbinden oder zumindest durch einen weiteren Verdienst das angespannte Institutsbudget entlasten.³⁰

Auch Löwenthal nahm eine Arbeit bei einer amerikanischen Regierungsinstitution auf. Im Unterschied jedoch zu Neumann, Kirchheimer und Marcuse übte er zunächst nur eine beratende Tätigkeit aus; er ging dieser neben seiner eigentlichen Arbeit für das Institut für Sozialforschung in New York nach. Auch arbeitete er nicht für das Office of Strategic Service (OSS), sondern für das zeitgleich mit diesem im Juni 1942 aus dem COI hervorgegangenen und ebenfalls in Washington beheimateten Office of War Information (OWI), für das auch Joseph Maier³¹ und – bis zu seinem Wechsel an das OSS im Frühjahr 1943 – Herbert Marcuse tätig waren. Am 22. Januar 1943 hatte Elmer Davis, der damalige Direktor des OWI, Löwenthal mit Wirkung zum darauffolgenden Tag für unbestimmte Zeit zum „Consultant“³² ernannt. Diese Position sollte Löwenthal innehaben, bis er ein gutes Jahr später, im Februar 1944, begann als „Communications Analyst“³³ für eine Unterabteilung des OWI, das Bureau of Overseas Intelligence (BOI), zu arbeiten.

Consultant im Office of War Information

Als Helmut Dubiel, der Herausgeber der Schriften Löwenthals, diesen in dem autobiographischen Gespräch *Mitmachen wollte ich nie* 1979 auf seine beratende Tätigkeit bei der Domestic Media Abteilung des OWI ansprach, wusste Löwenthal nicht viel mehr zu berichten als: „Es war nicht sonderlich spannend und bestand meist aus Routine.“³⁴ Zu Löwenthals fehlender Erinnerung mag beigetragen haben, dass keine sechs Wochen nachdem ihn Davis zum Consultant ernannt hatte, das OWI eine schwere Krise durchlebte: Die Domestic Branch sollte in absehbarer Zeit abgewickelt werden. Zwar war Löwenthal rein formal

30 Vgl. Petra Marquardt-Bigman: Amerikanische Geheimdienstanalysen über Deutschland 1942–1949, München 1995, S. 68. So betonte Horkheimer Neumann gegenüber, wie „unverantwortlich“ es ihm erscheine, diesem angesichts der finanziellen Lage des Instituts für Sozialforschung von der Annahme einer Vollzeitstelle in Washington abzuraten. (Rolf Wiggershaus: Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung, München 2001, S. 331.) Auch zeigte er sich erleichtert, als das Institut für Sozialforschung von der Last der Verantwortung befreit war, Marcuse finanziell unterstützen zu müssen. (Vgl. Fn. 1 zum Brief v. Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 02.12.1942, in: Herbert Marcuse: Technology, War and Fascism (= Collected Papers of Herbert Marcuse, Bd. 1), hrsg. v. Douglas Kellner, London 1998, S. 238f.)

31 Vgl. Joseph B. Maier: A Precious Legacy, in: The German-Jewish Legacy in America, 1938–1988. From *Bildung* to the Bill of Rights, hrsg. v. Abraham J. Peck, Detroit 1989, S. 95–101.

32 Elmer Davis an Leo Löwenthal, 22.01.1943, in: LLA, A968, Bl. 10.

33 Form OEM-1. Executive Office of the President Office for Emergency Management, 28.02.1944, in: LLA, A968, Bl. 18.

34 Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*, a.a.O., S. 111.

betrachtet von Davis als Consultant für das OWI und nicht für eine bestimmte Abteilung dieser Regierungsinstitution berufen worden; in der Realität jedoch machte ihn dies nach nur eineinhalb Monaten zum „Consultant without an Office“³⁵. Einen Einblick in zumindest die ersten Wochen seiner Arbeit ermöglicht das Memorandum *War Topics on the Air* vom 28. Januar 1943, das Löwenthal Herbert Brucker, dem Chief der Media Divison des Bureau of Intelligence, einer Unterabteilung des OWI, am Tag darauf zusandte.³⁶ Es geht zurück auf einen zweitägigen Besuch Löwenthals in Washington am 25. und 26. Januar, bei dem er mit Dan Levin zusammenkam, um dessen Monitoring Unit bei der Durchführung eines Forschungsprojektes zu beraten, und enthält die Anmerkungen und Kommentare, die er gemeinsam mit Levin ausgearbeitet hatte.

Im Großen und Ganzen erklärte sich Löwenthal mit der Art, wie die Berichterstattung über den Zweiten Weltkrieg im amerikanischen Rundfunk analysiert werden sollte, einverstanden. Er schickte daher seinen Ausführungen vorweg, dass er diese nicht als Kritik verstanden wissen wolle, sondern als eine „qualified confirmation“³⁷. Diese basiere auf zwei grundsätzlichen Überlegungen: Zum einen sollen die Werkzeuge, die den Beobachtern und Kodierern für die quantitative Auswertung der Berichterstattung zur Verfügung gestellt werden, so einfach wie möglich zu handhaben sein. Zum zweiten soll die Auswertung selbst ohne größere Änderungen auf andere Kommunikationsmedien übertragbar sein. Es folgten Anmerkungen zur Kodierung des Inhalts und dessen Auswertung, zu den Auditing- und Kodierungsblättern, zu einem speziellen Forschungsprojekt über *The United Nations and the Enemy* sowie zu den Cross Samples der Broadcast Week und der News Commentators. Hier und da regte Löwenthal methodische Entscheidungen an. So gäbe es beispielsweise zwei Möglichkeiten den Inhalt zu kodieren: Entweder allgemein, indem das gesamte in den Radiobeiträgen verhandelte Themenspektrum berücksichtigt würde, oder aber nach den relevanten tagespolitischen Ereignissen gefiltert. Letzteres hätte den Vorteil, dass die Kodierung sehr viel einfacher werden würde, da sich ein Kodierer nur mit den entsprechenden Ereignissen vertraut machen und keine eigenen Entscheidungen treffen müsste. Der Nachteil jedoch wäre, dass sich im Laufe der Evaluation der Fokus der Kriegsberichterstattung verschieben und man daher wahrscheinlich sehr schnell die Grundlage dafür verlieren würde, die verschiedenen Berichterstattungen zu vergleichen.

35 Leo Löwenthal an Herbert Marcuse, 10.03.1943, in: LLA, A992, Brief 66.

36 Vgl. Leo Lowenthal: *War Topics on the Air*, in: LLA, B128, Bl. 8–20; Leo Löwenthal an Herbert Brucker, 29.01.1943, in: LLA, A968, Bl. 41.

37 Ebd., Bl. 8.

Aus diesem Grund schlug Löwenthal eine flexible Kodierung des Inhalts vor. Abhängig von dem zu analysierenden Material sollte es möglich sein, bestimmte Ergänzungen des Codes vorzunehmen. Sollten sich diese für eine bestimmte Fragestellung als unnötig oder gar hinderlich erweisen, könnte man von ihnen auch wieder Abstand nehmen. Löwenthal fügte seinem Memorandum einen Vorschlag für einen flexiblen Code bei – wohlwissend, dass ein Teil dieses, auf die gemeinsam von ihm und seinem Sohn Daniel für Paul F. Lazarsfelds Office of Radio Research durchgeführte *Philadelphia Study: Treatment of Selected News Topics in the News and News Commentator Programs* zurückgehenden, flexiblen Codes für die Fragestellung des von Levin verantworteten Forschungsprojekts angepasst bzw. neu konzipiert werden müsste. Sollten sich Brucker und Levin allerdings entscheiden, an der bisherigen Kodierung des Inhalts festzuhalten, regte Löwenthal an, diese so zu organisieren, dass sie in sich möglichst konsistent werden würde. Er kam nicht umhin noch einmal darauf zu verweisen, dass es das Anliegen seiner ‚pedantisch‘ anmutenden Vorschläge sei, es den Kodierern so einfach wie möglich zu machen, ihrer Arbeit nachzugehen. Ganz in diesem Sinne sollten auch die Monitoring- und Kodierungsprozesse nicht länger zeitgleich stattfinden, sondern voneinander getrennt werden; der Zuhörer soll sich voll und ganz darauf konzentrieren können, die Zeiten zu stoppen und so ausführlich wie möglich den Inhalt des Gehörten sowie seine Anmerkungen zu diesem zu notieren, was wiederum dessen spätere Kodierung erleichtern sollte. Abschließend notierte Löwenthal noch ein paar, aus seiner eigenen Forschung zu News Commentators resultierende, Anregungen für Levins Forschungsprojekt. Beispielsweise empfahl er auch zu untersuchen, welche Themen in der Berichterstattung vernachlässigt oder gar ausgelassen werden. Hierbei interessierte ihn insbesondere, ob die Politik Südamerikas und der Achsenmächte nur in dem im Rahmen der *Philadelphia Study* untersuchten Sample wenig Beachtung erfahren hatte oder aber ob dies charakteristisch für die amerikanische Berichterstattung sei. Zudem riet er dazu, Zeitvorgaben für die Analysen der News Commentators festzulegen: So könnte die ‚punktuelle‘ Behandlung eines Themas bis zu eine halbe Minute meinen; ‚verhältnismäßig kurz‘ bis zu zwei Minuten; ‚geraume Zeit‘ bis zu drei Minuten und ‚ausführlich‘ alles über drei Minuten.³⁸

38 Vgl. ebd. Insbesondere zu den ergänzenden Vorschlägen, die Löwenthal in diesem Memorandum für das *Special Project on United Nations and the Enemy* von Brucker bzw. Levin unterbreitete, und der inhaltlichen Nähe dieser Vorschläge zu den von Neumann und Marcuse Ende 1944 im Rahmen ihrer Arbeit für das OSS in dem *War Affairs* und *Civil Affairs Handbooks* formulierten, siehe Peter-Erwin Jansen: Deutsche Emigranten in amerikanischen Regierungsinstitutionen. Herbert Marcuse, Franz Neumann, Leo Löwenthal und andere, in: Ders./Redaktion „Perspektiven“ (Hrsg.): Zwi-

Keine vier Wochen, nachdem er Brucker dieses Memorandum übersandt hatte, beklagte sich Löwenthal, dass ihn die Regierung im Stich gelassen habe; es scheint so, als bekam er als Consultant keine neuen Aufträge. Noch im Februar 1943 bat er daher Marcuse, sich an Brucker zu wenden und aus dessen Abteilung personelle Unterstützung für seine Arbeit anzufordern. Konkret, so Löwenthals Vorschlag an Marcuse, denke dieser, dass es ratsam wäre, hierfür von dem ‚guten Dienst‘ ihres Beraters Löwenthal Gebrauch zu machen. Zudem bemerkte Löwenthal: „By the way Levin wrote me that he will leave the OWI end of February and transfer to the BEW.“³⁹ Kurz darauf sollte auch Marcuse das OWI verlassen. Bereits Anfang März 1943 hatte er Löwenthal von der schweren Krise berichtet, die das OWI durchlebte, und davon, dass die Domestic Branch, für die beide, wenn auch in verschiedenen Funktionen, tätig waren, abgeschafft werden würde.⁴⁰ Da die jüngste Umstrukturierung des OWI dessen Position weiter geschwächt hatte und es zunehmend dazu bestimmt zu sein schien, die ‚Beute‘ von Zeitungs-journalisten und Werbetreibenden zu werden, entschied sich Marcuse im April 1943 ans OSS zu gehen.⁴¹

Auch Löwenthal versuchte eine andere Position bei einer Regierungsinstitution zu ergattern – trotz Marcuses Unterstützung jedoch monatelang ohne Erfolg. Dabei schien es anfänglich gut für ihn auszusehen, nachdem Marcuse seine „qualification and personality“⁴² angepriesen hatte: „Chances for Leo good“⁴³, telegraphierte Marcuse noch im Mai 1943 an Pollock. Nur wenige Tage später jedoch musste er seine Einschätzung revidieren: „[T]he apparatus worked too fast“⁴⁴; die für Löwenthal vorgesehene Stelle war bereits an jemand anderen vergeben worden. Im November 1943 versuchte Marcuse erneut für Löwenthal eine Anstellung zu sichern – diesmal gemeinsam mit Neumann und Kirchheimer. Löwenthals prospektiver Vorgänger entschied sich jedoch überraschend, seine Arbeit nicht aufzugeben, weswegen die für Löwenthal vorgesehene Position nicht frei wurde. Als Marcuse Löwenthal hiervon berichtete, versicherte er

schen Hoffnung und Notwendigkeit. Texte zu Herbert Marcuse, Frankfurt a.M. 1999, S. 39–58, hier: S. 42f.

39 Leo Löwenthal an Herbert Marcuse, 23.02.1943, in: LLA, A992, Brief 64. „BEW“ steht für Board of Economic Warfare, eine Regierungsinstitution für die u.a. auch Pollock und Neumann während des Zweiten Weltkriegs tätig waren. (Vgl. Tim Müller: Herbert Marcuse, die Frankfurter Schule und der Holocaust, a.a.O. S. 25 u. 42.)

40 Vgl. Herbert Marcuse an Leo Löwenthal, 07.03.1943, in: LLA, A992, Brief 65.

41 Vgl. Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 18.04.1943, in: Herbert Marcuse: Technology, War and Fascism, a.a.O., S. 243–244.

42 Herbert Marcuse an Leo Löwenthal, 03.05.1943, in: LLA, A992, Brief 68.

43 Herbert Marcuse an Friedrich Pollock, 28.05.1943, in: LLA, A992, Brief 70.

44 Herbert Marcuse an Leo Löwenthal, 05.06.1943, in: LLA, A992, Brief 72.

ihm: „Be sure that we do our best.“⁴⁵ Es sollte bis zum Januar 1944 dauern, bis die Versuche von Löwenthals „various [...] friends here in Washington“⁴⁶ erfolgreich waren und der damalige Assistant Chief des BOI Leonard W. Doob ihm eine Anstellung als Communications Analyst anbot; Löwenthal nahm sie dankend an. Er ließ sich sogar von seinem künftigen Vorgesetzten Theodore M. Newcomb, der für Doob die Details mit Löwenthal verhandelte, überzeugen, seine neue Position bereits zum 15. Februar 1944 anzutreten und nicht, wie ursprünglich von ihm beabsichtigt, erst einen Monat später. So schrieb er Newcomb Ende Januar 1944: „I concur with my colleagues in the feeling that it is a duty and a privilege to accept your position“⁴⁷.

Communications Analyst im Bureau of Overseas Intelligence

Retrospektiv im Gespräch mit Dubiel fand Löwenthal seine neue Tätigkeit beim OWI „schon interessanter“⁴⁸. Er erinnerte sich, dass es seine Aufgabe war, die Rundfunksendungen der deutschen Wehrmacht sowie deutschsprachiges Presse-material auszuwerten. Löwenthal verfasste jedoch nicht nur Memoranden und (Sonder-)Berichte. Als „Chief“ der German Section der Analysis Division des BOI war er auch für die Beaufsichtigung der Arbeit seiner Abteilung verantwortlich – eine Aufgabe, die ein Viertel seiner Arbeitszeit beanspruchte. Knapp ein weiteres Viertel musste er auf die Zusammenarbeit mit anderen Analyse-Abteilungen, dem Office of Regional Advisors und dem German Radio Desk, sowie auf administrative Aufgaben verwenden. Zudem gehörte es zu seinen Aufgaben, diverse Materialien zu evaluieren und editieren. Nur ein Fünftel seiner Arbeitszeit stand ihm tatsächlich dafür zur Verfügung, eigene Berichte und Memoranden anzufertigen.⁴⁹

Die von Löwenthal erstellten Texte sind unterschiedlich lang und haben verschiedenen Charakter. So übersetzte er beispielsweise eine im *Reichs-Gesundheitsblatt* im Sommer 1943 abgedruckte offizielle Mitteilung des Reichstuberkulose-Ausschusses ins Englische. In dieser wurde empfohlen, dass tuberkulöse Arbeiter weiterhin ihrer Tätigkeit nachgehen; es müsste ihnen lediglich eine ihrem Gesundheitszustand angemessene Arbeit zugewiesen werden. Dieser Erlass, so Löwenthal in dem sich an die Übersetzung anschließenden Kommen-

45 Herbert Marcuse an Leo Löwenthal, 21.11.1943, in: LLA, A992, Brief 82; siehe auch Leo Löwenthal an Herbert Marcuse, 09.11.1943, in: LLA, A992, Brief 81.

46 Leonard W. Doob an Leo Löwenthal, 17.01.1944, in: LLA, A968, Bl. 14.

47 Leo Löwenthal an Theodore M. Newcomb, 28.01.1944, in: LLA, A968, Bl. 42.

48 Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie, a.a.O., S. 111.

49 Vgl. die Aufstellung Löwenthals über seine Arbeit, o.D., in: LLA, B128, Bl. 57–60.

tar, lasse auf einen Arbeitskräftemangel in Deutschland schließen. Zudem sei er im Kontext jener Berichte zu sehen, die eine enorme Zunahme von ansteckenden Krankheiten in Deutschland konstatieren.⁵⁰ In verschiedenen Berichten und Memoranden beschäftigte sich Löwenthal mit der nationalsozialistischen Gesundheits- und Arbeitspolitik und deren Zusammenhang zur (schwindenden) Arbeitskraft in Deutschland. Anhand einiger ins Englische übersetzter Zeitungsausschnitte untersuchte er zum Beispiel den Gesundheitszustand der deutschen Bevölkerung angesichts der Arbeitsüberlastung, der steigenden Anzahl von Tuberkulose-Erkrankungen und dem Mangel an Ärzten und Krankenpflegern. Das hierbei von ihm ausgewertete Material reichte von der *Deutschen Medizinischen Wochenschrift* und der *Frankfurter Zeitung*, über das *Reichsarbeitsblatt*, dem *Völkischen Beobachter* und dem *Hakenkreuzbanner Mannheim* bis hin zur schwedischen sozialdemokratischen Abendzeitung *Aftontidningen* und einer Publikation der International Transport Workers' Federation.⁵¹

Seine Berichte und Memoranden hatten zudem verschiedene Funktionen zu erfüllen. So dienten die von ihm in einem Memorandum über die Ausbeutung von Kindern zusammengetragenen Informationen dazu, die deutschen Behörden mit ihrer Beteuerung, alles in ihrer Macht stehende zu tun, um zu verhindern, dass Kinder und Jugendliche zu Arbeitszwecken in Minen geschickt werden, der Lüge zu überführen; Texte dieser Art waren Teil der psychologischen Kriegsführung der Amerikaner. Die Auswirkungen, die Kinderarbeit auf das traditionelle Familienleben hatte, schienen Löwenthal von besonderem propagandistischen Wert.⁵² Allerdings formulierte er nicht nur inhaltliche Vorschläge für künftige Propaganda, sondern evaluierte auch bereits nach Deutschland ausgestrahlte amerikanische Rundfunksendungen, zeigte deren Schwächen auf und gab Anregungen, wie man ihre Wirkung verbessern könnte. Anhand eines

50 Vgl. The following official communication of the Reich Tubercular Commission seems to be very remarkable, prepared by Leo Lowenthal, 16.03.1944, in: The National Archives at College Park, College Park, MD (im Folgenden: NACP), RG 208: Records of the Office of War Information. Entry E-367: Records of the Overseas Operations Branch. Bureau of Overseas Intelligence, Box 304.

51 Vgl. Wasting the Manpower of Tomorrow. Health and Health Policies in Germany, prepared by Leo Lowenthal, 31.03.1944, in: NACP, RG 208, E-367, Box 297.

52 Vgl. Wasting the Manpower of Tomorrow. Exploitation of Children, prepared by Leo Lowenthal, 31.03.1944, in: NACP, RG 208, E-367, Box 297. Der „propagandistische Wert“, von dem Löwenthal hier spricht, ist nicht mit der Propaganda der Nazis zu verwechseln. So weist Florian Traussnig darauf hin, dass es der psychologischen Kriegsführung, als deren Teil Propaganda verstanden wurde, nicht um eine fortwährende Manipulation des politischen Gegners ging, sondern um die „Befreiung von einem Terrorregime“. (Florian Traussnig: Geistiger Widerstand von außen. Österreicher in US-Propagandainstitutionen im Zweiten Weltkrieg, Wien 2017, S. 200.) Zudem war sich beispielsweise der Associate Director des OWI Milton S. Eisenhower bewusst, dass mit Propaganda nicht der Zweite Weltkrieg gewonnen werden würde; er hoffte jedoch, dass sie dabei helfen würde, den Krieg zu verkürzen und Leben zu retten. (Vgl. ebd., S. 27.)

Skripts vom 14. Mai 1944 wies er beispielsweise Doob auf die Verwendung von „simply bad German“⁵³ und so manchem „cheap cliché“⁵⁴ hin, von dem in diesem Skript Gebrauch gemacht wurde. Auch machte er ihn auf unnötig kompliziert formulierte Sätze, die beim Hören große Schwierigkeiten bereiten würden, und auf methodische Ungeschicklichkeiten wie den Rückgriff auf O-Töne von Kriegsberichterstatlern, um Sachinformationen zu verbreiten, aufmerksam.⁵⁵

Löwenthals Berichte und Memoranden dienten auch kriegspraktischeren Zielen. So berichtete er zum Beispiel von Sabotageaktionen ausländischer Arbeiter. Diese verstanden deutschsprachige Instruktionen ‚falsch‘, arbeiteten nicht mit dem Takt des Fließbands oder blieben unbemerkt den Maschinen fern. In demselben Memorandum erklärte er, warum eine Gruppe von 2000 französischen Arbeitern nach Hause geschickt wurde: Die Behörden befürchteten, diese könnten andere ausländische Arbeiter negativ beeinflussen. Dass man dennoch weiterhin auf ausländische Arbeiter zurückgriff, und das obwohl diese die deutsche Produktion um mindestens fünf Prozent vermindert hatten, lag einem deutschen Industriellen zufolge, den Löwenthal abschließend in seinem Text zitierte, daran, dass man ohne deren Arbeitskraft nicht mehr auskam.⁵⁶ In einem anderen Bericht schätzte Löwenthal den propagandistischen Nutzen von Flugblättern französischer Untergrundorganisationen für französische Arbeiter in Deutschland ein. Unter anderem Dank deren Verbreitung gelang es ausländischen Arbeitern, den Betriebsleitern das Leben so schwer wie möglich zu machen.⁵⁷

Neben den Berichten und Memoranden Löwenthals ermöglicht auch Marcuses Korrespondenz mit Horkheimer zwischen November 1942 und April 1943 Rückschlüsse darauf, wie die Arbeit im OWI aussah. Zwar war Marcuse knapp ein Jahr vor Löwenthal hauptberuflich für diese Regierungsinstitution tätig gewesen, viele der von ihm beschriebenen Einzelheiten decken sich jedoch mit dem Eindruck, den die überlieferten Arbeiten Löwenthals vermitteln. So berichtete Marcuse davon, dass er Konsulatsberichte, Transkripte von Rundfunksendungen sowie unzählige, auf Mikrofilm zugängliche europäische Zeitungen auswerten

53 Broadcasts to Germany, prepared by Leo Lowenthal, 17.05.1944, in: ILLA, B128, Bl. 48–51, hier: Bl. 51.

54 Ebd., Bl. 49.

55 Vgl. ebd.

56 Vgl. Sabotage by Foreign Workers in Germany, prepared by Leo Lowenthal, 10.05.1944, in: NACP, RG 208, E-367, Box 305.

57 Vgl. The Use of Pamphlet of the French Underground for Propaganda to Foreign Workers in Germany, prepared by Leo Lowenthal, 16.03.1944, in: ILLA, B128, Bl. 37–41.

sollte.⁵⁸ Nur wenige Wochen nachdem er seinen Dienst aufgenommen hatte, erzählte er Horkheimer euphorisch von der Fülle des Materials, das ihm zur Verfügung stand; es umfasste sogar vollzählige Sätze deutscher Zeitungen bis zum Jahre 1942. Marcuse zweifelte allerdings daran, dass es ihm möglich werden würde, Horkheimer oder anderen Institutsmitarbeitern etwas von diesem Material zukommen zu lassen: „They are terribly fussy here with the designation ‚confidential‘ and ‚secret.‘“⁵⁹ Marcuse wie auch Löwenthal mussten daher ihrer Arbeit in den Büros des OWI in Washington nachgehen. Nachdem sich Marcuse mit dem Material vertraut gemacht hatte, sollte er für das OWI wöchentlich Berichte verfassen – bedingt durch den Kriegsverlauf hatten diese natürlich einen anderen Schwerpunkt als Löwenthals.

Die Berichte und Memoranden Marcuses und Löwenthals dürfen jedoch nicht mit den Analysen verwechselt werden, die Marcuse nach seinem Wechsel ans OSS gemeinsam mit Neumann, Kirchheimer und anderen an der Research & Analysis (R&A) Branch verfasste. Noch weniger dürfen sie mit jenen langfristig angelegten, theoretisch fundierten und methodisch durchdachten Studien verwechselt werden, die die beiden gemeinsam mit den anderen Kritischen Theoretikern am Institut für Sozialforschung erarbeiteten. Das „privilege“⁶⁰, von dem Löwenthal noch im Januar 1944 in seinem Brief an Doob geschrieben hatte, dürfte recht schnell dem frustrierenden Gefühl gewichen sein, von dem er Dubiel Ende der 1970er Jahre rückblickend berichtete, und dies lag sehr wahrscheinlich nicht nur an dem „große[n] Durcheinander von Bürokratie, Professoreneitelkeit, halbseidenen Intellektuellen“⁶¹, das er Dubiel gegenüber erwähnte. Zwischen Löwenthals Vorstellung von dem, was er vor dem Antritt seiner Stelle annahm, im OWI bearbeiten zu dürfen, und dem, was die ihm vorgesetzten politischen Entscheidungsträger für ihn vorgesehen hatten, dürfte eine ähnliche Diskrepanz bestanden haben, wie sie Doob retrospektiv für ‚social scientists‘ und ‚policy makers‘ an der Overseas Branch des OWI konstatierte. In einem Artikel, den er zwei Jahre nach Kriegsende für eine amerikanische Zeitschrift über diese Branch verfasste, räumte er ein, dass das Gros des am OWI betriebenen ‚research‘ kaum etwas mit ‚social science‘ zu tun hatte – zumindest wenn man darunter mehr verstand als das bloße Sammeln von Fakten. Zwar war Doob der Ansicht,

58 Vgl. Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 11.11.1942, in: Herbert Marcuse: *Technology, War and Fascism*, a.a.O., S. 234–236; Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 02.12.1942, in: Ebd., S. 237–239; Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 11.12.1942, in: Ebd., S. 239–240.

59 Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 01.01.1943, in: Ebd., S. 241.

60 Leo Löwenthal an Theodore M. Newcomb, 28.01.1944, a.a.O.

61 Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*, a.a.O., S. 112.

dass auch das OWI eine Forschungsabteilung verdient hatte, wie sie am OSS mit der R&A Branch vorhanden war, es war diesem jedoch nicht erlaubt, eigene Forschung durchzuführen. Stattdessen sollte es die offizielle amerikanische Propaganda an feindliche Staaten sowie im Namen der Vereinigten Staaten Informationen an alliierte und neutrale Länder in der westlichen Hemisphäre vermitteln.⁶²

Die unterschiedlichen Profile des OWI und des OSS gehen auf den 13. Juni 1942 zurück, an dem beide Regierungsinstitutionen gegründet wurden. Bis zu diesem Zeitpunkt wurde innerhalb der gemeinsamen Vorgängerorganisation, dem von Donovan geleiteten COI, darüber gestritten, ob Propaganda ‚weiß‘ oder ‚schwarz‘ sein sollte; ob sie ihre Herkunft bekannt geben sollte oder nicht; ob sie lediglich über politische Ziele und Maßnahmen informieren sollte oder aber es ihre Aufgabe war, „die feindlichen Empfänger auf vielfältige Weise anzuschwindeln, zu täuschen, zu verunsichern und zu verängstigen“⁶³; ob sie den Gegner aufklären oder ihn mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln psychologisch brechen sollte. Während Donovan ‚schwarze Propaganda‘ als einen integralen Bestandteil der psychologischen Kriegsführung betrachtete, war Robert E. Sherwood, der mit dem Foreign Information Service (FIS) die erste, bereits im August 1941 gegründete Unterabteilung des COI leitete, der Ansicht, dass dies den Idealen des New Deal widersprach. Da man sich angesichts der politischen und militärischen Herausforderungen des Zweiten Weltkriegs derartige Streitigkeiten innerhalb einer Regierungsinstitution nicht leisten konnte, erließ Roose-

62 Vgl. Leonard W. Doob: The Utilization of Social Scientists in the Overseas Branch of the Office of War Information, in: The American Political Science Review 41 (1947), Nr. 4, S. 649–667. Zudem dürfte das ‚Privileg‘ auch im Fall Löwenthals von Anfang an von der ‚Verpflichtung‘ überwogen worden sein. Zum einen, weil es sich bei dieser Verpflichtung um eine doppelte handelte: Entgegen dem Vorwurf der „theoriepolitische[n] Einigelung“ (Alfons Söllner: „Emigrantenblicke“ 1950–1965. Die westdeutsche Demokratie im Urteil von Franz L. Neumann und Otto Kirchheimer, in: Monika Boll/Raphael Gross (Hrsg.): Die Frankfurter Schule und Frankfurt, a.a.O., S. 268–287, hier: S. 279), der gegen Löwenthal und andere erhoben worden war und von Alfons Söllner zu Recht kritisiert wurde, handelte es sich bei deren Tätigkeiten für amerikanische Regierungsinstitutionen um eine „neue For[m] des Widerstandskampfes der Theorie“ (Ernst Müller/Falko Schmieder: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium, Berlin 2016, S. 618). Zudem wusste auch Löwenthal, dass sich das Institutsbudget dem Ende neigte; er wollte durch seine Arbeit für das OWI und das BOI dazu beitragen, dieses zu entlasten. Zum zweiten durfte es Löwenthal ähnlich ergangen sein wie Marcuse, der, wohlwissend, dass alle „rationalen Argumente“ für die Annahme einer Stelle bei einer amerikanischen Regierungsinstitution sprachen, lieber die gemeinsame theoretische Arbeit am Institut für Sozialforschung fortgesetzt hätte. Marcuse hoffte, dass es sich bei seinem ‚leave of absence‘ nur um eine kurze Unterbrechung seiner Institutstätigkeit handeln würde. Je näher das Ende des Zweiten Weltkriegs rückte, desto mehr verspürte er das Bestreben, zur ‚richtigen Arbeit‘ und ihrem ‚gemeinsamen Interesse‘ zurückzukehren, wie er Horkheimer schrieb. (Vgl. Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 15.11.1942, in: Herbert Marcuse: Technology, War and Fascism, a.a.O., 236–237; Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 25.10.1943, in: Ebd., S. 248–249.)

63 Florian Traussnig: Geistiger Widerstand von außen, a.a.O., S. 35.

velt die Executive Order No. 9182. In dieser verfügte er, dass die Abteilung Sherwoods gemeinsam mit anderen Regierungsinstitutionen wie dem Office of Fact and Figures (OFF) und dem Office of Government Reports (OGR) zum OWI zusammengeführt werden sollte. Das restliche COI unterstellte Roosevelt dem United States Joint Chiefs of Staff und benannte es in Office of Strategic Service um.

Die Namen der beiden neugeschaffenen Regierungsinstitutionen stehen emblematisch für deren jeweilige Aufgabenbeschreibung: So sollte es die Aufgabe des OWI sein, Informationen über den Krieg aufzubereiten und zu verbreiten, wohingegen das OSS strategisch relevante Informationen sammeln und analysieren sowie Special Operations planen und durchführen sollte.⁶⁴ Wohl auch deswegen war Löwenthal „nicht zu unglücklich“⁶⁵ als das Institut für Sozialforschung mit dem Jewish Labor Committee und dem American Jewish Committee neue Geldgeber gefunden hatte, sodass er nach New York zurückkehren und seine Arbeit am Institut wieder aufnehmen konnte. Eigentlich war er für die Dauer des Kriegs sowie die ersten sechs Monate der Nachkriegszeit am OWI angestellt worden. Er reichte jedoch mit Wirkung zum 10. Juli 1944 seine Kündigung ein. Seinen aktiven Dienst hatte er bereits am 1. Juli beendet, um an die Columbia University zurückzukehren.⁶⁶ Marcuse, Neumann und Kirchheimer hingegen setzten ihre Arbeit für die amerikanische Regierung fort. Sie kehrten nicht ans Institut für Sozialforschung zurück; weder 1944, noch danach. Ihr „leave of absence from the Institute“⁶⁷ sollte ein dauerhafter werden. Löwenthal ist damit der einzige engere Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung, der auch nach 1943 für dieses tätig war und der dennoch nicht nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges mit dem in Frankfurt neu gegründeten Institut nach Deutschland zurückkehrte, sondern in den Vereinigten Staaten blieb.

New York, 1949

Als Horkheimer im Oktober 1947 konstatierte, dass Löwenthal „seit Jahren weder einen Artikel noch ein Buch geschrieben“ hatte, der bzw. das „den Stand

64 Vgl. The President Establishes the Office of War Information. Executive Order No. 9182, 13.06.1942, in: The Public Papers and Addresses of Franklin D. Roosevelt. 1942 Volume, hrsg. v. Samuel I. Rosenman, New York 1950, S. 274–278; Military Order Establishing the Office of Strategic Service, 13.06.1942, in: Ebd., S. 283.

65 Leo Löwenthal: Mitmachen wollte ich nie, a.a.O., S. 112.

66 Vgl. Form OEM-1. Executive Office of the President Office for Emergency Management, 14.07.1944, in: LLA, A968, Bl. 20.

67 Herbert Marcuse an Max Horkheimer, 02.12.1942, in: Herbert Marcuse: Technology, War and Fascism, a.a.O., S. 238.

unserer theoretischen Einsicht angemessen darzustellen“ vermochte, hatte er nicht ganz Unrecht. Sein Verweis auf „die praktischen Zwänge“ und „die Arbeitsweise“ des Instituts, die hieran Schuld trügen, vermochte daran wenig zu ändern.⁶⁸ Eine solche und zudem englischsprachige Publikation wäre jedoch die Voraussetzung dafür gewesen, um als Emigrant eine Anstellung an einer amerikanischen Universität zu erhalten. Zudem war Löwenthal während des Zweiten Weltkriegs nur kurz für die amerikanische Regierung tätig; bereits im Sommer 1944 war er an das Institut für Sozialforschung zurückgekehrt. Auch arbeitete er in diesen viereinhalb Monaten für das OWI und nicht für die Forschungsabteilung des OSS. Es bestand daher für ihn wenig Hoffnung, von der gezielten Förderung profitieren zu können, die insbesondere die Rockefeller Foundation den vom State Department übernommenen ehemaligen Mitarbeitern der R&A Branch des OSS zukommen ließ, um diesen längere Freistellungen zu ermöglichen. Eine derartig finanzierte Freistellung wäre jedoch auch für Löwenthal die Voraussetzung dafür gewesen, eine wissenschaftliche Monographie auf Englisch verfassen und somit seine erfolgreiche Integration in den amerikanischen Wissenschaftsbetrieb nachweisen zu können.⁶⁹

Schien eine universitäre Anstellung in den Vereinigten Staaten angesichts dessen für Löwenthal nur schwer möglich, wurde sein Verbleib am Institut für Sozialforschung durch die Rückkehr Horkheimers, Adornos und Pollocks nach Deutschland gänzlich unmöglich. Auf einmal schien Löwenthal eine Erfahrung nachzuholen, die er bis dahin nur vermittelt durch jene machte, denen er bei ihrer Emigration half: Auf einmal stellte sich auch für ihn die Frage, was und wovon er leben sollte. In diesem Augenblick dürfte sich gerade der Teil seiner Arbeit als Chief der German Section am BOI als nützlich erwiesen haben, den er an dieser Tätigkeit frustrierend gefunden hatte: Die unzähligen (informellen) Meetings mit den Angehörigen der anderen Abteilungen des OWI. So war es ein befreundeter Historiker, den Löwenthal noch aus seiner Zeit beim OWI kannte und der inzwischen als politischer Direktor der Voice of America tätig war, der

68 Max Horkheimer an Leo Löwenthal, 03.10.1947, in: Max Horkheimer: Briefwechsel 1941–1948 (= Gesammelte Schriften, Bd. 17), hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt a.M. 1996, S. 905.

69 Vgl. Tim B. Müller: Die gelehrten Krieger und die Rockefeller-Revolution. Intellektuelle zwischen Geheimdienst, Neuer Linken und dem Entwurf einer neuen Ideengeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft 33 (2007), S. 198–227, hier: S. 204. So erhielt beispielsweise Marcuse zwischen 1952 und 1955 ein Stipendium der Rockefeller Foundation, das ihm ermöglichte, zunächst am Russian Institute der Columbia University und daran anschließend am Russian Research Center der Harvard University, sein Buch über *Soviet Marxism* auszuarbeiten. Dieses Stipendium war es auch, das Marcuse zum Ruf an die Brandeis University verhelfen sollte. (Vgl. ebd., S. 210; sowie Raffaele Laudani: Über die Autoren, in: Franz Neumann/Herbert Marcuse/Otto Kirchheimer: Im Kampf gegen Nazideutschland, a.a.O., S. 31–35, hier: S. 33.)

ihm im Herbst 1948 anbot, eine Forschungsabteilung aufzubauen, die die Wirkung dieses von der amerikanischen Regierung finanzierten Radiosenders erforschen sollte.⁷⁰ Neben der persönlichen Verbundenheit und dem Wissen um Löwenthals unsichere berufliche Zukunft dürfte es vor allem eine Verschiebung im Werk gewesen sein, die zu diesem Angebot führte: Aus dem Literatursoziologen Leo Löwenthal war der Massenkulturforscher Leo Lowenthal geworden. Bereits in der *Philadelphia Study*, die Löwenthal im Winter 1942/1943 in seiner Funktion als Consultant für Lazarsfelds Office of Radio Research bearbeitete, hatte er damit begonnen, die in seinen literatursoziologischen Studien zu Knut Hamsun, der Rezeption Dostojewskis und der deutschen wie auch amerikanischen Populärbiographik entwickelten Methoden, insbesondere die qualitative Inhaltsanalyse und die Rezeptionsanalyse, auf die Analyse von Nachrichtensprechern und -kommentatoren zu übertragen. Diese Studie war es auch, die ihm die Berufung zum Consultant des OWI einbringen und damit zugleich ermöglichen sollte, diesem Vorhaben zunächst im OWI und später in dessen Unterabteilung BOI weiterhin nachzugehen und es auf die Analyse von Rundfunksendungen auszuweiten. Das Angebot seines Historikerfreundes nahm Löwenthal demzufolge gern an – nicht nur aus finanziellen und persönlichen Gründen, sondern auch, weil ihn die „intellektuelle und wissenschaftliche Herausforderung“⁷¹ reizte. Am 30. März 1949 wurde er der „first and last“⁷² Direktor der Program Evaluation Branch der Voice of America.

70 Vgl. Leo Löwenthal: „Wir haben nie im Leben diesen Ruhm erwartet“. Gespräch mit Mathias Greffrath, in: Leo Löwenthal: *Judaica. Vorträge. Briefe* (= Schriften, Bd. 4), Frankfurt a.M. 1990, S.299–326, hier: S. 322f.

71 Leo Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie*, a.a.O., S. 113.

72 Leo Löwenthal an John F. Kennedy, 11.01.1961, in: LLA, A876, Bl. 5. Zu Löwenthals Arbeit für die Voice of America siehe Doris Maja Krüger: „... die Praxis hat uns verlassen.“ Leo Löwenthal im Dienste der amerikanischen Regierung zu Beginn des Kalten Krieges, in: Markus Börner/Anja Jungfer/Jakob Stürmann (Hrsg.): *Judentum und Arbeiterbewegung. Das Ringen um Emanzipation in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2018, S. 255–271.

3. RECHTSPHILOSOPHIE UND POLITISCHE PHILOSOPHIE

SOPHIE LOIDOLT

Exil als Neubeginn

Hannah Arendts amerikanische Inspirationen für ihren Begriff des Politischen

1. Amerikanische Erfahrungen

Hannah Arendt gelang 1941, nach Jahren des Exils in Frankreich, die Flucht vor dem nationalsozialistischen Regime in die USA, wo sie ihre neue Heimat fand. Die aus einer jüdischen Königsberger Familie stammende Denkerin, die Totalitarismus und Verfolgung erlebt hatte und vierzehn lange Jahre staatenlos war, erlangte schließlich 1951 die amerikanische Staatsbürgerschaft. Diese Erfahrungen prägten Arendts Urteil über das US-amerikanische politische System und seine gelebte Realität. In einem Brief an ihren Freund und ehemaligen Lehrer Karl Jaspers schrieb Arendt 1946 kurz nach dem Krieg:

Über Amerika wäre überhaupt viel zu sagen. Es gibt hier wirklich so etwas wie Freiheit und ein starkes Gefühl bei den Menschen, daß man ohne Freiheit nicht leben kann. Die Republik ist kein leerer Wahn, und die Tatsache, dass es hier keinen Nationalstaat gibt und eigentlich keine nationale Tradition [...] schafft eine freiheitliche oder doch wenigstens unfanatische Atmosphäre. Dazu kommt, daß die Menschen sich hier in einem Maße mitverantwortlich für das öffentliche Leben fühlen, wie ich es aus keinem europäischen Lande kenne. [...]

Der Grundwiderspruch des Landes ist politische Freiheit bei gesellschaftlicher Knechtschaft. Das letztere ist vorläufig nicht absolut herrschend, wie ich schon sagte. Aber es ist gefährlich, weil die Gesellschaft sich ‚rassenmäßig‘ organisiert und orientiert. [...] d.h. Amerika hat wirklich ein ‚Rassen‘-problem und nicht nur eine Ideologie.¹

Obwohl Arendt also auf dringende Probleme wie den Rassismus in den USA sofort aufmerksam wurde, wird ebenso klar, was sie unmittelbar schätzte: den Geist der Wurzeln des amerikanischen politischen Systems. Dieser wurde von den sogenannten ‚Founding Fathers‘ in den Begriffen der ‚politischen Frei-

1 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 29.01.1946, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, hrsg. v. Lotte Köhler u. Hans Saner, München/Zürich, 1993, S. 66f.

heit‘ und der ‚public happiness‘ artikuliert. Arendt sah dies als ein wesentliches und noch immer wirksames Movens dafür, dass sich die Bürger der Vereinigten Staaten von Amerika „mitverantwortlich für das öffentliche Leben fühlen“. Wie sie mehrfach, vor allem in ihrem Buch *Über die Revolution*, betonte, ging die berühmte Formulierung des ‚pursuit of happiness‘ auf die häufige Verwendung des Begriffs der ‚public happiness‘ in der politischen Literatur dieser Zeit zurück.² Sie entsprach damit ganz und gar keinem liberalen oder libertären Staatskonzept. Statt des scheinbar typisch amerikanischen Grundverständnisses, dass sich der Staat nicht in das private Glück seiner Bürger einzumischen habe, geht es dieser Formulierung vielmehr um das ‚öffentliche Glück‘, d.h. um den Genuss der Freiheit eines aktiven, am politischen Geschehen teilnehmenden Bürgers. Anders formuliert: Es geht darin nicht um Freiheit *von* Politik, sondern Freiheit *für* und *zu* Politik. Und dies wurde als eine wichtige Quelle eines erfüllten, gelungenen Lebens betrachtet:

Die bloße Tatsache, daß der Anspruch auf Teilhabe an öffentlicher Macht mit dem Wort ‚Glück‘ bezeichnet wurde, zeigt deutlich, daß die Erfahrung eines solchen Glücks in der Ordnung öffentlicher Angelegenheiten bereits vor der Revolution im Lande verbreitet gewesen sein muß, daß diese Männer wußten, daß ihr Glück im Leben nicht vollkommen war, wenn es nur in einem von Glück gesegneten Privatleben bestand.³

Was Arendt ebenso an der amerikanischen Revolution schätzte (und in ihrem Buch *Über die Revolution* ausführlich diskutierte), war die Idee einer Republik, die sich nicht (nur) auf einen nationalen Mythos stützte, sondern hauptsächlich auf den Gründungsakt selbst, im Sinne der römischen *res publica*. Ein Staat also, in dem nicht Familien- und Blutsbande, sondern Bürgerschaft die Zugehörigkeit begründeten.

Diese von Arendt so nachgezeichneten Grundeigenschaften des amerikanischen politischen Systems bedeuteten keineswegs, dass Arendt mit der konkreten amerikanischen Politik einverstanden war. Eher war meist das Gegenteil der Fall. Kritik und kontroverse öffentliche Diskussion, die zum vitalen öffentlichen Leben in den Staaten dazugehörten, sah sie gerade deshalb als ihre Bürgerpflicht an. Dies half ihr auch, ihren Platz in der neuen Heimat und der ihr zugehörigen Gesellschaft zu definieren: Sie sah sich dort immer noch als ‚Paria‘⁴, als eine

2 Vgl. Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München/Zürich 1974, S. 162.

3 Ebd., S. 163f.

4 Der von Bernard Lazare im Kontext der Dreyfus-Affäre geprägte Terminus des ‚jüdischen Paria‘ (im Gegensatz zum ‚jüdischen Parvenü‘, der sich der Gesellschaft anpasst) wird von Arendt wiederholt aufgegriffen.

Außenseiterin. Doch konnte sie gerade deshalb ein leidenschaftliches und aktives Verhältnis zur Politik unterhalten, weil dieses politische System von ihr nicht verlangte, sich anzupassen – zumindest nicht auf dieselbe Weise, wie ihr dies aus der Geschichte des Judentums in Europa geläufig war und wie sie es selbst erfahren musste.

Ihr Briefwechsel mit Jaspers ist dementsprechend voll von kritischen, ja sogar zynischen Kommentaren zur Politik diverser amerikanischer Regierungen, von der McCarthy-Ära bis zum Vietnamkrieg. Dennoch, so betont Ernst Vollrath, hat Arendt niemals ihr Einverständnis mit den Grundprinzipien der amerikanischen Verfassung aufgegeben.⁵ Vielmehr war diese oft der Maßstab ihrer Kritik: „Und wie ist dieses Land heruntergekommen, wenn man es an nichts anderem mißt als an seinen eigenen Maßstäben.“⁶ – „Madison, Hamilton, Jefferson, John Adams – was für Männer. Und wenn man dann sieht, wie es heute ist – was für ein Abstieg.“⁷

Arendt gehörte also nicht zu der Gruppe von Exilanten wie Horkheimer und Adorno, die Herz und Seele der USA primär in Massenkonsum und kapitalistisch organisierter Kulturindustrie verorteten. Natürlich kritisierte Arendt diese Phänomene ebenso. Aber sie hielt dieser ‚typisch‘ europäischen Perspektive, die sich oft eines gewissen kulturellen Elitismus nicht entledigen konnte, einen Glauben an die amerikanischen Institutionen wie Verfassung und Gewaltentrennung entgegen. Auch wenn sie in dunklen Momenten um deren Standfestigkeit besorgt war, so vertraute Arendt diesen politisch-demokratischen Grundfesten Amerikas viel mehr als jemals irgendeiner politischen Idee oder Kultur Europas.⁸ Darüber hinaus bedeutete in ihrem Fall Exil weniger Verlust (sie wandte sich strikt gegen Stefan Zweigs Nostalgie einer *Welt von gestern*), als vielmehr die Möglichkeit eines neuen Anfangs. Eines ihrer zentralen politischen Konzepte, die *Natalität*, bedeutet, dass Menschen kraft ihres Geboren-Seins, d.h. ihres Erscheinens in der Textur einer geschichtlichen Welt, immer Beginner und Neubeginner sein können. Dies ist ihre phänomenologisch-existenzialistische Umformulierung des Kantischen Vermögens der Spontaneität: Eine Kausalkette zu unterbrechen und von sich selbst her einen Anfang zu machen. Gleichzeitig interpretiert sie

5 Vgl. Ernst Vollrath: Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany, in: Peter Graf Kielmansegg/Horst Mewes/Elisabeth Glaser-Schmidt (Hrsg.): Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II, Cambridge 1997, S. 45.

6 Hannah Arendt an Gertrud und Karl Jaspers, 31.01.1959, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, a.a.O., S. 398.

7 Hannah Arendt an Gertrud und Karl Jaspers, 16.11.1958, in: ebd., S. 393.

8 Vgl. Hannah Arendt: Über die Revolution, a.a.O., S. 27.

Augustinus' *initium ut esse, homo creatus est* (damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen) als das Erscheinen eines Wesens in der Welt, das selbst ein Anfangen ist und nicht bloß ‚neu‘ im Verhältnis zu anderen Dingen. Was Arendt als ‚zweite Geburt‘ bezeichnet, ist die verantwortliche Übernahme dieser Gegebenheit: im Sprechen und Handeln vor und mit Anderen. Nur so kann dieses Anfangen auch in der Welt wirklich werden, in ihr erscheinen und sich in seine Textur einschreiben. In ihrer eigenen Biographie war das amerikanische Exil so etwas wie eine ‚zweite Geburt‘. Und dies bedeutete für Arendt unter anderem: ein verantwortliches Mitglied dieser neuen politischen Gemeinschaft zu werden.

Auf der anderen Seite war Arendt auch klar, dass die massenkulturellen Strukturen und Phänomene, auf welche die Vertreter der Kritischen Theorie hinwiesen, eine Gefahr für das demokratische System darstellten. Dies bringt uns zu einer wichtigen und berücktigten Unterscheidung, die Arendt schon vor ihrer amerikanischen Erfahrung zu machen gelernt hatte, und die sie in gewisser Weise durch die amerikanische Erfahrung neu formulierte: die Unterscheidung zwischen der gesellschaftlichen und der politischen Sphäre bzw. die Differenz zwischen ‚dem Sozialen‘/‚Gesellschaftlichen‘ (‚the social‘/‚societal‘) und ‚dem Politischen‘ (‚the political‘).⁹ In der Tat macht sich diese Unterscheidung bereits im oben zitierten Brief an Jaspers 1946 bemerkbar und zwar konkret in der Formulierung „politische Freiheit bei gesellschaftlicher Knechtschaft“, mit der Arendt die gesellschaftliche Realität der USA kennzeichnet.

Was ist nun Arendts Problem mit ‚dem Sozialen‘, das sie auf Deutsch allerdings meist ‚das Gesellschaftliche‘ nennt (‚society‘/‚the social‘/‚societal‘)? Hier geht es um eine historische Entwicklung, die sie phänomenologisch auswertet und normativ beurteilt: Das Aufkommen der ‚Gesellschaft‘ ist für Arendt ein

9 Vollrath vertritt diesbezüglich folgende Ansicht: „[T]he clear-cut distinction between a sphere of the political and an area of the societal is taken from the German experience. It originally mirrors the structure of a state-society, that is, of a society that is organized and dominated by the institution of the ‚state‘, set over and against society as a sphere of nonpolitical relations of its subjects. It is highly doubtful whether this structure can be applied to a civil society, that is, a self-organizing society where there is no such dominating institution set over and against that society. The United States, it should be noted, belongs more to that type of political structure called the civil society, if in reality such ideal types can be distinguished at all.“ (Ernst Vollrath: *Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany*, a.a.O., S. 46.) Ich zögere, Vollrath hier zuzustimmen, da für Arendt die funktionierende Zivilgesellschaft gerade ein Paradebeispiel für die Manifestation des Politischen in den USA darstellte. Jedoch stimme ich Vollrath zu, dass diese scheinbar klare Unterscheidung von ‚politisch‘ und ‚sozial‘ an sich problematisch ist – und auch ihre ‚Anwendung‘ auf amerikanische Verhältnisse. Vor allem sieht man dies in Arendts Anwendung dieser Unterscheidung auf die Civil-Rights Problematik, die Arendt in dem viel kritisierten Aufsatz *Little Rock* dazu veranlasste, die Aktionen in den Schulen – mit Blick auf das Wohl der Kinder – kritisch zu beurteilen. Benhabib zeigt in einem Kapitel ihrer Arendt-Monographie sehr gut auf, wo Arendt hier in ihrer Beurteilung fehlgeht. Siehe Seyla Benhabib: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, S. 233–246.

Phänomen der Moderne, das sie in der *Vita activa* dadurch charakterisiert, dass „Privatbesitz aufhört, ein Privatinteresse zu sein und anfängt, eine öffentliche Angelegenheit zu werden“¹⁰ – dass also private Angelegenheiten des *oikos*/des Haushalts, des Lebens und seiner Organisation zu den vornehmlichen und höchsten politischen Angelegenheiten werden. Dies fällt zusammen mit dem Akkumulationsprozess des Kapitals, mit einem liberalen Verständnis von Freiheit als Freiheit *von* Politik (und nicht *zu* Politik) und damit, dass die Logik des *oikos* ganz und gar den Raum der Politik übernimmt, der Staat also immer mehr als ein großer Haushalt verstanden wird. Das Gesellschaftliche/Soziale dominiert so das Politische und erachtet nur mehr das als wirklich wichtig, was sich ökonomisch fassen lässt. Dieser neue ‚Sinnraum‘ der Gesellschaft jenseits der überkommenen Trennung des öffentlichen und privaten Raums etabliert auch neue Wertigkeiten. Er erstreckt sich über den ganzen sozialen Raum, auch über das ehemals Private. Was in der Gesellschaft zählt, ist *Status*.

Die Parallelen zu marxistisch inspirierten Kritiken sind augenscheinlich, weshalb Arendts Blick auf Massen- und Konsumgesellschaft und die ‚jobholder society‘ dem von Horkheimer und Adorno nicht so unähnlich ist. Aber es gibt einen wichtigen Unterschied. Wie Joanna Vecchiarelli Scott beobachtet, tendieren marxistische Theoretiker dazu, das Soziale und das Politische zu identifizieren, weshalb sie sich auch für eine Revolution auf beiden Gebieten einsetzen.¹¹ Arendt hingegen hält diese beiden Gebiete stets strikt auseinander, ja sie plädiert sogar dafür, den politischen Raum von sozialen Fragen freizuhalten – ein Ansatz, der ihr viel Kritik einbrachte und in Bezug auf den sie selbst einige Missverständnisse provozierte. So haben wir Aussagen von ihr, die auf geradezu empörende Weise soziale Anliegen bagatellisieren: etwa in ihrem Buch *Über die Revolution*, wo sie behauptet, dass die ‚soziale Frage‘ die Französische Revolution um ihr politisches Grundanliegen gebracht habe und sie gerade wegen des Mitleids mit den verarmten Massen in einen moralischen Terror hat schlittern lassen.¹²

10 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1981, S. 81.

11 Joanna Vecchiarelli Scott: *Die amerikanische Erfahrung. Adorno, Arendt und das Exil in den USA*, in: Dirk Auer/Lars Rensmann/Julia Schulze-Wessel (Hrsg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt a.M. 2003, S. 67. Auf diesen Sammelband möchte ich auch als gesamten verweisen, da er viele aufschlussreiche Beiträge zum Verhältnis von Arendts und Adornos Denken enthält. Vecchiarelli Scott macht auch die interessante Beobachtung, dass es einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf Arendts und Adornos jeweiliges Amerika-Bild hatte, dass Arendt fast ausschließlich im ‚melting pot‘ New York und Adorno überwiegend in der ‚Traumfabrik Hollywood‘ in Kalifornien angesiedelt war.

12 Arendt argumentiert, dass die ‚soziale Frage‘ und das Mitleid mit den *les misérables* die Französische Revolution an einen Punkt führte, an dem eher der moralische Terror (durch Robespierre) als der Aufbau eines stabilen politischen Systems befördert wurde. Auf der anderen Seite gibt es von einer Diskussion in Toronto ein Statement von Arendt, in welchem sie mit Beispielen aus ihrer Gegen-

Oder ein anderes Beispiel: dass der politisch-revolutionäre Elan der Arbeiterbewegung mit den Interessenskämpfen der Gewerkschaften im Grunde zu Grabe getragen wurde: „Die Interessenskämpfe der Gewerkschaften haben es schließlich erreicht daß die Arbeiterklasse in die moderne Gesellschaft eingegliedert und von ihr absorbiert wurde“. ¹³ Aus einem Mandat, tatsächlich für ‚die Menschen‘, also für die Parias außerhalb der ‚Gesellschaft‘ sprechen zu können, wurde die Arbeiterbewegung zu normaler sozialdemokratischer Interessenspolitik und damit genau in diese Gesellschaft mit entsprechendem ‚Status‘ eingegliedert.

Hinter dieser Kritik Arendts steckt nicht nur eine ganz spezifische Bewertung des Unterschieds zwischen den Ereignissen der amerikanischen und der französischen Revolution. Es drückt sich darin auch eine ständige Sorge um das Politische und seinen fragilen Status aus. Wie ich im zweiten Abschnitt dieses Textes erläutern werde, versteht Arendt unter ‚dem Politischen‘ eine ‚Aktualisierung von Pluralität‘. Arendt unterscheidet, wie Carl Schmitt, zwischen ‚der Politik‘ und ‚dem Politischen‘ als einem existenziellen Grundverhältnis. Im scharfen Gegensatz zu Schmitt allerdings, der ein *dissoziatives* Konzept des Politischen vertritt (nämlich die Freund/Feind Unterscheidung), vertritt Arendt ein *assoziatives*. ¹⁴ Kurz gesagt: Meine Identität gewinne ich nicht, indem ich meinem Feind auf Leben und Tod gegenüberstehe; sondern die *Grundbedingung, die uns politisch macht, ist, dass wir im Plural existieren*. Ein Selbst kann ich nur mit anderen sein und werden: das Politische manifestiert sich demnach in der Debatte, in politischen Kämpfen, darin, Stellung zu beziehen, und zu zeigen, wer ich bin etc. Das Politische ist die Sphäre, wo sozial Ungleiche als politisch Gleiche und doch Unterschiedene auftreten können. Im politischen Raum ist man aufgefordert, sich eine Meinung zu bilden über Dinge, die öffentliche Relevanz haben – bzw. Dingen

wart versucht, ihre Unterscheidung zwischen dem ‚Politischen‘ und dem ‚Sozialen‘ vor einem wohlwollenden aber kritischen Publikum zu erläutern (Albrecht Wellmer, Richard Bernstein, Hans Jonas). Dabei lässt sie ganz nebenbei ihre Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit durchblicken: „Lassen Sie uns den Wohnungsbau nehmen! Das soziale Problem besteht zweifellos in angemessenen Wohnmöglichkeiten. Aber die Frage, ob solch angemessene Wohnmöglichkeiten im Zeichen der Integration stehen sollen oder nicht, ist mit Sicherheit eine politische Frage. Jede solche Frage hat zwei Gesichter. Und das eine sollte nicht diskutiert werden – es sollte keine Diskussion darüber geben, daß jedem eine anständige Wohnung gebührt.“ (Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München/Zürich 1996, S. 93.) Diese sozialen Fragen, so meint sie, wären tatsächlich einfach errechenbar und verwaltungsmäßig mit den richtigen Maßnahmen zu erledigen. In ihrer Dringlichkeit stehen sie gar nicht zur Debatte. Richard Bernstein, der ebenfalls bei dieser Diskussion anwesend war, entgegnete vollkommen korrekt, dass es wohl die politische Frage *par excellence* sei, was politisch (diskussionswürdig) und was sozial (nicht diskussionswürdig) sei. Vgl. Richard J. Bernstein: Rethinking the social and the political, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 11 (1986), Nr. 1, S. 111–130.

¹³ Hannah Arendt: Vita activa, a.a.O., S. 274.

¹⁴ Vgl. Oliver Marchart: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Frankfurt a.M. 2010, S. 35.

dadurch erst öffentliche Relevanz zuteilwerden zu lassen; und man ist aufgefordert, sich zum gemeinsamen Handeln zusammenzuschließen. Arendt sieht deshalb im Politischen die Möglichkeit, sich frei zur Welt zu verhalten, durch Worte und Taten. Ebenso konstituiert das Politische einen Erscheinungsraum, in dem wir als Handelnde und Sprechende vor anderen erscheinen, wo wir durch Versprechen und Verzeihen neue Anfänge machen und Zukunft und Vergangenheit neu bestimmen können.

Inwiefern sieht Arendt diesen politischen Raum durch die Interessen des Gesellschaftlichen/des Sozialen fundamental gefährdet (was im Übrigen eine ihrer Hauptanalysen der *Vita activa* darstellt)? Was Arendt dort interessanterweise systematisch zusammenbringt, ist die *Logik des Kapitals* mit der *Logik des Lebens* als Hauptanliegen des Gesellschaftlichen. Dies führt zu einer Freisetzung und Dynamisierung aller Momente unseres gesellschaftlichen Lebens, das damit in den *einen* großen, mittlerweile globalen Prozess eingeht, der auf Produzieren, Konsumieren/Vernichten, Mehrwert produzieren hinausläuft. Diese Bewegung, das gehört zu Arendts Hauptsorgen und Haupteinsichten, führt aufgrund ihrer Einlinigkeit und Dringlichkeit potenziell immer dazu, dass plural-politische Freiheit übertrumpft oder vernichtet wird. „There is no alternative“ – so drückte Margaret Thatcher diese Logik einmal treffend aus. Dies ist, kurzgefasst, die Antithese zu Arendts Politikverständnis.

Der Grund für die Affinitäten zwischen Leben und Kapitalismus liegen in folgenden Merkmalen: Der Sinnraum des Lebens kennt eine Notwendigkeit, die letztlich auf Überleben und Reproduzieren als die grundlegendsten und gleichzeitig höchsten Werte hinausläuft, was biologisch dem Lebenserhaltungsprozess der Gattung entspricht. Leben, das uns der Logik der Leiblichkeit, des Metabolismus, des Konsums und Verzehrs, des Arbeitens und Ermüdens in einem regelmäßig sich wiederholenden Kreislauf unterwirft, kurz: einer *Bedürfnislogik*, ist für Arendt eine der fünf Grundbedingungen der *Vita activa*, der die Grundtätigkeit des Arbeitens entspricht. In dieser Bedürfnislogik sind wir nicht nur alle gleich (gleich reduziert, würde Arendt sagen), es herrscht darin auch eine unabwiesbare Dringlichkeit, eine Zwangsläufigkeit des Bedürfnisses. Die Griechen nannten dies die *ananke* (Notwendigkeit, Zwang), der wir unbarmherzig unterworfen sind.

„Das Leben als der Güter höchstes“¹⁵ ist also nicht Arendts Sache. Und sie ist der Meinung, dass diese Logik sowohl sozialistischen wie auch kapitalistischen Gesellschaftsformen in die Hände spielt, die alle ihre korrelativen Formen der

15 Hannah Arendt: *Vita Activa*, a.a.O., S. 399.

Unfreiheit haben. Ginge es nur um die reibungslose Organisation unserer Lebensinteressen, so Arendt, wäre eine Diktatur tatsächlich die geeignetere Herrschaftsform, wo alles reibungsloser funktionieren und leichter beschlossen und durchgesetzt werden könnte als in der schwatzhaftesten aller Staatsformen, nämlich der Demokratie. Auf der anderen Seite spielt das einlinige, anonyme und dringliche Interesse auch in die Hände des Kapitals, wo mit dem Wachstumsimperativ stets auch nur *ein* Interesse vorherrscht. Denn Lebensbedürfnisse ernst zu nehmen und an die erste Stelle zu stellen heißt ja nicht, dass man sie nicht optimieren, rationalisieren, kalkulieren kann. Das Soziale, so Arendt, ist der Ort, wo wir rechnen können und rechnen müssen. Aber es ist deshalb auch der Raum, wo wir letztendlich immer einem Kosten-Nutzen-Zweckrationalitätsmodell verfallen werden, das, je größer die Massen, die es betrifft, in seiner Eigenlogik umso monströser wird.¹⁶

Diese Entwicklung der Ökonomisierung ist noch keineswegs am Ende, auch wenn sie Arendt mit der Form der kapitalistischen Konsumgesellschaft an einem antipolitischen sterilen – heute würde man sagen: post-ideologischen – Höhepunkt angelangt sieht. Eine solche Gesellschaftsform ist ihres Erachtens nach keineswegs davor gefeit, wieder in eine totalitäre Staatsform umzuschlagen. Eine der Hauptthesen der *Vita activa* lautet, dass die geschichtlichen Grunderfahrungen des menschlichen Tätigseins (*Arbeiten* als zyklischer Lebenserhaltungsprozess, *Herstellen* als weltbildendes Verfertigen von Gegenständen sowie *Handeln* als Initiierung des Neuen mit anderen zusammen) am Ende der Entwicklung der Moderne sämtlich auf den eindimensionalen Blickwinkel des Arbeitsprozesses herabnivelliert worden wären: Tätigkeiten kämen folglich nur noch unter dem Paradigma des ‚Jobs‘ in den Blick. Grosso modo konstatiert Arendt der Gegenwart aus ihrer geschichtlichen Besinnung heraus also einen fatalen ‚Erfahrungsschwund‘, der in die ‚Weltlosigkeit‘ des *animal laborans* und seiner konformistischen Konsum- und Massengesellschaft mündet.

Während die Logik des Lebens als Grundlogik des *animal laborans* nun etwas unabweislich Robustes in allen Bereichen hat, ist der Vollzug von Pluralität nicht nur vergleichsweise kontingent, sondern auch zerbrechlich, und auf einen bestimmten Raum der Öffentlichkeit angewiesen. Arendt ist allerdings ständig

16 ‚Das Soziale‘ und ‚das Politische‘ stehen also für gewisse Einstellungen, über die wir die Welt wahrnehmen. Dementsprechend haben Autoren wie Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Oliver Marchart und Ayten Gündoğdu dafür plädiert, Arendts anderweitig „unhaltbare Unterscheidung“ zwischen dem Sozialen und dem Politischen dort aufrecht erhalten zu können, wo es eher um Einstellungsfragen als um inhaltliche Probleme geht, d.h. auch darum, wie eine inhaltliche Frage präsentiert wird. Vgl. Seyla Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 249.

bemüht zu betonen, dass es sich dabei nicht um einen elitären Luxus handelt (was aus der Sicht der Lebenslogik klar der Fall ist), sondern um eine *Grunderfahrung des Miteinanderseins*. Diese lässt uns Individualität und Sinn in einer Gemeinschaft erfahren, in der wir frei sein können, indem wir uns frei-spielen im Zusammen-Handeln, und in der wir die Welt *gestalten* können, ohne das Gefühl zu haben, auf Notwendiges, Unausweichliches bloß ‚reagieren‘ zu können.

Vergegenwärtigt man sich diese differenzierte Perspektive, so muss Arendts Urteil über das amerikanische politische System zumindest „ambivalent“ ausfallen, wie auch Thaa and Probst in ihrer Einleitung zu dem Band *Die Entdeckung der Freiheit* feststellen.¹⁷ Um dies zu illustrieren, zitiere ich hier zwei Bemerkungen Arendts: die erste ist eine allgemeinere Reflexion aus *Über die Revolution*, die Arendts Glauben an die politischen Prinzipien der ‚Founding Fathers‘ ausdrückt, im Gegensatz zu Europas politischen Strukturen. Ebenso sind hier ihre Sorgen hinsichtlich der bedrohlichen Kräfte der modernen Konsumgesellschaft spürbar:

[D]ie revolutionären Vorstellungen von *öffentlichem* Glück und *politischer* Freiheit sind ein unabdingbarer Teil der Struktur des republikanischen Gemeinwesens geworden und geblieben [im Gegensatz zu Europa, d. Verf.], und als solche sind sie aus dem Bewußtsein amerikanischer Politik niemals ganz verschwunden. Ob aber diese politische Struktur wirklich so fest gegründet und untermauert ist, daß sie dem sinnlosen Treiben einer Konsumgesellschaft standzuhalten vermag, kann nur die Zukunft lehren. Es wäre durchaus möglich, daß die Republik an dem Reichtum und der Konsumbesessenheit ihrer Gesellschaft zugrunde geht, so wie die europäischen Republiken durch Elend und Not in ihren Grundlagen erschüttert wurden. Was wir heute sehen, ist widersprüchlich; es gibt genug Anzeichen, die zur Hoffnung berechtigen, aber es gibt nicht weniger zu wohlbegründeter Furcht.¹⁸

Das zweite Zitat ist eine ganz konkrete Beobachtung aus einem Brief an Jaspers zur Zeit der McCarthy-Ära. McCarthy forderte damals die Bevölkerung auf, seine Außenpolitik gegen Eisenhower mit Telegrammen zu unterstützen. Arendt bezeichnet diesen „Appell an die ‚Massen‘“ als „eine Art Plebiszit“.¹⁹ Parallelen zur gegenwärtigen politischen Situation, die durch populistischen Missbrauch von ‚direkter Demokratie‘, durch Twitter und Social Media geprägt ist, werden hier schnell deutlich:

17 Vgl. Winfried Thaa/Lothar Probst (Hrsg.): *Die Entdeckung der Freiheit: Amerika im Denken Hannah Arendts*, Berlin 2003, S. 3.

18 Hannah Arendt: *Über die Revolution*, a.a.O., S. 178.

19 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 21.12.1953, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, a.a.O., S. 272.

Daß wir nur noch auf die Wahlen hoffen können und hoffen müssen, ist à la longue sehr böse. Es hat sich leider erwiesen, daß innerhalb der Regierung selbst die judiciary branch of government [...] nicht funktioniert und daß also alles von der Volksmeinung, die theoretisch im Congress repräsentiert ist, abhängt. Damit ist der Bestand der Republik an die Majorität ausgeliefert, was gerade die Founding Fathers durch die Constitution sehr weise haben verhindern wollen. Die Republik wird von der Demokratie, der sie den Rahmen der Gesetze vorschreiben soll, von innen her aufgelöst. Man kann auch sagen: Die Gesellschaft wird mit der Republic fertig. Dieser Prozeß ist losgegangen und ob er zum Halten kommen wird, ist sehr, sehr fraglich, selbst wenn McCarthy erst einmal eine Niederlage erleidet.²⁰

Bis hierher haben wir auf einer eher biographischen Ebene zwei Charakteristika Arendts politischer Wahrnehmung ihrer neuen Exilheimat herausgearbeitet: erstens ihre positive Aufnahme der Ideen der ‚Founding Fathers‘ als ein Maßstab für die US-Politik ihrer Zeit und zweitens ihre Anwendung der Unterscheidung des Politischen und des Sozialen auf die amerikanische Situation. Im Folgenden möchte ich nun näher auf den theoretischen Hintergrund eingehen.

2. Die Verbegrifflichung der ‚amerikanischen Erfahrung‘ in Gestalt einer Phänomenologie der Pluralität

Ernst Vollrath argumentiert, dass Arendts gesamtes politisches Denken als der Versuch verstanden werden kann, die grundlegenden Prinzipien des amerikanischen politischen Systems mit der europäischen und vor allem der deutschen Tradition zu kontrastieren und teilweise auch zu versöhnen. Dieser Versuch, so Vollrath, war geleitet und geprägt durch die klassische politische Theorie der Vereinigten Staaten, die Arendt den Ideen der Gründungsväter entnahm.²¹ Dies bedeutet auch, wie Dolf Sternberger betont, dass Arendt „eine überzeugte politische Amerikanerin, ein ‚citizen von ganzem Herzen‘“ geworden war, wie sie ebenso immer eine „deutsche Denkerin und Schriftstellerin“ blieb.²² Arendt formulierte dies 1949 selbst so: „Manchmal frage ich mich, was wohl schwieriger

20 Ebd.

21 Vgl. Ernst Vollrath: Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany, a.a.O., S. 45.

22 „Sie ist [...] trotz allen erregenden öffentlichen Erfahrungen ihrer eigenen Zeit in New York und in den USA überhaupt im Grunde eine überzeugte ‚politische‘ Amerikanerin, ein ‚citizen‘ von ganzem Herzen geworden. (Es ist unnötig hinzuzufügen, wie sehr sie gleichwohl eine deutsche Denkerin und Schriftstellerin geblieben ist, wir wissen es so gut, wie sie selbst es wußte und bekannte.)“ (Dolf Sternberger: Die versunkene Stadt, in: Merkur 341 (1976), S. 935–945, hier: S. 941.)

ist, den Deutschen einen Sinn für Politik oder den Amerikanern einen leichten Dunst auch nur von Philosophie beizubringen.“²³

Natürlich klingt eine gewaltige Portion europäischer intellektueller Arroganz in diesem Zitat an. Andererseits wiederum ist es interessant zu sehen, wie Arendt selbst diese wundersame Synthese zwischen einem ‚deutschen Sinn‘ für das Philosophische und einem ‚amerikanischen Sinn‘ für das Politische herstellen wollte. Ich denke, es lässt sich behaupten, dass sie diese Fusion und wechselseitige Transformation beider Kategorien und ‚Sinne für‘ in ihrer eigensten theoretischen Arbeit leisten wollte: und zwar, indem sie sich das Politische in einer neuen, philosophisch tiefen Weise zu denken vornahm.²⁴ Vollrath argumentiert treffend, dass Arendt im Angesicht einer pervertierten europäischen Politik, die dabei war, den Kontinent in die völlige Zerstörung zu manövrieren, auf der Suche nach einem grundlegend neuen Ansatz für das Verständnis des Politischen war.²⁵ Arendt war überzeugt, dass dieser neue Ansatz nicht in der klassischen Philosophie (Europas) gefunden werden konnte. Denn: „[D]iese abendländische Philosophie [hat] nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt und [konnte] ihn auch nicht haben, weil sie notgedrungen von *dem* Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte.“²⁶ Die klassische politische Philosophie, so Arendts oft vorgebrachter Einwand, dachte stets nur das „Wesen“ *des* Menschen und daher immer nur „den Menschen“ – und niemals „die Menschen“, also immer nur die „essentia im Singular“ statt „existentia im Plural“.²⁷ Für Arendt nun aber ist es diese Existenz im Plural, die den Ausgangspunkt bzw. die ontologisch-phänomenologische Wurzel des Politischen darstellt. In diesem Sinn war das neue amerikanische Umfeld auch eine entscheidende Inspiration für Arendts *philosophisches* Projekt: das Politische neu zu denken, anhand ihres Begriffs der Pluralität.²⁸

23 Hannah Arendt an Gertrud und Karl Jaspers, 31.01.1959, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, a.a.O., S. 165.

24 „Auffallend ist der Rangunterschied zwischen den politischen Philosophien und den übrigen Werken bei allen großen Denkern – selbst bei Plato. Die Politik erreich nie die gleiche Tiefe. Der fehlende Tiefsinn ist ja nichts anderes als der fehlende Sinn für die Tiefe, in der Politik verankert ist.“ (Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hrsg. v. Ursula Ludz, München/Zürich 2003, S. 9.)

25 Vgl. Ernst Vollrath: Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany, a.a.O., S. 47.

26 Hannah Arendt an Gertrud und Karl Jaspers, 04.03.1951, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, a.a.O., S. 203.

27 Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S. 10f.

28 Meines Erachtens gehen politisches und philosophisches Denken hier Hand in Hand. Dies steht freilich im Kontrast zu Arendts berühmter Zurückweisung im Interview mit Günter Gaus, als eine Philosophin verstanden werden zu wollen. Was Arendt hier allerdings unter ‚Philosophie‘ subsumiert, ist die akademische Tradition, der sie aus philosophischen, politischen und persönlichen

Was die klassische politische Philosophie theoretisch stets vernachlässigt hatte, sah Arendt nun in der Praxis der ‚Founding Fathers‘ und so mancher zivilgesellschaftlicher Aktion und Organisation in den USA verwirklicht. In der näheren Auseinandersetzung mit der amerikanischen politischen Realität und Tradition traf Arendt also ihrer Wahrnehmung nach auf einen Typus politischen Denkens, der sich völlig von allem, was sie in Deutschland und durch die klassische Philosophie kennen gelernt hatte, unterschied. Das Wichtigste an dieser Entdeckung war, dass sie diesen Typus politischen Denkens als einen direkten Ausdruck der *Erfahrung des Politischen* erfasste: nämlich als die Erfahrung der Aktualisierung menschlicher Pluralität und nicht als eine Absorption oder Destruktion von Pluralität in Begriffen wie ‚Volk‘ oder in dem ‚einen Interesse‘ des ‚Kapitals‘. In diesem Kontext entdeckte sie auch die politisch entscheidende Rolle der ‚Meinung‘ (opinion, *doxa*), bzw. der Pluralität von Meinungen (vs. die ‚eine Wahrheit‘). Eine solche Pluralität würde nach Arendts Ansicht jeder philosophischen Spekulation stets fremd bleiben, da diese immer Einheit der Vielheit vorziehen würde.²⁹ In gewissem Sinne fand Arendt in der amerikanischen politischen Tradition auch eine moderne Version dessen, was sie an der griechischen Demokratie schätzte und was die europäischen politischen Philosophen eher selten hervorhoben (als Ausnahme nennt sie Machiavelli): eine bewusste Realisierung der Existenz im Plural im Sinne des ‚Gleich-und-Verschieden-Seins‘, als Errichtung eines Raumes (der ‚Polis‘), der die Bedingungen der Öffentlichkeit, der Erinnerbarkeit und damit der zeitlichen und örtlichen Kontinuität für dieses Erscheinungsgeschehen bereit stellen sollte.³⁰

Meine These ist nun, dass Arendt in ganz spezifischer Weise ihre neue ‚amerikanische Erfahrung‘ mit ihrer in Europa erworbenen Begrifflichkeit zu erfassen versuchte und dadurch zu einer wechselseitigen Transformation gelangte: zur neuen Verbegrifflichung dieser politischen Erfahrung einerseits und zur Transformation der Tradition, aus der sie kam, andererseits. Nun ist es kein Geheimnis,

Gründen nach 1933 nicht mehr angehören wollte. Dass die Philosophie den Menschen nur im Singular zu denken vermag, Arendts ‚politische Theorie‘ aber beim Plural der Menschen ansetzt, kann man auch als einen durchaus philosophischen Ansatz lesen. Ich habe versucht, dies in meinem Buch als eine *Phänomenologie der Pluralität* darzustellen. Vgl. Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York 2017.

29 Vgl. Ernst Vollrath: *Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States – and Looks Back to Germany*, a.a.O., S. 56.

30 Vgl. ebd., S. 48f. u. 52. Ich stimme mit Vollrath und anderen Arendt-Forschern überein, dass Arendt keineswegs eine ‚Romantikerin der Antike‘ und eine *Polis*-Nostalgikerin war. Ihre Interpretation der antiken griechischen Demokratie ist durchwegs durch ihre intensive Beschäftigung mit dem Totalitarismus, sogenannten ‚grassroots democracies‘, der Räterepublik und, nicht zuletzt, jüdischer und zionistischer Politik geprägt.

dass Arendt bei Heidegger, Jaspers, Husserl und Bultmann studiert hat und stark von der existenzphilosophischen und phänomenologischen Tradition beeinflusst war. In einem Brief an Gershom Scholem, der fälschlicherweise annimmt, dass sie aus der „deutschen Linken“ hervorgegangen sei, antwortet Arendt mit nicht zu übersehender Deutlichkeit: „Wenn ich überhaupt aus etwas ‚hervorgegangen‘ bin, so aus der deutschen Philosophie.“³¹ Allerdings wusste Arendt auch diese Tradition jenseits von Jargon und akademischen Gelehrsamkeiten einfach neu anzuwenden, weshalb ihr tiefliegendes ‚mindset‘ amerikanischen Autoren oft nicht so deutlich ins Auge stach wie denjenigen, die in der europäischen philosophischen Tradition geschult waren. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass Arendt einige ihrer Texte, vor allem ihr philosophisches Hauptwerk *Vita activa*, de facto zweimal schrieb: zuerst auf Englisch und dann, anhand dieser Vorlage, noch einmal auf Deutsch. Sehr oft finden sich einschlägige Stellen, die deutlich auf den phänomenologischen und existenzphilosophischen Einfluss hinweisen, in der englischen Version nicht bzw. sind vollkommen anders formuliert. Dies lässt sich etwa dadurch erklären, dass Arendt ihre amerikanischen Leser nicht mit europäisch-philosophischem Jargon belasten wollte, sobald sie aber in ihrer Muttersprache ‚drauf los‘ schreiben konnte, die schon früh erworbene Begrifflichkeit gleichsam von selbst wieder auftauchte. Doch selbst abseits solcher philologisch-biographischer Mutmaßungen lässt sich meines Erachtens auch systematisch sehr gut nachweisen, dass Arendt eine wechselseitige Transformation vornahm – was in der amerikanischen Rezeption oft übersehen wurde.³² Diese lässt sich in zwei einander ergänzenden Thesen formulieren:

1. Hannah Arendts vielzitatierter Begriff des ‚Politischen‘ kann adäquat nur über eine Phänomenologie der Pluralität verständlich gemacht werden. Meine These ist, dass wir den tieferen Sinn dieser Behauptung erst verstehen können, wenn wir diese Grundbedingung phänomenologisch ausbuchstabieren. Das heißt, um ein Verständnis von Arendts philosophischer Verbegrifflichung *ihrer* und *der* ‚amerikanischen Erfahrung‘ zu erlangen, brauchen wir ein Verständnis

31 Hannah Arendt an Gershom Scholem, 20.07.1963, in: Hannah Arendt: Ich will verstehen, a.a.O., S. 31.

32 Dies habe ich versucht, systematisch in meinem Buch *Phänomenologie der Pluralität* zu zeigen. Freilich gibt es auch andere wichtige Einflüsse auf Arendts politische Philosophie, so etwa Kant, Aristoteles und Nietzsche. Ich würde jedoch argumentieren, dass Arendt alle diese Autoren in einer spezifisch phänomenologischen Weise liest. Im Fall von Aristoteles geht dies zurück auf Heideggers bekannte Aristoteles-Interpretation in seinen Vorlesungen von 1924/25. Im Fall von Kant präsentiert Arendt eine eigene, sehr originelle Lesart, die viele von Kants Einsichten in phänomenologischen Begriffen reformuliert, d.h. diese in Termini des Erscheinens fasst anstatt in Begriffen der (transzendentalen) Vernunft.

der Phänomenologie und der phänomenologischen Tradition.³³ Diese These ist durchaus nicht gängig in der Arendt-Forschung. Eher tendiert vor allem die amerikanische Arendt-Rezeption (und damit der wichtigste und differenzierteste Strang der Arendt-Literatur) dahin, dass man ihr phänomenologisches und existenzphilosophisches Erbe entweder ignoriert oder nur durch die ‚Heidegger-Brille‘ liest. Dies führt dann meistens dazu, dieses Erbe aufgrund der problematischen politischen Implikationen von Heideggers Denken zu verwerfen, anstatt die reichen systematischen Bezüge zu sehen, die sich hier zur gesamten phänomenologischen Tradition auftun: also, jenseits von Heidegger, nicht nur zu Husserl, sondern vor allem zur gesamten ‚zweiten Generation‘ *nach* Husserl, Scheler und Heidegger, zu der etwa Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Eugen Fink oder Jan Patočka gehören. Diese Philosophen waren nicht nur Zeit- und Denkgenossen von Arendt, sie setzten sich ebenso wie sie kritisch und kreativ mit dem Erbe der ‚ersten Generation‘ auseinander und transformierten dieses, z.B. entlang der Linien eines existenzialistisch-ontologischen (Sartre), leibphilosophischen (Merleau-Ponty) oder ethischen (Levinas) Paradigmas. Ebenso entwickelte sich Arendts Transformation der Phänomenologie durch das Paradigma des Politischen und viele ihrer Grundthemen aus phänomenologischen Kernfiguren, so etwa die Bedeutung des *Erscheinens* für das Politische, die politische Wichtigkeit einer gemeinsamen *Welt* und der *Weltlichkeit* menschlicher Existenz. Arendt entwirft nicht nur eine ganz spezifische phänomenologische Theorie der Ko-Konstitution von Subjektivität, intersubjektivität und Welt; sie erarbeitet sich diesen Zugang auch ganz explizit über die methodischen und spezifisch phänomenologischen Grundbegriffe des ‚Erscheinens‘ und der ‚Erfahrung‘. Diese neue und originelle Aneignung auf theoretischer Ebene wurde oft zugunsten der – zweifellos spannenden – Inhalte übersehen.

2. Arendt arbeitet mit der Phänomenologie. Aber sie transformiert sie auch grundlegend. Und zwar genau durch ihren Fokus auf das Thema der Pluralität. Arendts sehr philosophischer Grund, sich oft nicht als Philosophin, sondern als ‚politische Theoretikerin‘ zu bezeichnen, liegt in dem bereits erwähnten Vorwurf

33 Um hier nur eine sehr vorläufige Definition zu geben: Phänomenologie ist eine Untersuchung der Strukturen des Erscheinens – dass Erscheinen immer Erscheinen von etwas für jemand in einem Erscheinungsgeschehen ist. In diesem Sinn ist Phänomenologie gleichzeitig eine Untersuchung des Bewusstseins, der Strukturen der erstpersionalen Erfahrung, sowie der Existenz. Wichtig ist mir in Bezug auf die Arendt-Interpretation, den Begriff der Phänomenologie möglichst offen zu halten und nicht nur auf die Heidegger'sche Variante einzuengen, da sich meines Erachtens auch Verbindungslinien zu anderen Ansätzen herstellen lassen bzw. Arendt in *Vom Leben des Geistes* auch direkt an Merleau-Ponty anknüpft.

an die gesamte philosophische Tradition, ‚den Menschen‘ bevorzugt im Singular zu denken. Indem sie nun aber genau vom Plural ausgeht, denkt sie phänomenologische methodische Grundbegriffe neu und pluralisiert und politisiert die klassische phänomenologische Tradition, was sich an Begriffen wie Erscheinung, Erfahrung, Erste-Person-Perspektive, Intentionalität, Subjektivität, Intersubjektivität und Welt nachvollziehen lässt.³⁴ Arendt hat damit die philosophische Tradition, aus der sie ‚hervorging‘, neu gedacht. Dies scheint mir unter anderem eines der entscheidenden und kreativen Ergebnisse der Exilerfahrung, in welchem die Traditionen diesseits und jenseits des Atlantiks eine neue Amalgamierung erfahren haben.

Da ich den gesamten Zusammenhang des in den beiden Thesen angedeuteten Theoriegebäudes hier nicht ausbuchstabieren kann, möchte ich nur ein kurzes Schlaglicht auf die oben erwähnte Behauptung werfen, dass Arendt das Politische als eine ‚Aktualisierung von Pluralität‘ versteht. Also: Was ist Pluralität eigentlich? Und was wäre eine phänomenologische Interpretation dieses Begriffs?

Die meisten Lesarten gehen von folgenden bekannten Arendt-Zitaten aus: Pluralität ist das „Faktum“, „daß viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“, dass wir „zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird“.³⁵ Diese „Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, dass jedes seiner Glieder in seiner Art einzigartig ist“, ist als ein „inter homines esse“ zu lesen, welches die „grundsätzliche Bedingung des Handelns und Sprechens“ und damit „die Grundbedingung alles politischen Lebens“ ist.³⁶

Die meisten Interpretationen konzentrieren sich nun auf die politischen Konsequenzen dieses Faktums und legen es entweder im Sinne eines ‚pluralen Guts‘ oder einer Politik der ‚Solidarität‘ oder ‚Differenz‘ aus; es gibt republikanische, radikaldemokratische, agonistische, narrativistische Ansätze. Diese politiktheoretischen Ansätze sind zweifellos spannend, ich denke jedoch, dass sie oft wichtige grundlegende Fragen vernachlässigen: Was ist diese Pluralität eigentlich? Warum sollten wir glauben, dass wirklich jede/r einzigartig ist? Und wie würde

34 Ich erlaube mir, dafür nochmals auf das Buch *Phenomenology of Plurality* hinzuweisen. Folgende Passagen sind auch teilweise aus einem deutschsprachigen Aufsatz zum Thema entnommen: Siehe Sophie Loidolt: Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität, in: Reinhold Esterbauer/Martin Ross (Hrsg.): *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge*, Würzburg 2012, S. 375–398.

35 Hannah Arendt: *Vita activa*, a.a.O., S. 17.

36 Ebd., S. 213f.

sich das zeigen? Was heißt „Faktum“ hier? Ist es ein ‚empirisches Faktum‘? Was heißt „Bedingung“? etc. Die *philosophischen* Interpretationen, die sich diesen Fragen stellen, sind meines Erachtens oft weniger zufriedenstellend als die politischen Ansätze: Sie sprechen von Pluralität als einem empirischen Faktum, einer anthropologischen These (und das beinhaltet oft eine relativ naive Metaphysik menschlicher Einzigartigkeit), als einem normativen Begriff oder einem Wert. Viele Interpretationen verdunkeln dadurch, dass Arendt mit dem Pluralitätsbegriff ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis von Subjektivität, intersubjektivität und Welt im Auge hat, das man, wie Adriana Cavarero angedeutet hat, als eine „radikale Phänomenologie“³⁷ lesen könnte.

Um eine solche phänomenologische Interpretation zu entwickeln, ist es zuerst wichtig zu verstehen, dass Arendt mit ‚Pluralität‘ weder eine bloß quantitative Vielheit, noch eine quantitativ oder qualitativ benennbare Unterschiedenheit meint, also z.B. einzigartige genetische Codes, unterschiedliche Sozialisierungen oder multikulturell verstandene ‚diversity‘. Das aber ist es, was die meisten Interpretationen suggerieren. Was sie aber nicht sehen, ist, dass Arendt statt eines metaphysischen, empirischen oder anthropologischen Konzepts von Einzigartigkeit (das man allzu leicht in ihre Texte hineinlesen kann), einen phänomenologischen Begriff von Perspektivität und Weltzugang hat.

Pluralität ist also nicht eine Pluralität von Eigenschaften, die man aus der Dritte-Person-Perspektive feststellt. Pluralität ist auch kein Faktum, das einfach ‚vorhanden‘ ist, so wie Bäume oder Tische. Gewiss gibt es eine quantitative Vielzahl von Menschen, die einfach vorhanden sind, aber die reine Quantität macht noch keine Pluralität aus. Vielmehr geht es darum, dass Pluralität etwas ist, das wir *tun*, und dass sich Pluralität (die Einzigkeit meines Standpunkts und der der Anderen) nur aus dieser Aktualisierung erfahren und beschreiben lässt: also erstperspektivisch aus der Erfahrung der Interaktion heraus und nicht aus der Vogelperspektive.

Arendt spricht diesbezüglich vom ‚Wer‘, das erscheint, im Gegensatz zum ‚Was‘, das jemand ist. Dies ist ein weiterer wichtiger Hinweis auf ihre phänomenologische Perspektive. Was hier im Besonderen nachhallt, ist Heideggers Unterscheidung zwischen dem *Wer des Daseins* und dem *Was des Vorhandenseins*: Das Sein des ‚Da‘ erschöpft sich nicht darin, ein bloß vorhandenes Seiendes unter anderen Seienden zu sein. In seinem ‚Da‘-Sein vollzieht sich dieses spezielle Seiende als eine Perspektive auf die Welt, es ist ‚offen‘ für Welt. Erst *in* dieser

37 Adriana Cavarero: *For More than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*, Stanford 2005, S. 191.

Welt findet sich ein ‚Was‘, das wir beschreiben können. Der *Zugang*, das Erfahren selbst, ist kein weiteres ‚Was‘: Würden wir ihn als ‚Was‘ erfassen und beschreiben, dann hätten wir ihn als Gegenstand vor uns. Auf die Frage, was uns einzigartig macht, antwortet Arendt aber so:

Das unverwechselbar einmalige des Wer-einer-ist, das sich so handgreiflich im Sprechen und Handeln manifestiert, entzieht sich jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen. Sobald wir versuchen zu sagen, wer jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser Jemand mit anderen teilt und die ihm gerade nicht in seiner Einmaligkeit zugehören. Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt [...].³⁸

Es ist also sicher keine Eigenschafts- und auch keine Charakterbeschreibung, die die Einmaligkeit einer Sprecherin und Handelnden erfassen kann. Dieser Versuch bleibt am ‚Was‘ hängen, statt das ‚Wer‘ zu erfassen. Das ‚Wer‘ aber ist die *irreduzible Perspektive, wodurch sich das ‚Was‘, das uns Gemeinsame, die Welt, in je verschiedenen Ansichten zeigt und artikuliert*. Was die Einzigartigkeit dabei ausmacht, ist, dass niemand die Stelle des anderen einnehmen kann, ohne entweder sich oder den Anderen dabei zu verlieren. Jedes einzelne ‚Da‘-Sein bleibt also unersetzbar und uneinnehmbar als je einzigartiger Ort-der-Erfahrung, und nur von da aus gibt es eine Pluralität der Perspektiven auf die Welt. Das ‚Faktum der Pluralität‘ ergibt sich also vielmehr *aus der Pluralität des ‚Wer‘ als aus der Quantität oder Qualität des ‚Was‘*. Pluralität ist demnach eine *Pluralität der Perspektiven, des Weltzugang-Seins*.

Dies ist aber nur ein erster Schritt (der der Grundbedingung). Ich habe vorher von *aktualisierter Pluralität* gesprochen, davon, dass Pluralität etwas ist, das wir *tun* müssen – das unterstreicht noch einmal, dass es sich hier nicht um einen Substanzbegriff handelt, sondern um einen Vollzug. Pluralität gibt es nur im Vollzug, so wie es ein Musikstück live nur im aktuellen Spielen der Instrumente gibt. Ansonsten *artikuliert* sich das ‚Wer‘, das wir sind und das wir nur sein können mit anderen, nicht, und bleibt stumm – ein Was. Pluralität *kann also ins Potenzielle zurücksinken* und ist zerbrechlich; ihr Bestehen ist keine Selbstverständlichkeit – und deshalb geht es hier auch um ein politisches Anliegen.

Man kann die Beschreibung des Pluralitätsgeschehens in aller Kürze vielleicht in drei Thesen zusammenfassen: In der Aktualisierung von Pluralität (1) erscheint das ‚Wer‘ der Person, (2) es entsteht dadurch ein ‚Bezugsgewebe‘, ein

38 Hannah Arendt: *Vita activa*, a.a.O., S. 222f.

Erscheinungsraum des ‚Zwischen‘, der ein ‚Wir‘ konstituiert (das ist noch kein starkes Gruppen-Wir, sondern das Wir einer geteilten Welt) und (3) Die Aktualisierung von Pluralität ist kontingent. Um zu überleben bin ich z.B. nicht auf sie angewiesen (sehr wohl aber auf die Aktualisierung meiner leiblichen Prozesse).

Eben weil Arendt von einer phänomenologischen Matrix aus denkt, ist der Vollzug von Pluralität für sie etwas, das *im Erscheinungsraum und als Erscheinen* stattfindet. Das hat Konsequenzen für ihr Subjektverständnis: Insofern ist sie eine der wenigen Phänomenologen, die das *Erscheinen und damit auch das Sein des Selbst als ein Geschehen denkt, das mit und vor anderen stattfindet*. Wer ich bin, ist nicht etwas hinter der Erscheinung, sondern es zeigt sich nur in der Erscheinung. So wie Merleau-Ponty plädiert Arendt ganz stark dafür, dass es keinen ‚inneren Menschen‘ gibt.³⁹ Unsere ‚Innerlichkeit‘ vollzieht sich als ein Draußen-Sein. Die Möglichkeit, dass sich ein ‚Wer‘ zeigen kann, ist für Arendt nun in ganz bestimmten Aktivitäten gegeben, denen des Sprechens, Handelns und Urteilens, da darin das Perspektive-Sein artikuliert wird. Arendt betont darüber hinaus ausdrücklich, dass es sich in diesen Aktivitäten um ein *Miteinander* und nicht um ein Für- oder Gegeneinander handeln muss.⁴⁰ Damit also ein ‚Wer‘ erscheint, brauche ich ein ‚Wir‘.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Pluralität meint also, phänomenologisch expliziert, die *Vielfalt der irreduziblen Perspektiven auf eine gemeinsame Welt* (einen gemeinsamen Gegenstand) als *interagierende Artikulation und als Sichtbarwerden dieses je eigenen Perspektive-Seins* und damit gleichzeitig als *ständige Herstellung und Erhaltung einer gemeinsamen Welt* (im Sinne des ‚zweiten Zwischen‘). Dieses Bezugssystem konstituiert in mindestens ebensolcher Gewichtigkeit unsere *Realität* wie die gegenständliche Welt und wie die Bedingungsstrukturen unserer Existenz. Dass die Herausarbeitung dieser grundlegenden Struktur weit über ‚Pluralität‘ im Sinne von herkömmlichem politischem ‚Pluralismus‘ hinausgeht, sollte deutlich geworden sein; dass Arendt das Mensch-Sein von Bedingungsstrukturen her denkt, die sich nur über ihren erscheinungshaften Vollzug in der Welt bestimmen lassen, ebenso.

Ich möchte aber noch in einer abschließenden Bemerkung zu diesem Abschnitt darauf hinweisen, dass Arendts Plädoyer für Pluralität bei aller philosophischen Tiefe einen ganz konkreten Hintergrund hat. Dieser liegt nicht nur in der Erfahrung des Totalitarismus als Vernichtung jeglicher Pluralität und nicht nur in Arendts genereller Kritik an der modernen und postmodernen Konsum-

39 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 7.

40 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa*, a.a.O., S. S. 220.

gesellschaft. Er liegt genauso in Arendts konkreter Erfahrung, Flüchtling, Exilantin und Staatenlose zu sein. Die Rede von Wirklichkeitskonstitution durch Pluralität und Wirklichkeitsverlust bei ihrem Wegfallen ist bei Arendt daher bei Weitem nicht nur theoretisch. Die Erfahrung, 'überflüssig' gemacht zu werden und keinen Platz zu haben, geht einher damit, dass die Welt 'unwirklich' wird und endet damit, dass man in den isolierten Zustand der 'Weltlosigkeit' gerät. Keinen Platz in der Welt zu haben und damit weltlos zu sein heißt, keinen Platz in einem Bezugsgewebe zu haben, in dem meine Meinungen Gewicht und mein Handlungen Relevanz haben.⁴¹ Diese Erfahrung, dass ich durch den Verlust meines Platzes, meiner Stimme, ja meiner Geschichte, de facto 'niemand' bin, ist ganz wesentlich für Arendts theoretische Konzeption, dass man 'jemand' nur im Vollzug von Pluralität in einem Erscheinungsraum sein kann.

3. Schluss

Der philosophische Schlüssel zu Arendts Begriff des Politischen, den ich im vorigen Abschnitt in Grundzügen zu erläutern versucht habe, gründet in Ideen, die auf der Flucht über den Atlantik aus Europa 'mitgenommen' und die durch die Erfahrungen in der neuen Heimat transformiert und begrifflich neu gefasst wurden. So wie Arendt diese neue Heimat 1975 in einer Dankesrede zur Verleihung des Sonning-Preises – eine dänische Auszeichnung für kulturelle Leistungen, insbesondere für Beiträge zur europäischen Kultur – beschreibt, zwang sie ihr keine neue Identität auf, sondern gewann gerade dadurch an Attraktivität, da sie die „Freiheit, Bürger zu werden“ bot, „ohne den Preis der Assimilation zahlen zu müssen“.⁴² Arendt kam häufig nach Europa zurück, um Vorträge zu halten, Freunde zu besuchen oder eben Preise entgegenzunehmen. In ihrer Dankesrede in Kopenhagen zeigte sich Arendt erstaunt darüber, dass sie einen Preis für *europäische* Kulturleistungen erhalten sollte:

Für jemanden, der Europa vor 35 Jahren – keineswegs freiwillig – verlassen hat und dann, ganz freiwillig und in bewusster Absicht, ein Bürger der Vereinigten Staaten wurde, weil diese Republik in der Tat ein ‚government of law and not of men‘ darstellte, handelt es sich nicht um eine Kleinigkeit, wenn er die Anerkennung für einen Beitrag zur europäischen Zivilisation erhält. Was ich in jenen entscheidenden Jahren zwischen Einwanderung und Einbürgerung lernte, kann grob beschrieben werden, wenn ich sage, dass ich mir selbst

41 Vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München/Zürich 1986, S. 613.

42 Hannah Arendt: Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975, in: TEXT+KRITIK (2005), Nr. 166/167, S. 3–12, hier: S. 4.

einen Kursus über die politische Philosophie der Gründenden Väter hielt. Was mich dabei überzeugte war, dass es da tatsächlich einen politischen Körper gab, der sich gründlich von den europäischen Nationalstaaten mit ihren homogenen Bevölkerungen, ihrem organischen Verständnis von Geschichte, ihrer mehr oder weniger gegebenen Klassenteilung, ihrer nationalen Souveränität und deren Begriff der Staatsräson unterschied.⁴³

Hannah Arendts Auftrag ist klar: Sie möchte ihre Erfahrungen als Flüchtling sowie als neue Bürgerin wieder über den Atlantik zurücktragen, um diesmal nicht „den Deutschen“, sondern den Dänen „einen Sinn für Politik beizubringen“. ⁴⁴ Gleichzeitig versäumt sie nicht, darauf hinzuweisen, dass eine bedrohliche Transformation aller Regierungen – die Regierung der Vereinigten Staaten nicht ausgenommen – in Bürokratien im Gange ist. ⁴⁵ Gerade unter diesen Umständen ist es ihr besonders wichtig, für die Pluralität von politischen Meinungen und deren kontroverses, aber notwendiges Wider- und Zusammenspiel zu plädieren, das allein das Erscheinen von Personen und Standpunkten im Miteinandersein garantieren kann. Vor allem liegt ihr auch daran, dies einem europäischen Publikum zu vermitteln. Wie sie Jaspers schon 1961 schreibt: „Das Revolutionsbuch ist nahezu fertig und mir scheint, es ist wenigstens stellenweise ganz ordentlich geworden. Vor allem ist es mir vielleicht doch gelungen, gewisse amerikanische Grundtatbestände klarzustellen, von denen man in Europa nicht viel weiß.“ ⁴⁶

Wir konnten sehen, wie Arendt diese ‚Grundtatbestände‘ mit Begriffen und Theoriefiguren von der ‚anderen Seite des Teiches‘ erhellt und erläutert. Dies resultiert in einer neuen politischen Philosophie, die amerikanische Praxis mit europäischer Theoria verbindet. Die Founding Fathers, die auf der „Bühne der Welt“ erschienen waren und im Gründungsakt der Republik einen neuen gemeinsamen Anfang machten, hatten, so Arendt, einen distinkten Sinn für das Politische. Sie wussten, dass Freiheit *zu* Politik die Freiheit bedeutet, miteinander eine Welt zu erschaffen, die über die pure Notwendigkeit hinaus neue Existenzmöglichkeiten eröffnet. Die Spur dieses Neuanfangs sowie sein Erbe bleiben ein beständiger Auftrag in der fortgesetzten Debatte und fordern auch Auseinandersetzungen, Kontroversen und Kämpfe. In diesen Auseinandersetzungen können wir lernen, wer wir sind, solange wir nicht das Beziehungsnetz selbst vernichten (und um dies schon allein formaljuristisch zu verhindern, sind Rechtsstaatlichkeit

43 Ebd., S. 3.

44 Siehe oben, Fn. 22.

45 Vgl. Hannah Arendt: Die Sonning-Preis-Rede, a.a.O., S. 3.

46 Hannah Arendt an Gertrud und Karl Jaspers, 30.12.1961, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, a.a.O., S. 504.

und ‚checks and balances‘ in der Tat hilfreiche Prinzipien). Es ist dieses Bezugs-
gewebe mitsamt seiner rechtsstaatlichen Struktur, das uns erlaubt, Pluralität in
der Debatte und in Multiperspektivität zu realisieren und zu erhalten. Nur darin
können wir als ‚jemand‘ erscheinen und nicht im ‚Niemand‘ des bürokratischen
Logos verschwinden. Keines dieser Dinge kann man allein oder als isoliert
Handelnde erreichen. In diesem Sinn ist Pluralität die *conditio* des Politischen:
eine zentrale menschliche Bedingungsstruktur. Für Arendt ist der Sinn von
Politik gänzlich missverstanden, wenn er sich nur mehr auf das Organisieren
eines ‚Haushalts‘ beschränkt und dabei eventuell monströse globale Logiken
hervorbringt. Vielmehr ist der „Sinn von Politik“ für Arendt ganz klar „Frei-
heit“,⁴⁷ und das Politische eine Realisierung des Menschseins, weshalb sie in
der ‚public happiness‘ kein seltsam altmodisch anmutendes Konzept sah, sondern
etwas, das sie für das Hier und Heute wiederbeleben wollte – eine Idee, so mag
man hoffen, die noch oft den Atlantik überqueren und nicht in ihm versinken
wird.

47 Vgl. Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S. 28.

PHILIPP VON WUSSOW

Von Weimar nach Amerika?

Die politische Philosophie von Leo Strauss im Exil

Leo Strauss ist für die Forschung zum Zusammenhang von Biographie, amerikanischer Erfahrung und Theoriebildung von besonderem Interesse. Auf den ersten Blick erscheint Strauss als ein Paradebeispiel für die Übertragung von politischen Erfahrungen der Weimarer Republik auf die gänzlich verschiedene politische Situation in Amerika. Doch ist die politische Philosophie von Leo Strauss tatsächlich „im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas“ verblieben, um seine eigene, viel zitierte spätere Formulierung aufzugreifen? Der folgende Beitrag wird diese These zu entkräften suchen und anhand einiger Schlüsseltexte eine Neufassung des Themas vorschlagen. Er beleuchtet zunächst die Entwicklung von Leo Strauss *vor* dem Exil und untersucht insbesondere die im britischen Exil fertiggestellte, aber weitgehend noch in Deutschland abgefasste Studie *Philosophie und Gesetz* (1935). Hier befindet sich die Philosophie gleichsam noch in einem politischen und gesellschaftlichen Vakuum. Dies ändert sich mit der Wiederentdeckung des exoterischen Schreibens, die zeitlich mit der Übersiedlung nach Amerika zusammenfällt, und vollends in *Natural Right and History* (1953), dem Buch, das Strauss als einen ‚amerikanischen‘ Denker präsentierte. Folgt man den Spuren innerhalb dieser Werke, so zeigt sich, dass der Zusammenhang von Biographie, amerikanischer Erfahrung und Theoriebildung in einem veränderten Stellenwert von Philosophie in der Gesellschaft zu finden ist.

Seinem Selbstverständnis nach war Leo Strauss kein Intellektueller, sondern Philosoph und/oder Forscher. Intellektuelle gehörten für ihn ebenso wie Journalisten, Demagogen oder Dichter dem „Friseurgewerbe“¹ zu. Ganz gleich ob man seinen Abgrenzungen zwischen Philosophen und Intellektuellen im Einzelnen folgen will,² er blieb dieser Unterscheidung schon darin treu, dass seine Bezüge zum Zeitgeschehen fast ausschließlich in kryptischen Kommentaren zu klassi-

1 Leo Strauss an Gerhard Krüger, 17.11.1932, in: Leo Strauss: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe (= Gesammelte Schriften, Bd. 3), hrsg. v. Heinrich u. Wiebke Meier, Stuttgart/Weimar 2001, S. 404.

2 Siehe etwa Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt a.M. 1989, S. 36.

schen oder zeitgenössischen Schriften zu finden sind. Solche Kommentare lassen sich durch Berichte aus dem Exil in den publizierten Briefwechseln ergänzen. Die entsprechenden Korrespondenzen gewinnen gerade in den 1930er Jahren an Intensität. Neben Berichten zur gegenwärtigen Arbeit bezeugen sie auch die üblichen Sorgen der jüdischen Emigranten: Schwierigkeiten mit der neuen Sprache, schlechte Aussichten auf dem akademischen Arbeitsmarkt und Geldprobleme, zunehmend auch Sorgen um die in Deutschland verbliebenen Angehörigen – niemand aus Strauss' Familie überlebte den Holocaust. Ferner finden sich viele Stellen, die von einer Überprüfung und Veränderung der politischen Position handeln.

Doch viele dieser Dokumente bleiben mehrdeutig und evozieren Missverständnisse, solange sich die Äußerungen nicht an den philosophischen Schriften und ihren jeweiligen Problemstellungen ausweisen lassen. Will man die Veränderungen in der geistigen Haltung von Leo Strauss nachvollziehen, so muss man sich an einige Leitthemen aus den Schriften der frühen 1930er Jahre halten und ihre Wiederaufnahme in späteren Texten verfolgen. Dabei zeichnet sich eine veränderte Stellung der Philosophie zu Politik und Gesellschaft ab: Während sich die Philosophie in frühen Schriften gleichsam noch in einem politischen und gesellschaftlichen Vakuum befindet, wird sie in *Natural Right and History* (1953) so gefasst, dass sie mit der Zivilgesellschaft in Einklang stehen muss.

Die Schriften der 1920er Jahre (mit Ausnahme der Dissertation bei Ernst Cassirer in Hamburg) bewegen sich vollständig in jüdischen Diskurskontexten, nämlich in der deutschen zionistischen Bewegung und in der Forschung zur jüdischen Philosophie- und Geistesgeschichte, die Strauss als Mitarbeiter der Berliner Akademie für die Wissenschaft des Judentums unternahm. Neueste Entwicklungen des europäischen Denkens wollte er zunächst explizit unter dem Aspekt der Übertragbarkeit auf die jüdische Situation rezipiert wissen.³ Dabei hatte er bei Paul Natorp, Edmund Husserl und Martin Heidegger studiert und führte in seinen Arbeiten gleichermaßen neukantianische und phänomenologische Fragestellungen fort. Früh machte er sich einen Namen als „ein scharfer philosophischer Kritiker“⁴, wie Nahum Glatzer sich später erinnerte. Strauss las äußerst genau und schien Figuren wie Martin Buber, Julius Guttmann oder auch Carl Schmitt mitunter besser zu verstehen, als sie sich selbst verstanden. Doch

3 Siehe Leo Strauss: Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft (1924), in: Ders.: Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften (= Gesammelte Schriften, Bd. 2), hrsg. v. Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar 1997, S. 341–349.

4 Nahum N. Glatzer: The Frankfort Lehrhaus, in: Leo Baeck Institute Year Book 1 (1956), S. 105–122, hier: S. 116.

seine eigene Position blieb oft wenig greifbar, sodass selbst engste Freunde und Kollegen nicht wussten, was die philosophische Pointe seiner Schriften war. Diese Unklarheit konnte ebenso seine Stellung zum Judentum betreffen – war er nun orthodox, radikal atheistisch oder, wie Hannah Arendt einmal an Karl Jaspers schrieb, „ein überzeugt-orthodoxer Atheist“⁵? Anlass zu mitunter verbittert geführten Kontroversen bietet zudem seine antilibérale politische Position, die sich einfachen Zuschreibungen verweigert.

1. Anfänge

Folgt man Strauss' späten autobiographischen Rückblicken, so lag die prägende Erfahrung aus der Weimarer Republik in der Unfähigkeit des liberalen Staats, die Juden vor Verfolgung zu schützen. Seitdem, so erklärte er 1965, habe er sich „im Bannkreis des theologisch-politischen Dilemmas“⁶ befunden. Für Strauss folgte aus dem Scheitern des liberalen Staats nicht die Notwendigkeit eines illiberalen Staats. Er suchte einen Standpunkt jenseits der politischen Differenz des Tages, „einen Horizont *jenseits* des Gegensatzes Fortschritt – Konservatismus, Linke – Rechte, Aufklärung – Romantik oder wie immer man diesen Gegensatz bezeichnen will“⁷. Dazu müsse man sich an dem „Gedanken des *ewigen* Guten, der *ewigen* Ordnung, frei von aller Rücksicht auf Fortschritt oder Rückschritt“⁸ orientieren. In seinem Essay zu Carl Schmitts *Der Begriff des Politischen* (1932) argumentierte Strauss, dass Schmitt im Horizont seiner Polemik gegen den Liberalismus befangen bleibe, anstatt zu einer ursprünglichen Frage vorzudringen.⁹ Stets liefen seine meisterhaften Kritiken zu zeitgenössischen Denkern auf den Punkt hinaus, an dem ihre Befangenheit in modernen Voraussetzungen zum Vorschein kam. Demgegenüber sollte die Rückkehr zur platonischen politischen Philosophie – mitsamt ihrer verborgenen Tradition in der islamischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters – die Konturen einer Ordnung freilegen, von deren Maßstab aus sich die moderne Situation erst kritisieren lassen würde.

Nach dem Abschluss seines ersten Buchs *Die Religions-Kritik Spinozas* arbeitete Strauss um 1930 an einem neuen Projekt zur jüdischen Philosophie des Mittel-

5 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 24.07.1954, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, hrsg. v. Lotte Köhler u. Hans Saner, München/Zürich 1985, S. 281.

6 Leo Strauss: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften* (= Gesammelte Schriften, Bd. 1), hrsg. v. Heinrich Meier, Stuttgart/Weimar 1996, S. 5.

7 Leo Strauss: Cohen und Maimuni (1931), in: Ders.: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, a.a.O., S. 393–436, hier: S. 429.

8 Ebd.

9 Siehe Leo Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1932), in: Ders.: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, a.a.O., S. 217–238.

alters, das zunächst als eine Studie zu Gersonides' *Milkhamot ha-Shem* (dt. *Die Kriege des Herrn*) gedacht war. Strauss erweiterte das Projekt jedoch bald zu einer Neuinterpretation von Maimonides' *More Nevuchim* (dt. *Führer der Unschlüssigen*), seinen islamischen Vorläufern und seinen jüdischen Nachfahren. Im Mittelpunkt stand der Nachweis einer Tradition der platonischen politischen Philosophie in der ansonsten aristotelisch geprägten mittelalterlichen Philosophie. Insbesondere zog Strauss weitreichende Folgerungen aus dem Umstand, dass Aristoteles' *Politik* nicht ins Arabische übersetzt war: die islamischen und jüdischen Aristoteliker wichen in Fragen der Politik auf Platons *Nomoi* aus – ein Werk, das bereits im 9. Jahrhundert ins Arabische übertragen worden war. Auf diese Weise rezipierten sie eine philosophische Gesetzestradition, die sie mit dem inzwischen eingetretenen Faktum des offenbaren Gesetzes zu vereinbaren suchten. Mit diesem Zusammenhang zwischen platonischem *nomos* und jüdischer *halacha* suchte Strauss auch das Problem von Vernunft und Offenbarung anders zu stellen als in den modernen ‚Synthesen‘. Im Zentrum steht hier der eigentümliche Begriff des Gesetzes als Grund einer verbindlichen Ordnung der menschlichen Dinge: „Der Gedanke des Gesetzes, des νόμος [nomos, d. Verf.], ist es, der Juden und Griechen vereinigt: der Gedanke der *konkreten* verbindlichen Ordnung des Lebens, dieser Gedanke, der uns durch die christliche und naturrechtliche Tradition, in deren Bann sich mindestens unser philosophisches Denken bewegt, verdeckt wird.“¹⁰ Das Problem dieser Fassung war nicht so sehr, dass der Begriff konstruiert war, sondern dass seine Beziehung zur bestehenden politischen Ordnung unklar blieb. Das Gesetz mit seiner unbedingten Verbindlichkeit sollte der von Menschen gemachten Ordnung vorausgehen und ihr so erst einen Maßstab geben. Doch ein solcher Orientierungsbegriff bleibt offen, solange nicht ausgewiesen ist, *wozu* diese Orientierung dienen soll.

Eine Aufsatzfassung lag 1931 druckfertig vor, konnte aber im *Korrespondenzblatt* der Akademie für die Wissenschaft des Judentums nicht mehr erscheinen. Ende 1931 verlor Strauss seine Stelle in Berlin, als die Akademie geschlossen wurde. Kurz zuvor hatte er zaghafte Überlegungen zum Eintritt in das deutsche Universitätssystem – in Form einer möglichen Habilitation bei Paul Tillich an der Universität Frankfurt am Main – mit Verweis auf seine Überzeugungen zur deutsch-jüdischen ‚Kulturpolitik‘ grundsätzlich verworfen: „[M]ein tiefster Widerstand gegen irgendwelche Bemühungen meinerseits, an einer deutschen Universität unterzukommen, ergab sich ja eben daraus, dass ich die ‚Überfremdung‘

10 Leo Strauss: Cohen und Maimuni (1931), a.a.O., S. 428.

der deutschen Universitäten als für keine der beiden Seiten tragbar halte: nicht für die Deutschen und nicht für die Juden; und ein Recht für die eigene Person zu arrogieren, weil man sich irgendwie für berechtigt hält, während man das Recht im allgemeinen anzweifelt, das ist unvertretbar.“¹¹ Das Fehlen der Habilitation erschwerte ihm später die Suche nach Fördermöglichkeiten im Exil.¹²

2. Emigration

Strauss ging schließlich im Oktober 1932 mit einem Rockefeller-Stipendium nach Paris, Anfang 1934 dann nach Großbritannien. Noch aus Paris findet sich in einem Brief an Karl Löwith die ausführlichste Äußerung zu Exil, Judentum und Nationalsozialismus:

Das ganze deutsch-jüdische intellektuelle Proletariat befindet sich hier. Es ist furchtbar – am liebsten liefе ich fort nach Deutschland. Aber hier liegt der Haken. Zwar kann ich nicht für irgend ein anderes Land „optieren“ – eine Heimat und, vor allem, eine Muttersprache wählt man sich nicht, ich jedenfalls werde nie anders als deutsch schreiben *können*, ob ich gleich in anderer Sprache werde schreiben *müssen* –; andererseits sehe ich keine annehmbare Möglichkeit, unter dem Hakenkreuz zu leben, d.h. unter einem Symbol, das mir nichts anderes sagt als: Du und Deinesgleichen, ihr seid φῦσαι [von Natur aus‘, d. Verf.] Untermenschen und darum rechtens Parias. Es gibt hier nur *eine* Lösung. Wir müssen uns immer wieder sagen: wir „Männer der Wissenschaft“ – so nannten sich unseresgleichen im arabischen Mittelalter – non habemus locum manentem, seq̄ quærimus [wir haben keinen Ort zu ruhen, aber wir suchen danach‘, d. Verf.] ...¹³

Der Brief verband Fragen hinsichtlich der moralischen Haltung zur politischen ‚Sache‘ mit solchen der Arbeitspraxis und gab schließlich einen Ausblick auf die eigenen Zukunftsaussichten als Exilant: „Ich fürchte also das Emigranten-Schicksal nicht – höchstens secundum carnem [dem Fleisch nach‘, d. Verf.]: den Hunger und dergleichen –. In einem Sinn ist unsereiner immer ‚Emigrant‘“¹⁴. Strauss hatte zudem seine eigene Erklärung, wie das „mesquine Unwesen“ des Nationalsozialismus überhaupt „mit Anstand“ zu kritisieren sei, nämlich allein „von den rechten Prinzipien aus“.¹⁵ Jacob Klein ermahnte Strauss unterdessen

11 Leo Strauss an Gerhard Krüger, 25.07.1931, in: Leo Strauss: Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, a.a.O., S. 391.

12 Vgl. Leo Strauss an Gershom Scholem, 02.08.1934, in: Ebd., S. 713.

13 Leo Strauss an Karl Löwith, 19.05.1933, in: Ebd., S. 624f.

14 Ebd., S. 625.

15 Ebd.

aus Berlin, in Pariser Emigrantenkreisen „den Mund“¹⁶ zu halten, da seine politische Position bereits Anlass zu Geschwätz gegeben hätte.

In Großbritannien setzte Strauss seine Studien zu Thomas Hobbes fort (*The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, 1936). Zugleich stellte er seine Studien zum islamischen und jüdischen Mittelalter zusammen, ergänzt um eine programmatische Einleitung, die die moderne Situation als einen ungleichen Kampf zwischen ‚Orthodoxie‘ und ‚Aufklärung‘ darstellte und aus der Unlösbarkeit dieser Frontstellung eine Rückkehr zum mittelalterlichen jüdischen Rationalismus begründete. Das Buch *Philosophie und Gesetz* erschien 1935 im Berliner Schocken-Verlag, als eine nennenswerte deutsch-jüdische Leserschaft kaum noch existierte. Das Interesse der Philosophen hat das schwierige Buch kaum je wecken können.

Zuerst für kurze Zeit 1937, dann 1938 dauerhaft siedelte Strauss nach New York über. Zunächst war er mit dem Historiker Salo Baron an der Columbia University, dann mit der New School for Social Research affiliert und unterrichtete zeitweise an mehreren Universitäten gleichzeitig. Die frühe Zeit in den Vereinigten Staaten war geprägt durch große finanzielle Not und äußerste Produktivität. So schrieb Strauss im Oktober 1938 an Jacob Klein: „Kurz, I am perfectly happy in spite of the great financial troubles.“¹⁷ Vorausgegangen waren Monate der radikalen intellektuellen Neuorientierung, wie Strauss sie zu verschiedenen Zeiten seines Schaffens vornahm. Diesmal hatte Strauss eine Tradition des exoterischen Schreibens (wieder-)entdeckt, die ihm eine ganz neue Perspektive auf das Verhältnis von Philosophie und Politik ermöglichte.

3. Exoterisches Schreiben

Entstanden war diese neue Auffassung aus dem Versuch einer radikalen Neuinterpretation von Maimonides, deren Notwendigkeit sich für Strauss aus den Aporien von *Philosophie und Gesetz* ergeben hatte, wie er im Juli 1938 an Klein schrieb:

[D]er Moreh [dt. *Führer der Verwirrten*, d. Verf.] ist das unerhörteste Buch, das ich wenigstens kenne. Das, was N[ietzsche] bei dem Zarathustra vorgeschwebt hat, die Parodie der Bibel nämlich, ist M[aimonides] in einem viel grossartigeren Maßstab geglückt. [...] Der Führer der Verwirrten, oder die Weisung der Verwirrten ist eine Wiederholung der Torah (= Weisung) für die Verwirrten, d.h. für die Philosophen – d. h. eine Imitation der Torah mit

16 Jacob Klein an Leo Strauss, 06.07.1933, in: Ebd., S. 466.

17 Leo Strauss an Jacob Klein, 20.10.1938, in: Ebd., S. 557.

„kleinen“ „Zusätzen“, die nur der Kenner bemerkt, und die eine radikale Kritik der Torah implizieren.¹⁸

Schnell erweiterte Strauss die Perspektive auf die Griechen, insbesondere auf Xenophon, Thukydides und immer wieder Platons *Nomoi*, ferner auch die *Politeia* und den *Siebten Brief*. Bald war er überzeugt, dass die Geschichte des griechischen Denkens neu geschrieben werden müsse. In seiner später publizierten Fassung lautet der Gedanke:

Persecution, then, gives rise to a peculiar technique of writing, and therewith to a peculiar type of literature, in which the truth about all crucial things is presented exclusively between the lines. That literature is addressed, not to all readers, but to trustworthy and intelligent readers only. It has all the advantages of private communication without having its greatest disadvantage – that it reaches only the writer’s acquaintances. It has all the advantages of public communication without having its greatest disadvantage – capital punishment for the author.¹⁹

Unklar bleibt für viele Kommentatoren zunächst, weshalb Strauss diese Auffassung ausgerechnet in einer Zeit entwickelte, als er in einer Demokratie lebte, die wenig Interesse an der Verfolgung von Philosophen zeigte. Doch Strauss hatte keinen Kommentar zu seiner Zeit schreiben wollen. Er war überzeugt, dass Philosophen eine eigene soziale Gruppe darstellen, die unabhängig von der jeweiligen Regierungsform einer steten Gefahr durch die nichtphilosophische Mehrheit ausgesetzt war. Ebenso glaubte er, dass die in Platons *Siebttem Brief* getroffene Unterscheidung zwischen solchen Menschen, die ein genuines Interesse an der Philosophie haben, und solchen, die nur oberflächlich die Sprache der Philosophie sprechen, um ihre außerphilosophischen Vorteile zu suchen, die soziale und politische Situation der Philosophie überhaupt kennzeichnet – und dass das exoterische Schreiben die Ersteren vor Letzteren zu beschützen hatte. Die Unterscheidung war infolge der Aufklärung politisch in Misskredit geraten. Doch bei Strauss ist sie prinzipiell offen angelegt. Im Kern handelt es sich um den Gegensatz von genauen Lesern, die es lieben zu denken, und faulen Lesern von philosophischer Bildung, die beim bloßen Meinen verbleiben. Damit war die politische Frage des exoterischen Schreibens zugleich von der sozialen Hierarchie entkoppelt; denn die Fähigkeit zu aufmerksamem Lesen und das unablässige Streben, Meinungen durch Wissen zu ersetzen, war mit keiner vorgegebenen sozialen Unterscheidung verknüpft.

18 Leo Strauss an Jacob Klein, 23.07.1938, in: Ebd., S. 553.

19 Leo Strauss: *Persecution and the Art of Writing*, Chicago/London 1988, S. 25.

Einer späteren Auskunft zufolge wollte Strauss die Faulheit der modernen Leser angreifen, „with which they claim to know what the great thinkers thought, to admit that the thought of the past is much more enigmatic than it is generally held to be“²⁰. Um diesem Rätselcharakter der großen Werke gerecht zu werden, war ein exaktes Lesen erforderlich, das neben den expliziten Aussagen eines Textes auch dessen Handlung, seine literarischen Eigenschaften sowie unzählige formale Elemente in Betracht nahm und damit jede Interpretation zu einer Art Detektivgeschichte werden ließ. Ergebnisse dieser Arbeit waren etwa eine radikale Neuinterpretation der Lehre von Maimonides (*The Literary Character of the Guide for the Perplexed*, 1941), eine minutiöse Studie zu Xenophons *Hieron* (*On Tyranny*, 1948) oder eine neue Spinoza-Interpretation (*How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*, 1948).

4. *Natural Right and History* und die ‚counter-history‘ der intellektuellen Migration

Strauss kehrte – bis auf einen kurzen Besuch – nie nach Deutschland zurück. Nachdem er 1944 an der New School for Social Research zum Full Professor ernannt worden war, wechselte er schließlich 1949 an die University of Chicago. Kurzzeitige Überlegungen, nach seiner Emeritierung in Chicago an die Universität Hamburg zu wechseln, zerschlugen sich schnell. Strauss hatte spätestens mit *Natural Right and History* (1953), mit dem er einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich wurde, ein eminent ‚amerikanisches‘ Buch verfasst. Es ist auch das Buch, das Hannah Arendt in ihrem Brief an Jaspers erwähnte, als sie trotz ihrer persönlichen Antipathie gegenüber Strauss zugestand, dass er „sehr geachtet“²¹ sei.

Strauss begann mit einem Kontrast zwischen der naturrechtlichen Begründung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung (‚certain inalienable rights‘) und dem zeitgenössischen Kulturrelativismus, wie er durch Ruth Benedicts *Patterns of Culture* (1936) in die breite Öffentlichkeit gebracht worden war. Dabei kam Strauss auch auf den Einfluss des deutschen Denkens zu sprechen. Er folgte Ernst Troeltsch darin, dass die Verabschiedung des Naturrechts in Deutschland

20 Leo Strauss: On a Forgotten Kind of Writing, in: Ders.: What is Political Philosophy? and Other Studies, Chicago/London 1988, S. 221–232, hier: S. 232; vgl. dazu auch ders: Exoteric Teaching, in: Ders.: The Rebirth of Classical Political Rationalism, hrsg. v. Thomas Pangle, Chicago/London 1989, S. 63–71, hier: S. 68.

21 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 24.07.1954, in: Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, a.a.O., S. 281.

zum Relativismus geführt hatte,²² und zweifellos gelte dasselbe nun für das westliche Denken insgesamt. Das Missfallen an dem deutschen Einfluss fand seinen schärfsten Ausdruck an einer Stelle der Einleitung, die auf die militärische und politische Niederlage Deutschlands rekurrierte: „Es wäre nicht das erste Mal, daß eine im Feld besiegte und gleichsam in ihrer politischen Existenz vernichtete Nation ihre Bezwingen der vornehmsten Frucht ihres Sieges beraubt hätte, indem sie ihnen das Joch ihres eigenen Denkens auflegte.“²³

Dieser Gedankengang wurde in Allan Blooms *The Closing of the American Mind* (1987) kodifiziert und simplifiziert. Bloom zufolge waren es die deutschen Exilanten, die das Abgleiten des amerikanischen Denkens in den Relativismus bewirkt hatten, indem sie die deutsche Philosophie in den USA popularisiert hatten: „Words such as ‚charisma,‘ ‚life-style,‘ ‚commitment,‘ ‚identity‘ and many others, all of which can easily be traced to Nietzsche [!], are now practically American slang, although they, and the things to which they refer, would have been incomprehensible to our fathers, not to speak of our Founding Fathers.“ Und weiter: „The self-understanding of hippies, yuppies, yuppies, panthers, prelates and presidents has unconsciously been formed by German thought of a half-century earlier; [...] the new American life-style has become a Disneyland version of the Weimar Republic for the whole family.“²⁴

Bloom entwickelte aus den Ideen von Strauss eine ‚counter-history‘ der intellektuellen Migration, die das weitgehend positive Bild der Forschung zur intellektuellen Migration in die USA (das glückliche Ineinander von deutschem Einfluss und amerikanischer Erfahrung) herausfordert. Doch Bloom sprach von dem Standpunkt einer konservativen Kulturkritik, für die es bei Strauss kein Äquivalent gibt.

Strauss hat nie die deutsche Tradition derart einseitig kritisiert. Zudem schrieb er nicht über den Einfluss der deutsch-jüdischen Emigranten, zu denen er selbst zählte. Sein Interesse galt ausschließlich der vorherigen Ideenmigration – jenen Prozessen, in denen die Lehren von Oswald Spengler und Max Weber mit dem Pragmatismus John Deweys fusioniert und zu einer eigentümlichen Mischung aus Historismus und Positivismus umgebaut wurden. Die emblematische Theorietradition, in der alle diese Einflüsse zusammenkamen, war für Strauss die Cultural Anthropology (Ethnologie) mit ihrem Leitsatz, dass Normen und Werte relativ zu einer Kultur oder Zivilisation sind. Strauss fasste

22 Siehe Ernst Troeltsch: Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik, in: Weltwirtschaftliches Archiv 18 (1922), S. 485–501.

23 Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, a.a.O., S. 2.

24 Allan Bloom: *The Closing of the American Mind*, New York 1987, S. 146f.

diese Lehre mit ihrem impliziten Angriff auf das Naturrecht wie folgt zusammen:

Das Naturrecht nimmt für sich in Anspruch, ein Recht zu sein, das von der menschlichen Vernunft erkennbar und daher allgemein anerkannt ist; aber die Geschichte (einschließlich der Ethnologie) lehrt uns, daß es kein solches Recht gibt; statt der angenommenen Gleichförmigkeit finden wir eine unbestimmte Vielfalt von Vorstellungen über Recht und Gerechtigkeit, oder mit anderen Worten: es kann kein Naturrecht geben, wenn es nicht unveränderliche Prinzipien der Gerechtigkeit gibt. Die Geschichte zeigt uns aber, daß alle solche Prinzipien veränderlich sind.²⁵

Strauss kommentierte: „Man kann die Bedeutung des Kampfes gegen das Naturrecht im Namen der Geschichte nicht verstehen, wenn man sich nicht vorher über die völlige Belanglosigkeit dieses Arguments klargeworden ist.“²⁶

5. ‚Klassisches‘ Naturrecht

Strauss zog daraus die Konsequenz, dass in erster Linie die klassische Idee des Naturrechts – insbesondere die Idee der Natur *vor* den eigentlichen Naturrechtslehren – wieder verstanden werden müsste. Das Kernstück von *Natural Right and History* ist dementsprechend ein abgründiges Kapitel über klassisches Naturrecht. Insbesondere die letzten sechs Abschnitte des Kapitels bilden einen theoretischen Mikrokosmos, in dem zentrale politische und philosophische Voraussetzungen jener Suche nach einem ‚Maßstab‘ expliziert sind. Dabei widerspricht es der verbreiteten Annahme, dass Strauss das Naturrecht *wiederbegründen* wollte. Er versah das Buch an verschiedenen Stellen mit eindeutigen Warnungen vor einer solchen Wiederbegründung. So heißt es in der Einleitung:

Daß wir des Naturrechts ernstlich bedürfen, beweist sicher nicht, daß dieses Bedürfnis befriedigt werden kann. Ein Wunsch ist noch keine Tatsache. Selbst wenn man aufzeigt, daß eine bestimmte Überzeugung zum guten Leben unentbehrlich ist, so beweist man damit lediglich, daß die betreffende Überzeugung ein heilsamer Mythos ist; man beweist nicht, daß sie wahr ist. Nützlichkeit und Wahrheit sind zwei gänzlich verschiedene Dinge. Die Tatsache, daß uns die Vernunft zwingt, über das Ideal unserer Gesellschaft hinauszugehen, ist noch keine Garantie dafür, daß wir bei diesem Schritt nicht ins

25 Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, a.a.O., S. 10.

26 Ebd.

Leere oder auf eine Vielfalt von unvereinbaren und in gleicher Weise zu rechtfertigenden „Naturrechtsprinzipien“ stoßen.²⁷

Statt einer naiven Neubegründung explizierte er mithilfe einer Typologie der antiken Naturrechtslehren (platonisch, aristotelisch, stoisch) die Paradoxien jener Suche nach einem ‚Maßstab‘, die sich aus der Differenz zwischen Naturrecht und positivem Recht – zwischen Philosophie und Politik – ergeben. Anschließend an Platon wird gezeigt, weshalb die Prinzipien der Gerechtigkeit abgeschwächt werden müssen, um mit der Zivilgesellschaft vereinbar zu sein: das zivile Leben erfordert einen Kompromiss zwischen dem Naturrecht, das durch den menschlichen Verstand erkannt wird, und dem Recht, das sich auf Meinungen gründet. Das konventionelle Recht muss das Naturrecht abschwächen, denn dieses wäre „Dynamit“ für die Gesellschaft. Das von Natur aus Gute muss in das politisch Gute umgesetzt werden.²⁸

Der Abschnitt zu Ciceros *De Republica* demonstriert, wie die vordergründig vertretene stoische Naturrechtslehre, die von einer natürlichen Harmonie zwischen Naturrecht und Gesellschaft ausgeht, durch die Handlung des Textes widerlegt wird. Strauss folgt hier dem Kontrast in der Handlung zwischen zwei Figuren, Laelius und Scipio: Die exoterische Naturrechtslehre der Stoa, in der sich das Naturrecht in Harmonie mit dem gesellschaftlich Angestammten befindet, wird von Laelius vertreten, einem antiphilosophischen, eher schlichten Charakter, dem Strauss die zweifelhafte Tugend zuschreibt, dass er „absolut auf der Erde zu Hause ist, und zwar in Rom“²⁹. Scipio dagegen bestreitet, dass die Gesetze Roms schlechthin gerecht sind, und erhält damit die ursprüngliche Spannung zwischen Naturrecht und Gesellschaft.

Für Aristoteles gibt es dagegen Strauss zufolge keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Naturrecht und den Anforderungen des politischen Lebens: „Er gibt uns zu verstehen, daß ein die politische Gesellschaft zwangsläufig transzendierendes Recht nicht das dem Menschen natürliche Recht sein kann, der ja von Natur aus ein politisches Lebewesen ist.“³⁰ Das Naturrecht ist demnach Teil des politischen Rechts. Ferner ist es veränderlich – anders als in der thomistischen Naturrechtslehre und in der Folge in der christlichen Tradition aufgefasst.

Dies war offensichtlich eine entscheidende Stelle für Strauss, der nun eine Vielzahl von historischen Bezügen losließ, um die Paradoxie eines Naturrechts,

27 Ebd., S. 6f.

28 Vgl. ebd., S. 157f.

29 Ebd., S. 160.

30 Ebd., S. 161.

das sich in der Geschichte entfaltet und dabei der Geschichte entgegentritt, zu entwickeln. Zunächst stellte er der thomistischen Aristoteles-Interpretation, nach der das Naturrecht prinzipiell unveränderlich ist, „eine andere mittelalterliche Auslegung der aristotelischen Lehre“ entgegen, die für die islamischen und jüdischen Aristoteliker kennzeichnend war und innerhalb der christlichen Welt durch Marsilius von Padua vertreten wurde: „[W]ie es Marsilius ausdrückt, Naturrecht ist nur quasi-natürlich; in Wirklichkeit beruht es auf menschlicher Institution oder Konvention. Es wird aber vom bloßen positiven Recht dadurch unterschieden, daß es auf allgegenwärtiger Konvention beruht.“³¹ Naturrecht bezeichnet demnach lediglich die allgemeinen Regeln oder Mindestanforderungen des gesellschaftlichen Lebens. Sie erscheinen notwendig und universell, sind aber konventionell, denn die Zivilgesellschaft ist mit unveränderlichen Regeln unvereinbar.

6. Ausnahmezustand und Normalzustand

Strauss kam hier offensichtlich auf seine Forschungen der 1930er Jahre zum mittelalterlichen islamischen und jüdischen Gesetzesbegriff zurück. Aber die philosophische und politische Pointe, die er mit diesem Gesetzesbegriff verknüpfte, war eine ganz andere. Während die Betonung in *Philosophie und Gesetz* auf der stillschweigenden Voraussetzung und dementsprechenden universellen Anerkennung des Gesetzes gelegen hatte, das sich trotz möglicherweise vorhandenen Bedenken der mittelalterlichen Philosophen in ihren systematischen Voraussetzungen niedergeschlagen hatte, ging es in *Natural Right and History* darum, dass das Naturrecht konventionell und darum veränderlich war. Und während *Philosophie und Gesetz* die unlösbare Verbindung von Theologie und Politik herausgestellt hatte, vertrat *Natural Right and History* eine strikte Trennung.³² Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden Büchern bestand darin, dass *Natural Right and History* das Problem des Naturrechts im Hinblick auf seine Verträglichkeit mit der Zivilgesellschaft fasste, während das Problem des Gesetzes mit Blick auf seinen Gegensatz zum Kulturbegriff formuliert war.³³ Darin drückte sich auch eine veränderte Sichtweise der Philosophie und ihrer Stellung zu Politik und Gesellschaft aus, in der sich die Erfahrung des Exils und der politischen Kultur in Amerika niederschlug. Strauss suchte den „dialekti-

31 Ebd., S. 163.

32 Vgl. ebd., S. 168ff.

33 Zu Letzterem siehe Philipp von Wussow: Leo Strauss and Julius Guttman. Some Remarks on the Understanding of *Philosophy and Law*, in: *Idealistic Studies* 44 (2015), Nr. 2/3, S. 297–312.

schen Strudel³⁴ des philosophischen Lebens zu vermeiden und untersuchte das Naturrecht hinsichtlich seines politischen Lebens in der Demokratie. Deshalb schlug er im Anschluss an Aristoteles ein situatives Naturrecht vor, das nicht in „irgendwelchen allgemeinen Sätzen“, sondern in „konkreten Entscheidungen“ besteht.³⁵ Zugleich brauchte er eine allgemeine Regel für diese konkreten Entscheidungen. Genauer, er brauchte eine Regel zu den beiden Arten von Situationen, in denen Entscheidungen getroffen werden: entweder in einer normalen Situation oder in einer extremen Situation. Doch wie sollte entschieden werden, ob die Situation normal oder extrem war?

Es ist offensichtlich, dass hier, inmitten einer Diskussion zum aristotelischen Naturrecht, plötzlich eine Kategorie von Carl Schmitt wieder auftaucht – die extreme Situation oder der Ausnahmezustand. Folgt man Strauss weiter, liegt die begriffliche Leerstelle im Übergang zwischen den beiden Arten von Situationen. So überschattet der Krieg den Frieden: Die Ausnahmesituation muss bereits in Friedenszeiten geplant und geübt werden. Strauss gab das Beispiel der Spionage – eine Suspension bestimmter Regeln des Naturrechts im Einklang mit dem Naturrecht. Wie er geltend machte, werden die normalerweise geltenden Regeln „in Übereinstimmung mit dem Naturrecht“ geändert: „Die Ausnahmen sind ebenso gerecht wie die Regeln selbst.“³⁶ Darüber hinaus kann es Strauss zufolge jedoch keine genauen Regeln zu jenen Ausnahmen geben; denn was eine Gesellschaft in Zeiten des Kriegs benötigt, hängt zum großen Teil davon ab, was der Feind tut. Es gibt keine vorab definierbaren Grenzen. Zu jeder Regel gibt es mögliche Ausnahmen. Aber es gibt keine Regel, nach der klar zu bestimmen wäre, welches der beiden Prinzipien Vorrang vor dem anderen hat. Es gibt keine genaue Definition der Ausnahmesituation im Gegensatz zur normalen Situation; denn ein „erfinderischer“ Feind könnte eine jede normale Situation in eine Ausnahmesituation verwandeln.³⁷

7. Die Figur des Philosophen

Vielleicht der überraschendste Aspekt dieser Reflexionen, die unverkennbar an Carl Schmitt anknüpfen, ist, dass Strauss sie als Erläuterung der aristotelischen Lehre verstanden wissen wollte. Dies ist nicht bloß ein rhetorischer Schachzug, wie eine kryptische Stelle – typischerweise in einer Fußnote – zeigt. Sie deutet

34 Leo Strauss: Naturrecht und Geschichte, a.a.O., S. 162.

35 Ebd.

36 Ebd., S. 166.

37 Vgl. ebd., S. 165f.

darauf hin, wie die Spannung zwischen der normalen und der Ausnahmesituation aufzulösen ist. Aristoteles zufolge, so Strauss, ist „ein Mensch, der nicht in der Lage ist, Mitglied der Zivilgesellschaft zu sein, nicht zwangsläufig ein fehlerhafter Mensch [...]. Im Gegenteil, er kann ein höherstehender Mensch sein“³⁸. Dieser Mensch, der außerhalb der Polis in der Polis lebt, ist der Philosoph, dessen gesellschaftliche Exterritorialität die Sphäre des Politischen begrenzt. Strauss führte damit wiederum ein platonisches Prinzip ein, nämlich die letztendliche Überlegenheit – oder zumindest die Exterritorialität – der Philosophie gegenüber der Politik. Hier schließt sich der Kreis der Argumentation: Die Prinzipien der Gerechtigkeit müssen abgeschwächt werden, um mit der Zivilgesellschaft verträglich zu sein, aber dabei wird zugleich die Überlegenheit der Gerechtigkeit gegenüber den Notwendigkeiten der Polis geltend gemacht. Wenn die Philosophie letztlich der Politik überlegen ist, wie Strauss geltend machte, dann begrenzt sie die vollständige Politisierung der menschlichen Dinge im Ausnahmezustand. Der Philosoph, der außerhalb der Polis in der Polis lebt, trägt mit seinem Philosophieren genau insoweit zum Wohlergehen der Polis bei, wie er die Polis überschreitet. Seine Unfähigkeit, vollständig der Zivilgesellschaft anzugehören, dient dazu, die Zivilgesellschaft zu bewahren. Er ist demnach „ein höherstehender Mensch“ in dem Sinne, dass er seine Mitbürger in Zeiten vollständiger Politisierung daran erinnert, Menschen zu sein.

Späte autobiographische Reflexionen – insbesondere das Vorwort zur amerikanischen Ausgabe des frühen Spinoza-Buchs (1965/1968) – gingen leicht über solche Veränderungen in der Begründung der Philosophie in ihrem Verhältnis zur Politik hinweg. Forscher haben aus diesen Reflexionen leicht den Eindruck gewonnen, dass Strauss lediglich die Erfahrungen aus der Zeit der Weimarer Republik auf das politische Leben in den Vereinigten Staaten projiziert habe.³⁹ Doch anders als in seinen frühen Schriften hatte Strauss nun einen moderaten Weg des politischen Denkens gefunden, den er schließlich nicht zufällig an Aristoteles *und* Platon erläuterte: „Beide mieden die Scylla des ‚Absolutismus‘ und die Charybdis des ‚Relativismus‘“⁴⁰, indem sie von der normalen Situation ausgingen und nur zögerlich davon abwichen, wenn die Sache der Menschheit bedroht war. Damit wird der Ausnahmezustand tatsächlich zur Ausnahme, wäh-

38 Ebd., S. 167, Fn. 33 (Übersetzung verändert).

39 Siehe etwa Eugene Sheppard: Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher, Waltham, Mass. 2006; Adi Armon: Just before the „Straussians“. The Development of Leo Strauss's Political Thought from the Weimar Republic to America, in: *New German Critique* 37 (2010), Nr. 3, S. 173–198; Stephan Steiner: *Weimar in Amerika. Leo Strauss' politische Philosophie*, Tübingen 2013.

40 Leo Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, a.a.O., S. 167.

rend in der Moderne die Ausnahme zur Norm geworden ist. Zugleich wird die Frage von normalem Zustand und Ausnahmezustand an die Frage, was gerecht sei, zurückgebunden. Die Regeln der Gerechtigkeit werden auf den Ausnahmezustand ausgedehnt, selbst wo sie im Ausnahmezustand verändert werden. Sie werden nicht einfach suspendiert durch den Ausnahmezustand: „Die Ausnahmen sind ebenso gerecht wie die Regeln selbst.“ Aber sie sind nur in dem Maße gerecht, wie sie „zu Recht geändert werden“.⁴¹

Die Figur des Philosophen, der den Geltungsbereich des Politischen einschränkt – dessen sokratisches Modell aus Platons *Apologie* unverkennbar ist –, begleitete Strauss durch Schriften zur griechischen Philosophie wie *The City and Man* (1964), *Socrates and Aristophanes* (1966) oder *The Argument and Action of Plato's Laws* (posthum 1975). Sie ist das paradoxe Gegenstück zu der Denkfigur, dass die philosophischen Prinzipien der Gerechtigkeit um ihrer Verträglichkeit mit den Anforderungen der Zivilgesellschaft willen abgemildert werden müssen. Vielleicht das größte Paradox der politischen Philosophie von Leo Strauss ist, dass sie zugleich für eine Entpolitisierung der Philosophie plädiert. Kein anderer politischer Philosoph des 20. Jahrhunderts hat in so großem Maß die Grenzen des Politischen zu bezeichnen gesucht.

Solche Denkbewegungen wurden durch das erzwungene Exil und den Neubeginn in den Vereinigten Staaten – mit der zugehörigen Erfahrung einer weitgehend funktionierenden liberalen Demokratie – noch verstärkt. Sie finden sich indes bereits in den Schriften der 1920er Jahre, als Strauss noch nicht die sokratische Figur des Philosophen, sondern die jüdische Situation als wichtigsten Referenzpunkt des Politischen vor Augen hatte. In diesem Sinne hatte Strauss zweifellos Recht, als er 1933 an Löwith schrieb, in bestimmter Hinsicht sei „unser-einer“ doch „immer ‚Emigrant‘“.⁴²

41 Ebd., S. 166.

42 Leo Strauss an Karl Löwith, 19.05.1933, in: Leo Strauss: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe, a.a.O., S. 624f.

MANFRED BAUSCHULTE

Arbeiten mit Behemoth
*Entstehung, Erfahrungshintergrund und Aktualität der
NS-Analysen von Franz L. Neumann*

Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism von Franz Leopold Neumann erschien zum ersten Mal 1942 in New York und wurde vom Autor zwei Jahre später nach Kriegseintritt der USA bereits erheblich erweitert publiziert.¹ Erst nach Jahrzehnten konnte das Buch übersetzt werden und in Deutschland erscheinen.² Wenige Jahre später lag es als Taschenbuch für eine breite Leserschaft vor.³ Die Ausgabe ist lange vergriffen. Bis vor kurzem war keine Schrift von Neumann mehr in einem deutschen Verlag verfügbar.⁴ Die Frage, warum Neumanns Exilschrift *Behemoth* von der wissenschaftlichen Diskussion heute ins Abseits gerückt und ignoriert wird, beantwortet sich durch die folgende Engführung ihrer Leitthematik.

Im Rahmen der Geschichtsschreibung der ‚Frankfurter Schule‘ ist dem Juristen und Sozialwissenschaftler Neumann Aufmerksamkeit geschenkt und Respekt gezollt worden.⁵ Meist wurde er als Randfigur der Kritischen Theorie behandelt, die im Schatten von Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse stand. In den Hochzeiten der Debatte um eine ‚materialistische‘ Rechts- und Sozialtheorie (der späten 1970er und -80er Jahre) wurden seine Aufsätze entdeckt, ediert, jedoch im Zuge der Postmoderne schnell wieder ad acta gelegt.⁶ In jüngster Zeit wird seine Tätigkeit für das Office of Strategic Services (OSS)

- 1 Siehe Franz L. Neumann: *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, New York/London 1942. Die zweite Auflage trug den Titel: *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*, Toronto/New York/London 1944.
- 2 Siehe Franz L. Neumann: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*, Frankfurt a.M. 1977. Die Übersetzung aus dem Amerikanischen wurde von Hedda Wagner und Gert Schäfer vorgenommen.
- 3 Siehe Franz L. Neumann: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*, hrsg. v. Gert Schäfer, Frankfurt a.M. 1984. Im Folgenden wird hiernach zitiert als: *Behemoth* [1984].
- 4 Siehe die kürzlich erschienene Neuauflage Franz L. Neumann: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933–1944*, hrsg. v. Alfons Söllner u. Michael Wildt, Hamburg 2018.
- 5 Vgl. Martin Jay: *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Frankfurt a.M. 1976, S. 175–181 u. 196–200.
- 6 Vgl. Rainer Erd (Hrsg.): *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, Frankfurt a.M. 1985, ferner ders.: *Geschichte und Herrschaft*, Frankfurt a.M. 1979.

in Washington, in dem er neben Arkadij Gurland, Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer, John Herz und anderen emigrierten Intellektuellen tätig war, aufgearbeitet.⁷

Es war Raul Hilberg vorbehalten, an die „bleibende Bedeutung des *Behemoth*“⁸ zu erinnern. Der Verfasser des bereits klassischen Werks *The Destruction of the European Jews* (1961) besuchte wie Peter Gay und Fritz Stern seit Ende der 1940er Jahre die Seminare und Vorlesungen von Neumann an der Columbia University und wurde durch ihn zu seiner viele Jahrzehnte währenden Forschungstätigkeit angeregt. Im Rückblick bündelt Hilberg vier zentrale Fragestellungen seines Lehrers:

[E]rstens die Idee des Nicht-Staates; zweitens seine Einsicht in die Unbestimmtheit nationalsozialistischen Denkens, die Unbestimmtheit von Theorie, Philosophie und Ideologie in Nazi-Deutschland; drittens der Zusammenbruch des Rechts, also Neumanns These der Nicht-Existenz eines Rechtssystems im Nationalsozialismus; und schließlich, nicht so explizit, doch nicht minder wichtig, das Verschwinden auch noch der grundlegendsten Rationalität.⁹

Der folgende Aufsatz schließt eine Klammer um die Problemstellungen von Neumann. Aus gebotenem Anlass – der Frage nach den historischen Erfahrungen des Exils und ihrer wissenschaftlichen Transformation – fokussiere ich das erste und das letzte Problem: ich schließe von der Idee des Nicht-Staates auf das Verschwinden der Rationalität im politischen und sozialen Handeln. Beide Probleme werden schrittweise zusammengeführt. So rückt die Figur des Behemoth ins Zentrum, wie sie emblematisch im Titel der Strukturanalyse des NS-Staates auftaucht. Der erste Teil geht auf die hebräische Bibel zurück und sucht den Realismus zu explizieren, den das Buch *Hiob* mit der mythologischen Gestalt verbindet. Im zweiten Schritt wird an das Spätwerk des Begründers der modernen politischen Philosophie, an *Behemoth oder Das Lange Parlament* von Thomas Hobbes, angeknüpft. Beide Schritte sollen jene „Bemerkung zum Namen Behemoth“ entschlüsseln, die Neumann seinem Exilbuch im Jahr 1942 voranstellte:

Hobbes war es, der beiden, Leviathan und Behemoth, zur Popularität verhalf. Sein *Leviathan* ist die Analyse eines Staates, das heißt eines politischen

7 Siehe: Franz Neumann/Herbert Marcuse/Otto Kirchheimer: Im Kampf gegen Nazideutschland. Berichte für den amerikanischen Geheimdienst 1943–1949, hrsg. v. Raffaele Laudani, Frankfurt a.M. 2016.

8 Raul Hilberg: Die bleibende Bedeutung des *Behemoth*, in: Matthias Iser/David Strecker (Hrsg.): Kritische Theorie der Politik. Franz L. Neumann – eine Bilanz, Baden-Baden 2002, S. 75–82.

9 Ebd., S. 75f.

Zwangssystem, in dem Reste der Herrschaft des Gesetzes und von individuellen Rechten noch bewahrt sind. Sein *Behemoth oder das lange Parlament*, in dem er den englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts behandelt, schildert dagegen einen Unstaat, ein Chaos, einen Zustand der Gesetzlosigkeit, des Aufruhrs und der Anarchie.¹⁰

Die anschließende und entscheidende Passage lautet:

Da wir glauben, daß der Nationalsozialismus ein Unstaat ist oder sich dazu entwickelt, ein Chaos, eine Herrschaft der Gesetzlosigkeit und Anarchie, welche die Rechte wie die Würde des Menschen „verschlungen“ hat und dabei ist, die Welt durch die Obergewalt über riesige Landmassen in ein Chaos zu verwandeln, scheint uns dies der richtige Name für das nationalsozialistische System: DER BEHEMOTH¹¹

Die abschließende Untersuchung widmet sich im Kern der historischen Erfahrung, die den Juristen und Politologen Neumann im amerikanischen Exil bestimmte. Einerseits registriert und beschreibt der geschulte Beobachter die partei- und rechtspolitischen, industriellen und militärischen Entwicklungen in Deutschland bis ins Detail, andererseits konstatiert er, dass die Chaos-Herrschaft des NS „das Verschwinden auch noch der grundlegendsten Rationalität“ nach sich zöge. Welcher Zusammenhang besteht zwischen den präzisen NS-Analysen und der bloßen Annahme, dass Irrationalität das Handeln der Menschen erfasst habe? Es soll gezeigt werden, wie das Exilwerk von Neumann eine Verbindung aus analytischem und existentielltem Realismus bildet. So will dieser Aufsatz die späte Einsicht von Theodor W. Adorno illustrieren, die da lautet: „Die Idee des Behemoth [...] ist originell im höchsten Maß“.¹²

1. Behemoth im Buch *Hiob*

Die Gestalt des Behemoth betritt die Bühne der Menschheitsgeschichte in der hebräischen Bibel zum ersten und einzigen Mal im Kapitel 40 (15–24) des Buchs *Hiob*. Bei seinem Gegenspieler oder seiner Gegenfigur Leviathan ist das anders. Er tritt mehrere Male in Erscheinung: im Buch *Hiob* (40,25–41,26), in den Psalmen (74,14 und 104,26), beim Propheten Jesaja (27,1) und verschiedentlich in apokalyptischen Texten (z.B. IV Esra 6,47). Der Leviathan erweist sich in seinen

¹⁰ Franz L. Neumann: *Behemoth* [1984], a.a.O., S. 16.

¹¹ Ebd.

¹² Theodor W. Adorno: Franz Neumann zum Gedächtnis, in: Ders.: *Vermischte Schriften II* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.2), hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1986, S. 700–702, hier: S. 702.

biblischen Varianten als Meeresungeheuer, das als Gegenüber und Spielpartner Gottes fungiert. Das hebräische Wort ‚Behemoth‘ trägt dagegen die Bedeutung eines Riesentiers oder Monstrums. Als ein solches Ungeheuer findet Behemoth Eingang in jene Reden, in denen Jahwe, oder (in der von mir bevorzugten Übersetzung von Leopold Zunz) ‚der Ewige‘, auf den enttäuschten, gekränkten und zornigen Hiob antwortet:

Da rief der Ewige Ijob zu aus einem Wetter, und sprach: Gürtel doch, wie ein Mann, deine Lenden, und ich will dich fragen, und du belehre mich: Immer noch brichst du meinen Rechtsspruch? Zeihest mich des Unrechts, auf daß du gerecht seiest? Wenn du doch einen Arm hättest wie Gott, und mit einer Stimme, wie er, donnertest! [...] Siehe da den Behemot, den ich geschaffen um dich; Gras frisst er, wie das Rind. Siehe doch seine Stärke in seinen Lenden, und seine Mannkraft in den Sehnen seines Leibes. Er streckt sein Glied wie eine Zeder, die Nerven seiner Scham sind dicht geflochten. Seine Gebeine sind Barren Erz, seine Knochen wie Eisenstäbe. Er ist der Erstling der Werke Gottes; wer ihn opfern will, mag sein Messer herbringen! Obwohl die Berge Futter ihm tragen, und alle Thiere des Feldes dort spielen. Unter Lotosstauden liegt er, geschirmt vom Rohr im Sumpfe. [...] Fluthet reißend ein Strom, er enteilt nicht; er ist ruhig, strömt ihm auch ein Jarden an das Maul. Mit seinen Augen würde er den wegraffen, der ihm wollte mit Schlingen die Nase durchbohren.¹³

In den Gottesreden des Buchs *Hiob* spricht Jahwe aus dem Wetter und den Wolken. Als Naturgewaltiger bringt er jene Tiere ins Spiel, die der Mensch weder jagen noch verzehren kann. Hiob, der mit Jahwe im Streit liegt, hat ihm im Zorn vorgeworfen, dass er für sein Leid verantwortlich ist und ihm nicht hilft, weil er bloß als eine chaotische Macht in einer Welt von vielen chaotischen Mächten herrscht. Das provoziert Jahwe zu einer so umfassenden wie vieldeutigen Antwort. Er bestätigt die Existenz chaotischer Elemente in der Welt, die eine Gefahr für die Menschen bedeuten, weil sie mächtiger sind als diese. Auch für Jahwe sind sie bedrohlich, aber er ist in der Lage, die wilden Tiere im Zaum zu halten. Die für Menschen nicht beherrschbaren Chaosmächte heißen Leviathan und Behemoth.

Ägyptologen und Altorientalisten, denen Quellentexte und Reliefdarstellungen vorlagen, konnten die Tiergestalt des Behemoth anhand ihres realen Auftretens dechiffrieren. In altägyptischen Zeugnissen wird von der Jagd auf das rote Nilpferd berichtet. Es handelt sich um einen Ritus, worin der Pharao als irdischer Stellvertreter des ägyptischen Gottes Horus mit gewaltigem Gefolge in

13 Die vier und zwanzig Bücher der Heiligen Schrift. Nach dem masoretischen Texte, Berlin 1873, S. 683.

Unterägypten alljährlich Jagd auf die riesigen männlichen Tiere der Spezies macht. Nur einem göttlichen Herrscher war es gestattet, periodisch das mächtige Tier zu erlegen und zu töten. Im biblischen Kontext rückt Jahwe an die Stelle des ägyptischen Gott-Herrschers.¹⁴ Es ist der Deutung des Behemoth allerdings wenig gedient, wenn er biologisch als ‚Hippopotamus amphibius‘ und religionsgeschichtlich als Jagd- und Ritualopfer identifizieren werden kann.¹⁵ Die symbolische Funktion des Leviathan, der von den Altorientalist*innen mit dem Krokodil und in der literarischen Tradition mit dem Wal gleichgesetzt wird, wollen wir im weiteren außer Acht lassen, und zur mythologischen und theologischen Problematik des Buchs *Hiob* zurückkehren.

Die Konstellation in der Hebräischen Bibel evoziert, dass Hiob mit Jahwe im Streit liegt. In diesem Konflikt werden wir nach und nach mit einer Welt konfrontiert, die weder als sinnlos noch als heil und erlöst gelten kann. In ihr herrscht schlicht eine unübersichtliche Ordnung, worin viele verschiedene Chaosmächte am Werk sind und heftig miteinander konkurrieren. Gestalten wie Behemoth und Leviathan müssen als unbezwungen und wild gelten und können nicht einfach zivilisiert werden. Behemoth wird Hiob in den Gottesreden als ein Exempel vor Augen geführt, das eine Bedrohung für die Menschen darstellt. Jahwe vermag ihn partiell zu bezwingen, daher ist er sich seiner Macht gewiss und rühmt sich mit ihr. Menschen und Jahwe haben ihr je eigenes Verhältnis zu Kräften des Chaos. Es richtet sich nach ihrem Vermögen, sie zu fürchten oder zu beherrschen. Hiob lernt, dass sein individuelles Schicksal der Widersprüchlichkeit der herrschenden Mächte ausgesetzt ist. In seinen Fragen und Zweifeln spiegelt sich die Zerrissenheit der umgebenden Welt. Das Buch *Hiob* erscheint als Lehrstück der Infragestellung des Menschen durch die Kräfte von Chaos und Dämonie, worin die widerstreitenden Parteien und einzelnen Protagonisten beim Wort genommen werden wollen.¹⁶ So sind zum Beispiel Giordano Bruno, Francis Bacon oder Johann Amos Comenius in einen Wettstreit der Interpretation von mythologischen Konflikten in der griechischen Antike und theologischen Konstellationen in der Hebräischen Bibel eingetreten. Natürlich nicht zu vergessen: Thomas Hobbes.

14 Vgl. Othmar Keel: Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst, Göttingen 1978, S. 86–125.

15 Die Hiob-Geschichte wird in politischen Krisen oft verhandelt, neu gelesen und gedeutet. Exemplarisch sei nur an zwei Lesarten erinnert, denen ich im Laufe von 50 Jahren begegnet bin: *Atheismus im Christentum* (1968) von Ernst Bloch und *Der Schrecken Gottes. Al Attar, Hiob und die metaphysische Revolte* (2005) von Navid Kermani. Vgl. neuerdings Christoph Türcke: Umsonst leiden. Der Schlüssel zu Hiob, Springe 2017.

16 Vgl. Jürgen Ebach: Leviathan und Behemoth. Eine biblische Erinnerung wider die Kolonisierung der Lebenswelt durch das Prinzip der Zweckrationalität, Paderborn/München/Zürich 1984.

2. *Behemoth oder Das lange Parlament* von Thomas Hobbes

Das Hauptwerk von Thomas Hobbes mit dem Titel *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Gemeinwesens* erscheint in London im Jahr 1651. Auf der Illustration des Deckblatts findet sich in der oberen Hälfte über dem Vorhang mit diesen Titelzeilen der Leviathan. Seine Symbolgestalt wird durch die gigantischen Umrisse einer Menschengestalt gebildet, die sich hinter den sanft gewellten Hügeln einer friedlichen Landschaft erhebt. In ihren Händen hält sie die Symbole der weltlichen und kirchlichen Macht: Schwert und Bischofsstab. Im Körperinnern des Riesen, dessen Unterleib hinter dem Berg verschwindet, sieht der Betrachter die Köpfe einer Menge von Menschen. Alle wenden sie sich dem Haupt des Leviathan zu, der eine Krone trägt und als Fürst erscheint. An der obersten Kante des Bildes über seinem Kopf steht diese Schlüsselzeile zu lesen: „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei. Job. 41.24.“¹⁷ – „Es gibt keine Gewalt auf Erden, die der seinen vergleichbar wäre. Hiob 41.24.“¹⁸

Die berühmte erste *Leviathan*-Ausgabe erschien, als der englische Bürgerkrieg, der seit rund zehn Jahren tobte, seinen Höhepunkt gerade überschritt. Hobbes war nach Frankreich ins Exil geflohen und publizierte bei der Rückkehr seine Schrift, die beim nächsten König, Karl II., sofort in Ungnade fiel. Sie erklärte offensichtlich die Macht des Souveräns als abhängig von seinen Untertanen, für deren Wohl er sich einzusetzen hätte. Ein Splitter aus John Aubreys Portrait von Hobbes charakterisiert die psychologische Eigenart des Philosophen:

Seine außerordentliche Furchtsamkeit bekennt Mr. Hobbes auf sehr geistvolle Weise und führt sie auf den Einfluß der Angst seiner Mutter vor dem spanischen Vordringen 1588 zurück, als sie mit ihm schwanger war: es ist ein wahres Wunder, daß weder die Furchtsamkeit seiner Natur von Kindheit an noch der Abfall seiner Lebenswärme in seinem letzten Greisenalter, begleitet von dem so heftigen paralytischen Zittern, die lebhaftige Hitze und Kraft seines Geistes abzukühlen vermochten, die ihm auf wunderbare Weise bis zuletzt erhalten blieben.¹⁹

Hobbes Lebensangst bildet das zentrale Indiz für den Naturzustand von Furchtsamkeit und Unsicherheit, den er in drastischen Bildern malt und von dem sich sein philosophisches Werk abhebt. Wir können diesen rohen Naturzustand für

17 Thomas Hobbes: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, hrsg. v. Iring Fetscher, Neuwied/Berlin 1966.

18 Vgl. zur Ikonographie Horst Bredekamp: *Der Behemoth*, Berlin 2016.

19 John Aubrey: *Thomas Hobbes. Ein Porträt aus John Aubreys Brief Lives*, Berlin 1984, S. 13.

das Äquivalent der vielen chaotischen Mächte halten, von denen im Buch *Hiob* die Rede ist. Hobbes will den Zustand, in dem ein Kampf aller gegen alle herrscht und der Mensch gezwungen wird wie ein Tier ohne Frieden zu leben, politisch überwinden. Ihre Furcht soll die Menschen zur Vernunft bringen, die sozialen Beziehungen regeln und stabile Bindungen herstellen, indem Schritt für Schritt Verträge zwischen ihnen geschlossen werden. Das Ziel ist ein Rechtszustand, eine Herrschaft oder Gewalt des Gesetzes, die den unsicheren Naturzustand ablöst. In Hobbes' politischer Philosophie figuriert der Leviathan als das Symbol einer souveränen Person, „bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Verträge eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, dass sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame Verteidigung einsetzt“.²⁰

Im Alterswerk *Behemoth*, an dem er von 1665 bis 1668 arbeitet, unterbreitet er ein letztes warnendes Exempel für seine Gesetzes- und Souveränitätstheorie. Er führt seinen Lesern die Schrecken des englischen Bürgerkriegs vor Augen, dessen Zeuge er war. Zu Beginn der vier Dialoge, die 1679/80 nur als Raubdrucke erscheinen können, wird die historische Situation umrissen.

Wenn es ebenso wie im Raum auch in der Zeit Höhe und Tiefe gäbe, so möchte ich wahrhaft glauben, dass der Höhepunkt der Zeit zwischen 1640 und 1660 liegt. Denn wer damals wie vom Berge der Versuchung aus die Welt betrachtete und die Handlungsweisen der Menschen besonders in England beobachtete, würde einen Überblick über alle Arten von Ungerechtigkeiten und Torheiten, die die Welt sich je leisten konnte, bekommen haben. Er würde gesehen haben, wie diese Ungerechtigkeiten und Torheiten von den Müttern Heuchelei und Dünkel geboren wurden, deren eine die doppelte Ungerechtigkeit, die andere die zwiefache Torheit verkörpert.²¹

Im englischen Bürgerkrieg standen sich zunächst die Interessen des Königshauses und des Parlaments gegenüber. Im weiteren Verlaufe mündete die Krise in einen Glaubenskrieg, in den alle kirchlichen Gruppen (Anglikaner und Katholiken, Presbyterianer wie Puritaner) involviert waren. Die Enthauptung des Königs Karls I. von 1649 unter Oliver Cromwell hatte eine puritanische Reaktion zur Folge, die erst zehn Jahre später zur Wiedereinsetzung der Monarchie und Festigung der Demokratie durch das Parlament führte. Hobbes' *Behemoth* zeigt,

20 Thomas Hobbes: *Leviathan*, a.a.O., S. 134.

21 Thomas Hobbes: *Behemoth oder Das Lange Parlament*, hrsg. v. Herfried Münkler, Frankfurt a.M. 1991, S. 12.

wie der Bürgerkrieg den sozialen Frieden zerstört und das Land in einen chaotischen Zustand stürzt. Er untersucht die politischen und religiösen Parteien, ihre partikularen ideologischen Intentionen und wie sie aufeinanderprallen. Er verfolgt, wie einzelne Gruppen auf Grund von Geld- und Glaubensinteressen nach Einfluss gieren und sich bekämpfen, bis sie in Rechtlosigkeit (zurück-)fallen.

Hobbes' politische Philosophie tritt in ein direktes Verhältnis zur historischen Wirklichkeit. *Behemoth* ist zweierlei: Analyse der partikularen Kräfte und ein Stück Geschichtsschreibung, das die Verfehlungen des Bürgerkriegs deutlich begreifbar werden lässt. Die Rechtsordnung löst sich in Anarchie auf, exemplarisch erkennbar daran, wie die auf Unsicherheit beruhende Unwissenheit weiter Teile der Bevölkerung durch die Verbreitung falscher Definitionen und Prinzipien von Seiten der geistlichen und politischen Parteien irregeführt und gelenkt wird. Nach dem anfänglichen Streit um Deutungen (ob z.B. die Monarchie eine Form der Tyrannei sei) setzt der Meinungsterror ein. Auf seiner Basis gewinnen die falschen Positionen Boden, schleichend findet die Zerstörung der gesetzlichen Herrschaft statt. Sobald jedoch eine Partei ihre Interessen durchsetzen konnte, sucht sie die alte Legitimation sofort wiederherzustellen.

Hobbes' *Behemoth* erteilt seinen Zeitgenossen nach dem Bürgerkrieg eine Lehre, zeigt, wie sie Meinungsführern in die Falle und falschen Parolen auf den Leim gegangen sind. Der Sturz und die Hinrichtung des rechtmäßigen Souveräns Karls I. bedeuteten die Zerstörung der politischen Vernunft. Hobbes' Dialoge sind Lehrstücke über den Bürgerkrieg, der die Gesellschaft ins Chaos stürzte, und zugleich eine Warntafel gegen rechtlose Anarchie. Die Schrift blieb vergessen, für Jahrhunderte im Schatten von *Leviathan*. Eine deutsche Übersetzung erschien erst im Rahmen einer Dissertation des Völkerkundlers Julius Lips 1927. Bis heute bildet *Behemoth* ein ‚missing link‘ in den Politik- und Sozialwissenschaften. Allerdings gibt es zwei Ausnahmen: Ferdinand Tönnies gab 1889 in London die englische Urfassung heraus. Franz Leopold Neumann stellt seine Analyse des NS-Staats in die Nachfolge von Hobbes' Darstellung des Bürgerkriegs.

3. Franz L. Neumanns *Behemoth*

Neumann verlässt Deutschland im Mai 1933, weil seine Verhaftung droht. Als Anwalt und Syndikus, der sich für die Interessen der SPD und Gewerkschaften einsetzte, steht er auf den Fahndungslisten der Nationalsozialisten. Er geht nach London, wo er versucht, sich eine neue Existenz aufzubauen.²² In dem anders

22 Vgl. Rainer Erd (Hrsg.): Reform und Resignation, a.a.O., S. 50–85.

ausgerichteten englischen Rechtssystem kann er als Anwalt für Arbeitsrecht aber nicht Fuß fassen, so nimmt er an der London School of Economics ein Studium der Sozialwissenschaften auf. Hier wirken prominente Vertreter des Fachs wie Harold Laski, Karl Mannheim und Bronislaw Malinowski. Mit der Schrift *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft* (1936) schließt er seine Studien ab. Die Schrift setzt mit einem Motto von Hobbes („All study is rational or nothing worth“) ein und ist eine noch immer hochaktuelle rechtsphilosophische Darstellung. Sie fragt, wie ausgehend vom Naturzustand in modernen Gesellschaften die Begründung von Demokratie und Souveränität im Sinne einer Gesetzesherrschaft möglich wird.

Im Kapitel vier des letzten Teils analysiert Neumann prospektiv die „Gesetzesherrschaft des Nationalsozialismus“. Er kommt zu dem Ergebnis, dass im NS-Staat keinerlei Schutzrechte mehr für das Individuum bestehen. Durch die Atomisierung der Gesellschaft, den Verlust der Mitbestimmung und die Gleichschaltung sozialer Gruppen wurde die Demokratie ausgehöhlt. „Es gibt heute in Deutschland kein Recht mehr. Was Recht genannt wird, ist ausschließlich eine Technik, um den politischen Willen des Führers in Verfassungswirklichkeit zu transformieren. Das Recht ist nichts weiter als ein *arcandum dominationis*.“²³

Neumanns Exil führt ihn in den folgenden Jahren von London weiter nach New York. Hier nimmt er als Sozialwissenschaftler in Diensten des Instituts für Sozialforschung und später ab 1941 als Analyst und Berater des amerikanischen Geheimdienstes OSS in Washington DC das politische System des NS in Deutschland ins Visier. Um die Brisanz seiner Strukturanalyse zu demonstrieren, konzentriere ich mich auf das „Behemoth“ betitelte, letzte Kapitel seiner umfangreichen Studie, die 1942 zum ersten Mal vorliegt. Hier schlägt er zu Beginn explizit den Bogen von Thomas Hobbes' Schrift über den Leviathan zu den Dialogen über den Behemoth:

Der Nationalsozialismus ist antidemokratisch, antiliberal, und er ist zutiefst antirational. Deshalb kann er sich nicht eine der vorausgegangenen politischen Ideen zu eigen machen. Nicht einmal Hobbes' politische Theorie ist dafür zu gebrauchen; der nationalsozialistische Staat ist nicht ein *Leviathan*. Doch Hobbes hat außer seinem *Leviathan* noch „*Behemoth* oder das Lange Parlament“ geschrieben – 1889 zum ersten Mal in der Urfassung von Ferdinand Tönnies in

23 Franz L. Neumann: *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1980, S. 355.

London herausgegeben. *Behemoth* schildert England zur Zeit des Langen Parlaments und soll einen Unstaat, einen Zustand vollkommener Gesetzlosigkeit, darstellen.²⁴

In der Folge diskutiert Neumann politische Positionen europäischer Theoretiker seit der frühen Neuzeit und solche wie sie sich nach der Französischen Revolution von 1789 den Vorstellungen von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Tod widmen. Er kommt zu dem Schluss, dass weder gegenrevolutionäre noch restaurative Doktrinen im Hitler-Staat rein zur Geltung kommen können. Es zeigt sich deutlich: „Die Ideologie des Nationalsozialismus enthält Elemente des Idealismus, Positivismus, Pragmatismus, Vitalismus, Universalismus, Institutionalismus, kurz jeder nur denkbaren philosophischen Richtung. Aber diese unterschiedlichen Elemente sind nicht in ein Ganzes integriert, sondern fungieren lediglich als Mittel, die Macht zu etablieren, zu vermehren und Propaganda zu betreiben“.²⁵ Neumanns Ausgangsposition lautet: der NS ist nicht in der Lage eine klare politische Position auszubilden, worin sich die Bedürfnisse und der Wille der Menschen artikulieren lassen.

Ohne rationale politische Ideen aber mittels irrationaler Begriffe wie Blut und Boden, Rasse und Volk erreicht die NS-Bewegung die Masse der Menschen und kann sie in rituellen Veranstaltungen vor ihren Karren spannen, d.h. sie atomisieren, manipulieren, kontrollieren und terrorisieren. Das Vermögen der Nationalsozialisten besteht darin, sich Techniken der Propaganda und Herrschaft anzueignen, die einzig dem Ziel der Unterdrückung dienen. So bildet der NS-Staat keinen einheitlichen Zwangsapparat heraus, sondern in ihm operieren Partei, Wehrmacht, Bürokratie und Industrie je nach ihren Interessen nebeneinander.

Was aber ist nun die Struktur des Nationalsozialismus, wenn es sich nicht um einen Staat handelt? Ich wage zu behaupten, daß wir es hier mit einer Gesellschaftsform zu tun haben, in der die herrschenden Gruppen die übrige Bevölkerung direkt kontrollieren – ohne die Vermittlung durch den wenigstens rationalen, bisher als Staat bekannten Zwangsapparat. Noch ist diese neue soziale Form nicht voll verwirklicht, aber die Tendenz ist vorhanden, und sie bestimmt das eigentliche Wesen des Regimes. [...] Eine gemeinsame Loyalität existiert nicht. Der Zement, der sie zusammenbindet, heißt Profit, Macht und vor allem Angst vor den unterdrückten Massen. Weil dies aber so ist, könnte es geschehen, daß eine Gruppe die andere oder alle anderen verschlingt.²⁶

24 Franz L. Neumann: *Behemoth* [1984], a.a.O., S. 531.

25 Ebd., S. 534.

26 Ebd., S. 543–544.

Neumanns Analysen greifen tiefer: Sie stellen heraus, wie die magische Wirkung der Propaganda sich am forcierten Arbeits- und Produktionsprozess reibt, dem die Masse der Bevölkerung unterworfen wird. Sie zeigen, wie das NS-System von Brüchen und Rissen durchzogen wird, die auf Dauer nicht zu kitten sind. Für immer ist die Kultur nicht durch Propaganda zu formen. Bloß der Krieg scheint einen Ausweg zu bieten, um den chaotischen Elementen für eine gewisse Zeit ein einheitliches Ziel zu geben. Was der Beamten- und Industriemassstab in den Friedenszeiten nicht zur Gänze leisten kann, das vermögen SS und Wehrmacht im Krieg an den Fronten, die sich durch ganz Europa ziehen und die Masse der Soldaten in eine Herrschafts- und Befehlsordnung einbinden. So rückt Neumann die psychologische Kriegsführung in den Fokus der Analyse und fordert zugleich eine utopische Haltung der Vernunft nach Ende des Kriegs ein: „Und was, wenn Deutschland besiegt wird? Ist es überhaupt zu besiegen? Ganz gewiss. Aber seine Niederlage muß nicht nur als militärische und ökonomische, sondern auch als psychologische Aktion geplant werden.“²⁷ Seine daran anschließende realistische Version sieht so aus: „Um die Aggression zu beseitigen, muß außer der Entmachtung von Partei, Wehrmacht und hoher Bürokratie die Macht der Monopolwirtschaft endgültig gebrochen werden und die ökonomische Struktur grundlegend verändert werden.“²⁸

Die innere anarchische Struktur lässt das NS-System als Unstaat und als Behemoth funktionieren. In einer Variante erklärt der Verfasser präzise, wie die einzelnen politischen Elemente voneinander abhängen und verzahnt sind:

Die Armee braucht die Partei, weil der Krieg total ist. Die Armee ist außerstande, die Gesellschaft „total“ zu organisieren; das ist Sache der Partei. Andererseits ist die Partei auf die Armee angewiesen, um den Krieg zu gewinnen und damit ihre eigene Macht festigen und sogar vergrößern zu können. Beide brauchen die monopolistische Industrie, die ihnen für die kontinuierliche Expansion bürgt. Und alle drei brauchen die Bürokratie, um die technische Rationalität zu erlangen, ohne die das System nicht funktionsfähig wäre.²⁹

Die Analysen von Franz Neumann im *Behemoth* und die seiner Freunde für den Geheimdienst OSS dienten für eine kurze Zeit, von August bis Dezember 1945, den Vorbereitungen der Nürnberger Prozesse. Für die amerikanische Militärgerichtsbarkeit bildeten sie verdeckt eine Grundlage, die Anklage gegen einzelne Vertreter von Wehrmacht, Wirtschaft, Partei und Bürokratie erheben zu kön-

27 Ebd., S. 549.

28 Ebd., S. 549f.

29 Ebd., S. 460.

nen.³⁰ Es blieb in der Folge seinem Schüler Raul Hilberg vorbehalten, das herrschaftsanalytische Instrumentarium zur Anwendung und Geltung zu bringen. Wenn der Behemoth sich für Neumann als eine vierköpfige Gestalt (aus Partei, Bürokratie, Industrie und Wehrmacht) darstellt, so gewinnt er bei Raul Hilberg die Konturen eines vielgestaltigen Monstrums der Vernichtung, das nicht bloß die Täter einschließt, sondern die Opfer und Zuschauer miterfasst.³¹

4. Die Aktualität von Neumanns *Behemoth*

Theodor W. Adorno benennt in seiner Würdigung des *Behemoth* den neuralgischen Punkt der Untersuchung:

Als erster vielleicht hat Neumann gewahrt, daß das Schlagwort Integration, seit Pareto eines der Zentralstücke faschistischer Ideologie, Deckbild seines Gegenteils ist, eines Zerfalls der Gesellschaft in die divergierenden Gruppen, die, äußerlich und abstrakt, von der Diktatur unter einen Hut gebracht werden, ohne daß sie im Leben der Gesellschaft sich spontan auszugleichen vermöchten, und die den verhimmelten Staat zu sprengen drohen.³²

Schon Hobbes demonstriert in seinem Spätwerk über den englischen Bürgerkrieg, wie die Kräfte der Desintegration den sozialen Zusammenhalt unterminieren und zerstören. Franz Neumann NS-Analysen legen offen, wie die ungeordneten Kräfte einer Gesellschaft zu Tage treten, partiell zusammenkommen, aber auf der Basis zerstörerischer Vielheit jede humane Ordnung zerstören. Das Wesen des Behemoth kulminiert mit den chaotischen Kräften, die er entfesselt.

Das hervorstechende Strukturmerkmal des NS-Systems als eines Zusammenhangs von Unstaat und Chaosmacht ist Plan- und Ziellosigkeit. Raul Hilberg zeichnet diesen Komplex anhand eines historischen und individuellen Beispiels so detailreich wie plastisch nach:

Wenn wir nun das Naziregime betrachten, dann treffen wir immer wieder auf das Phänomen, dass Maßnahmen eingeleitet wurden, ohne dass zuvor ein Ziel bestimmt worden oder auch nur in Umrissen vorhanden gewesen wäre. Das klassische Beispiel dafür ist der Überfall auf die Sowjetunion. Wie schon er-

30 Vgl. Joachim Perels: Entsorgung der NS-Herrschaft? Konfliktlinien im Umgang mit dem Hitler-Regime. Hannover 2004, darin: Die Konzeption der Nürnberger Prozesse. Neumanns Beitrag findet sich auf S. 93–105; ferner Franz Neumann/Herbert Marcuse/Otto Kirchheimer: Im Kampf gegen Nazideutschland, a.a.O.

31 Vgl. Raul Hilberg: Täter, Opfer, Zuschauer. Die Vernichtung der Juden 1933–1945, Frankfurt a.M. 1992. Siehe auch die aktuelle Debatte über die Übersetzung des Werks von Hilberg in Deutschland: Götz Aly: Die Angst vor der ganzen Wahrheit, in: Süddeutsche Zeitung (17.10.2017), S. 14.

32 Theodor W. Adorno: Franz Neumann zum Gedächtnis, a.a.O., S. 702.

wähnt, hatte Neumann die Arbeit an seiner Studie abgeschlossen, als der Einmarsch am 22. Juni 1941 begann. Aber betrachten wir einmal diese Situation. Alle Kriege müssen enden. Wenn man einen Staat von solchen Ausmaßen wie die Sowjetunion angreift – wo wird man aufhören? [...] Was sollte mit einer eroberten Sowjetunion geschehen? In den Akten findet sich nicht der geringste Hinweis darauf, was das Ziel war, als der Krieg begonnen wurde. Nichts! Der Gedanke, dass Planung dem Handeln nicht *voransieht*, ist fast unbegreiflich. Aber genauso wurde Geschichte gemacht. Am ersten Tag der Kampfhandlungen war der deutsche Botschafter von der Schulenburg immer noch in Moskau. Es wird berichtet, dass Molotov, der zu jener Zeit sowjetischer Außenminister war, auf die nachträgliche Kriegserklärung mit der Frage reagiert habe: „Warum habt Ihr das getan?“ Das ist zugleich die kindischste und die tiefeschürfendste Frage. Und Primo Levi berichtet von der Zeit, als er Häftling in Auschwitz war und die Leute immer Hunger und Durst litten, dass ihm einmal ein Eiszapfen auffiel. Als er danach griff, um wenigstens an das bisschen Wasser zu kommen, kam ein SS-Mann vorbei und schlug ihm den Eiszapfen aus der Hand. Primo Levi fragte: „Warum?“ Und der SS-Mann entgegnete: „Hier gibt es kein ‚Warum‘.“³³

In einem Interview mit dem Philologen Maurice Olender für die französische Tageszeitung *Le Monde* verweigerte der berühmte Konstanzer Literaturwissenschaftler Hans Robert Jauss, der in seiner Jugend der SS angehört und in ihr Karriere gemacht hatte, noch im hohen Alter Mitte der 1990er Jahre jede Erklärung für seine verbrecherischen Handlungen in der Vergangenheit. Stattdessen gab er auf die Frage, was ihn früher motiviert habe und worin heute seine Sicht der Welt bestehe, eine obskure Antwort: „Vielleicht gibt der Satz von Walter Benjamin Auskunft: ‚Dass es so weiter geht, das ist die Katastrophe‘. Anders gesagt, die Katastrophe ist kein apokalyptisches Ereignis, ein Bruch; sie resultiert aus dem, woran alle Welt partizipiert, wenn auch stillschweigend. Die Trägheit, die Tatsache, dass alle passiv in einer Bewegung mitmachen, ohne zu widerstehen, genau darin liegt die Katastrophe“.³⁴

Im Nachhinein wird die Nazi-Barbarei mit der metaphysischen Würde einer perennierenden Katastrophe ausgestattet. Am Ende erweist sich die Katastrophen-Logik eines Hans Robert Jauss als deckungsgleich mit der plan- und ziellosen Ausrichtung des NS-Systems. In dieser Hinsicht gibt es einige Beispiele von Theoretikern des Totalitarismus, die Tendenzen der Irrationalität und Selbstzerstörung zu überblenden, die von der NS-Herrschaft entfesselt wurden.

33 Raul Hilberg: Die bleibende Bedeutung des *Behemoth*, a.a.O., S. 81.

34 Maurice Olender: *La chasse aux évidences. Sur quelques formes de racisme entre mythe et histoire* 1978–2005, Paris 2005, S. 299.

Eines aber lässt sich klar konstatieren: Neumanns Versuche, die Politik der planlosen Vernichtung im Detail zu analysieren, führen an die Schwelle unserer Tage. Wieder driften Gemeinschaften und Gruppen weltweit auseinander und ringen Menschen um gesellschaftlichen wie rechtlichen Zusammenhalt.

In seinem letzten Aufsatz *Angst und Politik* (1954), den Franz L. Neumann kurz vor seinem tragischen Autounfall in der Schweiz verfasste, unterbreitet er den Vorschlag, deutlicher zwischen der Furcht als einer primären Antwort auf Bedrohung und Gefahr und der Angst als einer existenziellen Form von Einnengung und Lähmung zu unterscheiden.³⁵ In diesem Sinn und Zusammenhang ist mein ‚Arbeiten mit Behemoth‘ (im Anschluss an das Buch *Hioh*, Thomas Hobbes und Franz L. Neumann) als ein Vorschlag zu verstehen, den rohen Natur- und Triebzustand mit einem utopischen Rechtszustand von Demokratie zu verbinden. Herrscht im ersten Zustand die Furcht vor der Bedrohung von außen, die gebannt werden kann, wenn sich Menschen zusammenschließen, so lässt sich die lähmende Angst, die uns heute angesichts der Übermacht der Verhältnisse befällt, überwinden, wenn wir erkennen, wie es uns an Freiheit mangelt und wir uns für sie einsetzen müssen. Zu Grunde liegt ein Erfahrungsprozess, in dem es der menschlichen Gattung möglich wird, aus ihrer ersten triebhaften Natur (Veranlagung) und ihrer zweiten sozialen Natur (Verantwortung) zu lernen und Schlüsse zu ziehen. Die Realitäten des Behemoth, die hier genealogisch in einer Skizze ausgebreitet wurden, lassen uns so einfach nicht los. Es ist möglich, die chaotischen Kräfte der ersten und zweiten Natur zu bannen, sofern sie fortgesetzt erkannt und benannt werden, als das was sie sind: Formen der Zerstörung und Selbsterstörung.

35 Vgl. Franz L. Neumann: *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, hrsg. v. Alfons Söllner, Frankfurt a.M. 1978, S. 424–459.

„Good-bye to all that“?

*Ein österreichisches Schicksal: Wanderungen und Wandlungen
im rechtstheoretischen Exilwerk Hans Kelsens**

Wanderungen. Nicht nur ein zufälliger Habitus, den „adelige Geister“¹ von Aristoteles über Immanuel Kant bis zu Wisława Szymborska teilten. Unentbehrliche Komponenten der europäischen Denkweise sind wandernd geprägt worden.² Wanderungen – nicht zuletzt *Zwangswanderungen* – markieren auch das paradoxal wurzellose, österreichische Schicksal des „maître à penser“³ Hans Kelsen: Sechs Wirkungsstätten (Wien, Köln, Genf, Prag, Cambridge/Mass., Berkeley), drei Konfessionen (jüdisch, katholisch, lutherisch-protestantisch und wieder das Bekenntnis zum Judentum) und fünf Staatsangehörigkeiten (die österreichische, deutsche, preußische, tschechische und US-amerikanische).⁴ Es nimmt nicht Wunder, dass eine so bewegte Existenz mit den – von Kelsen 1947 selbst gewählten – Versen des Exildichters Heinrich Heine als Epitaph gekrönt worden ist: Kalifornien wird endlich zu „des Wandermüden letzte[r] Ruhestätte“⁵.

Die Konfrontation mit den ereignisvollen Um- und Abwegen des *peregrinus* Hans Kelsen drängt aus wissenschaftssoziologischer und wissenschaftstheoretischer Perspektive die Frage auf, ob mit den zahlreichen Wanderungen auch rechtstheoretische Wandlungen im methodologischen Programm und im begrifflichen Instrumentarium der Reinen Rechtslehre korrespondieren. Der vorlie-

* Die Anregung zu diesem Beitrag verdanke ich meinem Lehrer, Prof. Matthias Jestaedt. Bei Caroline Janssen, Helene Jaschinski, Sabine Klostermann, Philipp Pohle, Christoph Scheit und Ruth Weber bedanke ich mich für Anmerkungen zu dem Manuskript in seinen unterschiedlichen Phasen.

1 Siehe Thomas Mann: *Adel des Geistes. Sechzehn Versuche zum Problem der Humanität*, Stockholm 1945.

2 „Europe has been, is *walked*. This is capital [...]. Integral components of European thought and sensibility are, in the root sense of the word, *pedestrian*. Their cadence and sequence are those of the walker. In Greek philosophy and rhetoric, the peripatetics are, literally, those who travel on foot from *polis* to *polis*, whose teachings are itinerant.“ (George Steiner: *The Idea of Europe: An Essay*, London/New York 2004, S. 215ff.)

3 George Steiner: *The lessons of the masters*, Cambridge/London 2003, S. 92ff.

4 Zur ‚Wurzellosigkeit‘ Kelsens siehe Matthias Jestaedt: „Des Wandermüden letzte Ruhestätte“. Die Nicht-Remigration Hans Kelsens, in: Margrit Seckelmann/Johann Platz (Hrsg.): *Remigration und Demokratie in der Bundesrepublik nach 1945*, Bielefeld 2017, S. 239–262.

5 Hans Kelsen: *Autobiographie* (1947), in: Ders.: *Veröffentlichte Schriften 1905–1910 und Selbstzeugnisse* (= Werke, Bd. 1), hrsg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen 2007, S. 29–91, hier: S. 91.

gende Beitrag beschäftigt sich mit diesem Wechselspiel von Emigration und Theoriebildung. Dabei kreisen die anzustellenden Überlegungen um die folgende Fragestellung: Bedeutet die Zwangsemigration Kelsens nach Nordamerika ein „Good-bye to all that“⁶ – einen Abschied von dem kontinentaleuropäischen Projekt einer rein(en) rechtstheoretischen Befassung mit dem Phänomen Recht, von dem produktiven Austausch mit gleichgesinnten Schülern und wissenschaftlichen Freunden samt konstruktiven Irritationen, vielleicht sogar ein verbittertes „Good-bye“ an einen in horrendem Krieg implodierenden Kontinent und mit ihm an eine ganze Welt wissenschaftlicher Moderne?

1. Transatlantische Wanderung: Die Flucht aus der „europäischen Katastrophe“

Der Marsch des Hitler-Regimes durch Europa trifft den Kern des in nicht geringer Anzahl aus jüdischen Rechtswissenschaftlern bestehenden Kreises um Kelsen mit voller Kraft.⁷ Der Bericht des von den Nazis verhafteten Fritz Schreier (1897–1981) über die Erniedrigungserfahrungen im KZ wird seinem jüdischen und (sozial-)demokratisch überzeugten Lehrer Hans Kelsen nicht unbekannt geblieben sein: „Eine teuflische Phantasie hat es mit allem Raffinement ersonnen, das Leben der Gefangenen so zu gestalten, daß ihnen jede Stunde des Tages zur Qual wird, daß alles Menschliche in ihnen zerstört wird und Menschen ärger werden als Tiere“.⁸ Kelsen und seine Frau verlassen am 28. Mai 1940 „[s]chweren

6 Anspielung auf das 1929 veröffentlichte Buch *Good-bye to All That. An Autobiography* von Robert Graves. In diesem auf den Ersten Weltkrieg bezogenen (teilweise fiktiven) Erinnerungsbuch scheint der Autor sich selbst und der Welt Rechenschaft sowohl über die europäische als auch über seine persönliche turbulente Vergangenheit ablegen zu wollen. Der affirmative Impetus von Graves wird hier in eine Frage mit Bezug auf das Schicksal Hans Kelsens und die Ereignisse des Zweiten Weltkrieges umgeschrieben. Da Kelsen endgültig in die USA emigrierte, wird die Formulierung des Titels auf Englisch beibehalten, sodass sich schon eine weitere Ebene der Fragestellung andeutet: Die Frage nach den rechtstheoretischen Wandlungen und der geistigen Wanderung.

7 Zahlreiche Mitglieder des Kreises um Kelsen wurden durch die Machtübernahme der Nationalsozialisten zur Emigration gezwungen. Eine umfangreiche Auflistung der betroffenen Personen mit Jahresangabe des Weggangs findet sich in Robert Walter/Clemens Jabloner/Klaus Zeleny (Hrsg.): *Der Kreis um Hans Kelsen. Die Anfangsjahre der Reinen Rechtslehre*, Wien 2008, S. 17. Auch Adolf Julius Merkl (1890–1970) und Alfred Verdross (1890–1980), beide Katholiken, wurden jeweils im April und Juni 1938 von der Lehrtätigkeit suspendiert. Merkl wurde 1939 dauerhaft in Zwangsruhestand versetzt. Verdross hingegen durfte seine Lehrtätigkeit im Völkerrecht wieder aufnehmen, die Lehrberechtigung für Rechtsphilosophie blieb ihm jedoch entzogen. Marinus Maurits van Praag (1896–1965) wurde am 4. September 1944 ins KZ Theresienstadt deportiert. Zu erwähnen ist weiter, dass es im Kreis um Kelsen untypischerweise schon seit 1920 eine Reihe von Frauen gab, die an der Wiener juristischen Fakultät erst ab 1919 studieren durften.

8 Fritz Schreier: *Dachau und Buchenwald. Ein Tatsachenbericht*, in: Harvard University, Houghton Library, *My life in Germany Contest papers, 1940*, b MS Ger 91, item 204, S. 1. Das Manuskript, das

Herzens“⁹ Genf. Auf der ‚S. S. Washington‘, die von Lissabon in die USA ausläuft, verabschieden sie sich vom alten Kontinent.

Mit der Zwangsauswanderung Hans Kelsens nach Nordamerika ist „der Zustrom von Juristen aus aller Welt, namentlich auch von Professoren aus den verschiedensten Staaten, die Kelsens weitverbreitete und vielumstrittene Lehre in persönlichem Umgang kennenlernen wollten und die befeuernde Wirkung seines Vortrages auf eine ständig wachsende internationale Schülergemeinde, versiegt“¹⁰. Die sogenannte Wiener Schule der Rechtstheorie als Forscher- und Forschungsformation, die Kelsen in unterschiedlichen Variationen und Formaten auf seinen innereuropäischen Wanderungswegen (von der Donau an den Rhein, von Köln nach Genf und dann auch pendelnd zwischen Genf und Prag) ziemlich erfolgreich in Gestalt wissenschaftlicher Kreise um seine Person ständig (neu) aufleben ließ und die ihm konsequent ein privilegiertes und schwer zu replizierendes intellektuelles Diskussionsforum verschaffte, ist aufgelöst. Die Verabschiedung aus Europa impliziert den Verlust einer rechtswissenschaftlichen Arena, die drei Jahrzehnte lang optimale Entstehungsbedingungen für die Reine Rechtslehre bereitet hatte.

Spätestens seit Ende 1936 scheinen die Augen Kelsens aber schon auf die USA gerichtet zu sein. Er nimmt unter anderem die Gelegenheit der Verleihung des ‚Doktorats Honoris Causa‘ durch die Harvard Law School wahr, um sein transatlantisches Netzwerk auszubauen und sich allmählich einen Weg aus der europäischen Barbarei zu ermöglichen.¹¹ An seinem 57. Geburtstag verschickt Kelsen, noch von seiner Genfer Residenz aus, drei Briefe an große Namen der nordamerikanischen Wissenschaftsszene mit dem Ziel, sich ein Sprungbrett ins US-amerikanische Wissenschaftssystem zu errichten.¹² An Abraham Flexner (1866–1959), den Direktor des Princeton Institute for Advanced Study, richtet

eine ausführliche Beschreibung des KZ-Terrors enthält, wurde der zuständigen Kommission des ‚My life in Germany Contest‘ am 1. April 1940 per Post zugeschickt.

9 Hans Kelsen: Autobiographie, a.a.O., S. 88.

10 Adolf Julius Merkl: Ein kultureller Vorposten Österreichs geblieben. Zum 70. Geburtstag von Dr. Hans Kelsen, in: Wiener Zeitung (10.10.1956), S. 3.

11 Dem Aufbau eines transatlantischen Netzwerks widmet er sich auch 1939 wieder: Aus Anlass der im September an der Harvard University veranstalteten Conference for Unity of Science plant er bis Ende Oktober in den USA zu bleiben, „to get into touch with academic circles“. (Hans Kelsen an Charles Merriam, 28.07.1939, in: University of Chicago Library, Charles E. Merriam Papers (1893–1957), Box 51, Folder 7.)

12 Adressaten zweier dieser Briefe waren Roscoe Pound (1870–1964), von 1916 bis 1936 Dekan der Harvard Law School, und der künftige Supreme Court Justice Felix Frankfurter (1882–1965). Siehe den Brief Hans Kelsens an Roscoe Pound, 11.10.1938, in: Harvard Law School, Roscoe Pound Papers, Part 3, Box 140, Folder 7, Reel 36, S. 948ff.; Hans Kelsen an Felix Frankfurter, 11.10.1938, in: Rockefeller Center, Rockefeller Foundation Archive, Sleepy Hollow, New York, Record Group 1.1., Subseries 200 S, Box 344, Folder 4089.

Kelsen das vielleicht interessanteste Schreiben;¹³ es ist charakteristisch für die Strategie Kelsens bei seinen Etablierungsversuchen im US-amerikanischen Lehrsystem. Er verkauft sich *primo loco* als ein transdisziplinär arbeitender Wissenschaftler – was er als dezidierter Polymath auch zweifelsohne ist –, der sich mit facetten- und perspektivreichen Thematiken wie dem Problem der Gerechtigkeit und dem Kausaldenken in den modernen Wissenschaften befasst.¹⁴ In anderen Fällen stellt er sich als Völkerrechtler und Experte für europäisches öffentliches Recht dar.¹⁵ Sein Status als Haupt der Wiener Schule der Rechtstheorie wird, wenn auch nicht verheimlicht, so doch nicht betont,¹⁶ obwohl er diesen Ruf, der ihm überall vorseilt¹⁷ und der eher für die (von der US-amerikanischen Fremdwahrnehmung als typisch deutsch abgestempelte) abstrakte Art von *legal scholarship* steht, nie loswird. Einflussreiche Bekanntschaften werden wiederholt als Vermittler in Anspruch genommen.

Die sympathische, aber negative Antwort von Flexner ist Präludium für die Schwierigkeiten, die auf den *refugee jurist* Hans Kelsen noch zukommen werden: Er solle sich um eine Stelle bemühen, „to train young americans in a direction in which we have done in this country up to this time very little“¹⁸. Weil das Princeton Institute *law* – von *legal science* ist keine Rede – nicht umfasst, schlägt Flexner Kelsen vor, sich an eine Universität zu wenden, die über eine Law School verfügt.

Diese und andere Versuche sollten noch scheitern,¹⁹ bevor Kelsen über eine Einstellung als erster ‚Holmes Lecturer‘ an der Law School der Harvard Univer-

13 Siehe Hans Kelsen an Abraham Flexner, 11.10.1938, in: Institute for Advanced Study Archives, General File Series, Box 34, Folder: Ka–Kh.

14 Ein in diesem Brief erwähntes, umfassendes, als mehrbändiges Werk geplantes Forschungsprojekt zu Gerechtigkeitsvorstellungen der Antike war lange das Steckenpferd Kelsens, und er spricht es wiederholt in seinen Korrespondenzen als möglichen Trumpf bei den Einstellungsgesuchen an. Vgl. z.B. Hans Kelsen an Frank Aydelotte, 15.02.1944, in: Institute for Advanced Study Archives, General File Series, Box 34, Folder: Ka–Kh.

15 Vgl. Hans Kelsen an Charles Merriam, 15.04.1943, in: University of Chicago Library, Charles E. Merriam Papers (1893–1957), Box 51, Folder 7.

16 Emblematisch ist die Charakterisierung Kelsens im Titel eines seine bisherigen Erfahrungen zusammenstellenden Dossiers des Emergency Committee in Aid of Displaced Scholars: „Kelsen, Hans. Sociology; Political Science; Law (International Law)“. (Undatiertes Dokument, in: The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations, Manuscripts and Archives Division, Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Scholars records, 1933–1945, Series I, Grant files 1927–1949, I.B. Non Grantees, Hans Kelsen 1933–1935, 1938–1944.)

17 „[E]specially the irrelevance of his philosophical approach when war conditions have weakened American law schools make him a difficult problem“. (Dokument datiert vom 12.04.1943. Rockefeller Center, Rockefeller Foundation Archive, Sleepy Hollow, New York, Record Group 1.1, Subseries 205 S, Box 24, Folder 364.)

18 Abraham Flexner an Hans Kelsen, 31.10.1938, in: Institute for Advanced Study Archives, General File Series, Box 34, Folder: Ka–Kh.

19 Vgl. z. B. die Briefe Kelsens an seinen ehemaligen Wiener Doktoranden Salo Baron (1895–1989) über die Aussichten, für die damals zu errichtende Cardozo-Professur für Rechtsphilosophie an der Law School der Columbia Universität berufen zu werden: Hans Kelsen an Salo Wittmayer Baron,

sity (1940/1941), einen Aufenthalt als *research associate* an derselben Universität (1941/1942) und ein Semester am Wellesley College (SS 1942) endlich von Massachusetts nach Kalifornien übersiedelt, wo er bis zu seiner definitiven Anstellung am Political Science Department der Berkeley University im Juni 1945 in verschiedenen Lehrfunktionen tätig ist.²⁰ Als Krönung dieser transatlantischen Wanderbewegung, die sowohl den Wechsel ins Englische als neue Lehrsprache und in eine andere, hochprofessionalisierte Rechtskultur (das *common law*), als auch in eine fremde Disziplin (die Politikwissenschaft) miteinbezieht, vollziehen Hans und Margarete Kelsen ihre letzte Staatsangehörigkeits-Wanderung: Sie erwerben am 28. Juli 1945 ihre fünfte, nämlich die US-amerikanische Staatsbürgerschaft.

2. Hans Kelsen im Land der Rechtsrealisten

Als Kelsen die Zwangswanderung nach Amerika unternahm, war seine Reine Rechtslehre schon längst am kontinentaleuropäischen rechtswissenschaftlichen Diskurs beteiligt, und zwar mit einer solchen Präsenz, dass es sicher nicht vollkommen verfehlt ist, das Gros der rechtstheoretischen Produktion im Kontinentaleuropa der 1920er und -30er Jahre entweder als Anschluss an die oder als Kritik an den Ansichten Kelsens und seiner Schule zu betrachten.²¹ Gewiss: Trotz allen Auseinandersetzungen mit der Reinen Rechtslehre war in der rechtswissenschaftlichen Community immer noch eine ablehnende Haltung vorherrschend. Durch die nordamerikanische(n) Wanderung(en) wird eine Wandlung dieser ‚Greenwich-Eigenschaft‘²² der Rechtstheorie Kelsens verursacht, da ihr in der rechtswissenschaftlichen Debatte in den USA eher Indifferenz entgegengebracht wurde.²³

Nicht zu unterschätzen sind die mit dem Wechsel in eine weitere Fremdsprache verbundenen, von Kelsen anfangs aktiv vermiedenen Schwierigkeiten,

07.10.1938 und 28.07.1940, in: Stanford University, Manuscripts Division, Salo W. Baron Papers (1900–1980), Box 17, Folder 15 [M0580]. Dazu auch Carlo Nitsch: Holmes Lectures. Studio storico-critico su Kelsen in America, in: Hans Kelsen: Diritto e pace nelle relazioni internazionali, Mailand 2009, S. Vff.

20 Siehe dazu Thomas Olechowski: Hans Kelsen in Berkeley. „Des Wandermüden letzte Ruhestätte“, in: Beiträge zur Rechtsgeschichte Österreichs 6 (2016), S. 58–73.

21 Vgl. Josef Kunz: Hans Kelsen. Zu seinem 50. Geburtstag, in: Neue Freie Presse (10.10.1931), S. 3.

22 Siehe Mario Losano: Hans Kelsen: una biografia cultural minima, in: Derechos y Libertades: Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, Nr. 14 (2006), S. 113–128, hier: S. 114 für die Bezeichnung des Kelsen’schen Denkens als Nullmeridian der Rechtstheorie des 20. Jahrhunderts.

23 Zur prekären Rezeption des Ansatzes der Wiener Schule in der Anglosphäre siehe Jeremy Telman: The Reception of Hans Kelsen’s Legal Theory in the United States: A Sociological Model, in: L’Observateur des Nations Unis 24 (2008), abrufbar unter: http://scholar.valpo.edu/law_fac_pubs/7 (letzter Zugriff: 01.01.2018). Vor allen aber Jeremy Telman (Hrsg.): Hans Kelsen in America. Selective Affinities and the Mysteries of Academic Influence, Cham 2016.

auch wenn diese schon seit seiner ‚Beurlaubung‘ durch die Nazis anno 1933 ein Thema sind.²⁴ Eine Einladung vom Juli 1938, ab Oktober als *visiting professor of political science* an der Chicago University zu fungieren, lehnt er unter anderem mit Hinweis auf seine unvollkommenen Englischkenntnisse ab.²⁵ Zwei Jahre später begründet er die Absage einer weiteren Einladung mit dem Argument, dass er sich zu Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in der englischen Sprache zugunsten der Qualität seiner Vorlesungen nicht überlasten dürfe.²⁶

Das Timing der transatlantischen Wanderung Kelsens ist also nicht wirklich günstig. Mitte 1940 ist das Universitätssystem Amerikas schon überfordert, den Zustrom der aus Europa vertriebenen Akademiker zu bewältigen.²⁷ Die Abneigung gegen die weitere Einstellung von jüdischen Wissenschaftlern steigt.²⁸ Zudem erlebt die nordamerikanische Rechtswissenschaft gerade eine Blüteepoche von Rechtslehren mit ethischen Ansätzen, die mit einer Art Backlash gegenüber rechtspositivistischen Auffassungen einhergeht.²⁹ Die sich von der Great Depression noch nicht völlig erholte wirtschaftliche Lage Amerikas fördert zudem keine großzügige universitäre Neueinstellungspolitik. Hinzu kommt das in den amerikanischen Rechtswissenschaften weit verbreitete Vorurteil, die kontinental-europäische Rechtsbildung sei ‚akademizistisch‘ und sehr wenig praxisorientiert.³⁰ Für die nicht gerade theoriefreundliche *training law school*-Mentalität gilt der

24 „[B]ut there is at least one of the best known German professors in this first list for whom it would not be particularly easy or suitable to find an opportunity of work in England, because he speaks very little English. This is Professor Hans Kelsen“. (William Beveridge an James T. Shotwell, 24.04.1933, in: Bodleian Library, Oxford, Department of Western Manuscripts, Society for the Protection of Science and Learning, Papers, 1933-87 (MOD), Professor Hans Kelsen (MS, SPLS 267/9).) Wie wenig Kelsen mit der englischen Sprache vertraut war, ergibt sich auch aus dem von ihm 1933 beim Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Scholars eingereichten Formular. Auf die sowohl auf Englisch als auch auf Deutsch gestellten Fragen bezüglich seiner Sprachkenntnisse antwortet er folgendermaßen auf Deutsch: „How well can you read English? Gut. How well can you speak English? ein wenig, aber ich lerne es. How well can you write English? noch nicht gut“. (The New York Public Library, Astor, Lenox and Tilden Foundations, Manuscripts and Archives Division, Emergency Committee in Aid of Displaced Foreign Scholars records, 1933–1945, Series I, Grant files 1927–1949, I.B. Non Grantees, Hans Kelsen 1933–1935, 1938–1944.)

25 Vgl. Hans Kelsen an Charles Merriam, 15.07.1938, in: University of Chicago Library, Charles E. Merriam Papers (1893–1957), Box 51, Folder 7.

26 Vgl. Hans Kelsen an Quincy Wright, 07.09.1940, in: University of Chicago Library, Special Collections Research Center, Quincy Wright Papers, Addenda 1, Box 16.

27 Schon Ende 1936 schreibt John Wigmore in Bezug auf die Lage Kelsens: „I have quite given up hope of finding any openings for any more of the foreign exiles, especially in the line of legal philosophy, there seems to be no chance at all“. (John Wigmore an Isaac Husik, 21.11.1936, in: Northwestern University Archives, John Wigmore Papers, Box 57, Folder 2.)

28 Vgl. Kyle Graham: The Refugee Jurist and American Law Schools, 1933–1941, in: *American Journal for Comparative Law* 50 (2002), S. 777–818, hier: S. 783.

29 Vgl. ebd., S. 805.

30 Vgl. Stefan Riesenfeld: A Comparison of German and American Legal Education, in: *Michigan Law Review* 31 (1937), Nr. 1, S. 31–55.

deutsche rechtswissenschaftliche Stil als „awkward and loosely abstract“³¹. Im Jahr 1940 bietet darüber hinaus nur eine sehr begrenzte Anzahl der amerikanischen *law faculties* Lehrveranstaltungen zu *jurisprudence*, in deren Rahmen Rechtstheorie betrieben werden könnte, im Vorlesungsprogramm an:³² Die rechtskulturellen Unterschiede zwischen *civil law* und *common law* werden als schwer überbrückbar wahrgenommen.³³

Vor diesem Hintergrund trifft Kelsen in der neuen Welt auf ein berufliches Worst-Case-Szenario: Als Jude trifft ihn der Antisemitismus;³⁴ als kontinental-europäischen Rechtstheoretiker der Ruf eines „touch for impalpables“³⁵; als Begründer der Reinen Rechtslehre wird er schnell in die Schublade des Rechtspositivismus zu Zeiten der Verbreitung von Naturrechtslehren gesteckt.³⁶ Sogar die Lehrfähigkeiten des in *common law* nicht versierten europäischen Gelehrten werden in Frage gestellt.³⁷ Die Reputation³⁸ des „jurista de la época contempo-

31 John Wigmore an Margaret Hordyk, 26.11.1941, in: Northwestern University Archives, John Wigmore Papers, Box 57, Folder 6.

32 In einem von einer dafür zuständigen Kommission der Yale Law School erstellten Bericht über curriculare Veränderungen hatten nur 10 von 79 untersuchten Jurafakultäten *jurisprudence* in ihren Vorlesungsverzeichnissen. Vgl. Kyle Graham: *The Refugee Jurist and American Law Schools*, a.a.O., S. 808.

33 „Kelsen himself was not successful in the United States: he never taught law as a full professor in this country. Those who denied him such position had a ready rationalization at hand: he had no common law background“. (Helen Silving: *Memoirs*, New York 1988, S. 264.)

34 Aussagekräftig sind die bei der Erwägung, Kelsen an die Illinois Law School zu berufen, berücksichtigten Aspekte: „I of course know of his fine reputation as a legal scholar. There are some factors, however, on which I do not have information. Professor Kocourek has told me that you have said he handles English fluently. Does he use it well enough so that the students are likely to understand him? What can you tell me about his personality and his views on social and economic questions? I am under the impression that he is a Jew. It does not make a bit of difference to me personally whether he is or not, but that question no doubt will be asked“. (Albert Harno an John Wigmore, 19.01.1939, in: Northwestern University Archives, John Wigmore Papers, Box 57, Folder 4.)

35 Holmes-Laski Letters. The correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski, Bd. 2: 1926–1935, hrsg. v. Mark DeWolfe Howe, Cambridge 1953, S. 1193.

36 Als das Committee on Modern Legal Philosophy der Association of American Law Schools (AALS) entschieden hat, einige von Kelsens Schriften als zweiten Band in einer Reihe zu übersetzender Werke europäischer Rechtsgelehrter zu publizieren (*20th Century Legal Philosophy Series*), entstanden Widerstände: „I disagree with the view that, no matter how insidious and destructive a foreign legal philosopher's work may be, it should be translated, if it has received a measure of acceptance in the philosopher's own country. It seems patently absurd that the Association of American Law Schools should foist such destructive philosophies of law upon the unsuspecting bar of the United States“. Weitergabe der „minority opinion“ von James J. Kearney durch Jerome Hall (Berichterstatter) während des Treffens der AALS im Jahr 1940, Sunday Morning Session: December 29, 1940, in: *Handbook of the Association of American Law Schools* 38 (1940), S. 140.

37 „What we actually will need next term [...] is someone able to teach the elements of International Law and do the teaching job well. There was a great deal of doubt as to whether Kelsen could do this“. (David P. Barrows an Robert G. Sproul, 28.03.1942, in: The Bancroft Library, University of California, Office of the President Records (1885–1975), CU-5, Series 2, Folder 400, Political Science 1942–1945.)

38 Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass in einer Epoche von prolongierter wirtschaftlicher Krise und Krieg gerade ein herausragender Ruf negative Auswirkungen haben konnte: Einige Institutionen

ranea“³⁹, die Bekanntschaften des Netzwerkers Kelsen und sein privilegierter Zugang zu Anschubfinanzierungen über Förderinstitutionen wie der Rockefeller Foundation⁴⁰ sind nicht imstande, ihm eine Position an einer juristischen Fakultät zu sichern. Manche Law Schools scheinen nicht an „another philosopher“⁴¹ interessiert zu sein und vom Standpunkt dieser Welt des *common law* aus gilt: „Kelsen is not at all a lawyer [...] but he is a philosopher and sociologist. [...] [H]e would be a most acceptable classroom teacher in a Department of Government“.⁴²

Die definitive Beheimatung Kelsens in Kalifornien und seine Unterbringung an der Berkeley University bewirken eine disziplinäre Wanderung von der Rechtswissenschaft zur Politikwissenschaft, die einige schwerwiegende Wandlungen in seinem akademischen Umfeld nach sich zieht: Der mit fast 64 Jahren *full professor of political science* gewordene Jurist, der lebenslang durch seine Einlassung auf wissenschaftliche Polemiken und ausgehend von den Anregungen unterschiedlicher Generationen von Schülern und Anhängern seine Rechtstheorie ständig weiterentwickelt hat, sieht sich rechtswissenschaftlich *bors du discours* und wird es nicht mehr schaffen, an seiner neuen Wirkungsstätte einen Kreis von Gleichgesinnten um sich zu bilden.⁴³

scheuten sich davor, sich für namhafte wissenschaftliche Persönlichkeiten zu engagieren, weil sie nicht in der Lage gewesen wären, angemessene Vertragsbedingungen anzubieten. Vgl. Ernst C. Stiefel/Frank Mecklenburg: *Deutsche Juristen im amerikanischen Exil (1933–1950)*, Tübingen 1991, S. 56.

39 Carlos Cossio: Hans Kelsen. El jurista de la época contemporánea, in: *Anales de la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad Nacional de La Plata* 12 (1941), Nr. 2a, S. 535–548.

40 Vgl. Johannes Feichtinger: Transatlantische Vernetzungen. Der Weg Hans Kelsens und seines Kreises in die Emigration, in: Robert Walter/Werner Ogris/Thomas Olechowski (Hrsg.), *Hans Kelsen. Leben – Werk – Wirksamkeit*, Wien 2009, S. 249–267.

41 Wilbur Katz (Dekan der juristischen Fakultät der Chicago University) an Leonard D. White (Dekan der politikwissenschaftlichen Fakultät der Chicago University), 30.07.1940, in: University of Chicago Library, Division of the Social Sciences Records, Hans Kelsen File. Für eine ausführliche Darstellung der gescheiterten Versuche, Kelsen eine dauerhafte Stelle, sowohl an der *political science* als auch an der *law faculty* der Universität Chicago, zu verschaffen, siehe John W. Boyer: „We are all Islanders to begin with“. University of Chicago and the World in the Late Nineteenth and Twentieth Centuries (= *Occasional Papers on Higher Education*, Bd. 17), Chicago 2007, S. 99–119. Zur Berücksichtigung der finanziellen Hürden und der wiederholten Ablehnung von Zuschussgeldern seitens des Emergency Committee siehe Christian Fleck: *Etablierung in der Fremde. Vertriebene Wissenschaftler in den USA nach 1933*, Frankfurt/New York 2015, S. 180ff.

42 Empfehlungsbrief von Thomas R. Powell (Harvard Law School) an Richard G. Gettell (Dekan an der University of California Berkeley), 09.01.1942, in: The Bancroft Library, University of California, Office of the President Records (1885–1975), CU-5, Series 2, Folder 400: Political Science 1942–1945.

43 Allerdings hat Kelsen mit manchen seiner früheren Schüler und Gesprächspartner – nicht zuletzt mit denjenigen, die auch vertrieben wurden und den Weg nach Amerika schafften – mehr oder weniger oft in brieflichem und persönlichem Kontakt gestanden. Das gilt z.B. für Hans Fried (Kelsens Neffe), Leo Gross, John Herz, Erich Hula, Felix Kaufmann, Julius Kraft, Josef Kunz, Adolf Julius Merkl, Rudolf Aládar Métall, Alf Ross, Fritz Schreier, Helen Silving und Alfred Ver-

Wie gravierend diese, die Konturen eines Bruchs gewinnende Wandlung ist, lässt sich an den folgenden Zeilen Kelsens ermessen, die in der ansonsten völlig von Worten des Bedauerns freien Autobiographie eine der wenigen Klagen darstellen:

Was ich hier an dem Political Science Department vermisste, ist, dass unter den intelligenten, fleissigen und persönlich meistens sehr netten Studenten verhältnismässig geringes Interesse an wissenschaftlicher Arbeit besteht. Sie bereiten sich wohl sehr gewissenhaft fuer ihre Pruefungen vor und machen ganz gute Seminararbeiten. Aber waehrend all der Jahre habe ich keinen einzigen gefunden, der sich auf dem Gebiete der Jurisprudenz (Rechtstheorie) oder des Voelkerrechts spezialisieren moechte. Das haengt wohl damit zusammen, dass diese Gegenstaende an dem Political Science Department Nebenfacher sind und dass wer sich fuer das Lehramt entscheidet, besser andere Faecher fuer seine Doktorarbeit waehlt.⁴⁴

Da Kelsen selber den Entwurf seiner Rechtstheorie auf seine „persönlichen Erfahrungen“ im kulturell-mosaikartigen Österreich zurückführt und die Reine Rechtslehre in diesem Sinne als eine „spezifisch österreichische Theorie“ versteht,⁴⁵ leuchtet es desto mehr ein, die Korrelationen zwischen der historischen Erfahrung der Zwangsemigration und den möglichen rechtstheoretischen Wandlung in seinen Exilwerken zu untersuchen.⁴⁶ Dass es manche Veränderungen in der Reinen Rechtslehre im Laufe der US-amerikanischen Schaffenszeit Kelsens gegeben hat, zeigt die innerhalb der Community von Kelsen-Experten ausgetragene Debatte über die Phaseinteilung seiner akademischen Produktion. Hier soll es aber weniger um die Relevanz einiger nicht zu bestreitender rechtstheoretischer Wandlungen in der Reinen Rechtslehre gehen, sondern vielmehr um die Frage nach der Rückbeziehbarkeit derselben auf die Exilerfahrung(en). Kelsen selbst macht bei verschiedenen Gelegenheiten geltend, seine Reine Rechtslehre sei ungeachtet der heftigen Angriffe *in the long run* im Wesentlichen unverändert geblieben.⁴⁷ Die an manchen Stellen doch auffindbaren Änderungen bestünden

dross, deren umfangreiche Korrespondenz mit Kelsen in unterschiedlichen Institutionen aufbewahrt ist.

44 Hans Kelsen: Autobiographie (1947), a.a.O., S. 90f.

45 Ebd., S. 59ff.

46 Hier wird hauptsächlich die rechtstheoretische Produktion Kelsens zwischen der ersten und zweiten Auflage des Werks *Reine Rechtslehre* berücksichtigt (1934–1960), die sich als repräsentativ für die Schaffensperiode des Exils erweist.

47 Vgl. Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, Tübingen 1923, S. V; ders.: Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1927, S. V; ders.: *Théorie pure du droit. Introduction à la Science du Droit*. Traduit de l'allemand par Henri Thévénaz. Neuchâtel, Genf 1953, S. 7; ders.: *Reine Rechtslehre*, Wien/Leipzig 1960, S. VII.

lediglich darin, dass einige Gesichtspunkte ergänzt und die immanenten Tendenzen des Forschungsprogramms der Wiener Schule konsequent weitergeführt wurden.

3. Das Forschungsprogramm der Reinen Rechtslehre

Bei der Reinen Rechtslehre wird der Name zum Programm⁴⁸ und die Reinheit der Rechtswissenschaft zum methodologischen Schlachtruf im ständigen Kampf um die Erhebung der Jurisprudenz auf die Höhe einer eigentlichen (Geistes-) Wissenschaft.⁴⁹ Die Reinheit steht hier für Wissenschaftlichkeit und bezeichnet eine zweierwertige methodologische Orientierung. Darunter sind sowohl das Erkenntnisziel als auch der Erkenntnisweg subsumierbar.⁵⁰ Erstens zielt die Reine Rechtslehre auf die weitestmögliche Objektivität und Exaktheit⁵¹ in der Beschreibung des positiven – weil durch Akte des Menschenwillens erzeugten – Rechts als Gegenstand einer autonomen Wissenschaft. Es handelt sich um eine Strukturanalyse des positiven Rechts, die sich zur bloßen Deskription normativer Funktionen und Operationen bekennt: Sie will ausschließlich und allein ihren Gegenstand erkennen. Sie interessiert das Recht, wie es ist, nicht wie es sein sollte. Zweitens determiniert die Reinheit eine Abneigung gegen jede Art von Methodensynkretismus, der als Symbol von Unwissenschaftlichkeit aus dem Index des Verwissenschaftlichungsprogramms Kelsens verbannt wird. Die Idee der Schaffung einer eigenständigen Rechtswissenschaft ist darauf angelegt, ein gegenstandsadäquates Erkenntnisssystem zu schaffen, d.h. eine Methodologie zu konzipieren, die bewusst von der „Eigengesetzlichkeit“⁵² ihres Gegenstands ausgeht. Es geht darum, fremddisziplinäre Elemente auszuklammern.

Eine entscheidende Komponente des Programms der Verwissenschaftlichung der Rechtserkenntnis ist folgerichtig die Abgrenzung der Wissenschaft von der Politik. Die sich auf die Rechtswissenschaft – und eben nicht auf das Recht⁵³ –

48 Eine lapidar formulierte Zuspitzung des Forschungsprogramms der Reinen Rechtslehre findet sich in Hans Kelsen: *Allgemeine Staatslehre*, Berlin 1925, S. VII–IX (Vorrede).

49 Vgl. Horst Dreier: *Hans Kelsens Wissenschaftsprogramm*, in: Helmuth Schulze-Fielitz (Hrsg.): *Staatsrechtslehre als Wissenschaft*, Berlin 2007, S. 81–114.

50 Vgl. Matthias Jestaedt: *Methoden(r)einheit und Disziplinenvielheit. Das unvollendete Verwissenschaftlichungskonzept der Reinen Rechtslehre*, in: Clemens Jabloner/Dieter Kolonovits/Gabriele Kucsko-Stadlmayer u.a. (Hrsg.): *Gedenkschrift Robert Walter*, Wien 2013, S. 219–236, hier: S. 220ff.

51 Vgl. Hans Kelsen: *Reine Rechtslehre*, Wien 1934, S. III/3 (im Folgenden abgekürzt als RR1). Die Seiten werden so zitiert, dass vor dem Schrägstrich die Paginierung der Original- und danach die Stelle in der von Matthias Jestaedt herausgegebenen Studienausgabe (Tübingen 2008) angegeben wird.

52 Hans Kelsen: RR1, S. III/3. Zu Kelsens Vorstellung der Eigengesetzlichkeit des Rechts siehe Rainer Lippold: *Recht und Ordnung. Statik und Dynamik der Rechtsordnung*, Wien 2000.

53 Vgl. Hans Kelsen: *Was ist die Reine Rechtslehre?*, in: *Demokratie und Rechtsstaat. Festgabe zum 60. Geburtstag vom Zaccaria Giacometti*, Zürich 1953, S. 143–162, hier: S. 152.

beziehende Forderung nach Entpolitisierung führt als Reinigungsstrategie dazu, dass der Rechtswissenschaft nicht erlaubt wird, das Objekt ihrer Betrachtungen mitzugestalten. Zwischen Erkenntnis- und Willensfunktionen sowie Rechtswissenschaft und Recht wird somit scharf getrennt. Bei der anderen Front des anti-synkretistischen Forschungsprogramms der Reinen Rechtslehre begründet sich die Rechtswissenschaft, in Abgrenzung zu den Kausalwissenschaften, als eine durch die Kategorie der Zurechnung operierende Normwissenschaft, die Rechtsvoraussetzung und Rechtsfolge mittels einer Sollens-Kopplung verbindet. Die durch die zuständigen Rechtsorgane erzeugten Rechtsnormen dienen als Deutungs- bzw. Selektionsschemata,⁵⁴ die es ermöglichen, bestimmtem menschlichen Verhalten Rechtserheblichkeit zuzusprechen und im selben Augenblick andere Erscheinungen aus dem Horizont der Rechtswissenschaft auszugrenzen.

Die Rechtswissenschaft darf nicht auf das ‚Jenseits des Rechts‘ rekurren, um das positive Recht zu entschlüsseln.⁵⁵ Der reinen Rechtswissenschaft erscheint das Recht als eine souveräne, normative Sinnsphäre. Die Rechtserkenntnis wird somit durchgängig auf die jeweilige zu untersuchende positive Rechtsordnung restringiert und relativiert. Das antiessentialistische, entsubstanzialisierende⁵⁶ rechtswissenschaftstheoretische Unterfangen der Wiener Schule verweist die Rechtswissenschaft bei der Frage nach der Rechtsgeltung auf das Koordinaten- bzw. Validationssystem des positiven Rechts. Die Rechtswissenschaft der Wiener Schule entzieht sich der Aufgabe zu bestimmen, was Recht ist: Sie befasst sich mit immanenten Relationen des positiven Rechts, die sie als einen dynamischen Zusammenhang der Rechtserzeugung lediglich reflexiv-beschreibend rekonstruiert. Daraus ergibt sich der den „hard core“⁵⁷ des Forschungsprogramms der Reinen Rechtslehre ausmachende „normativistische Rechtspositivismus“⁵⁸, der die Sollensdimension des Rechtsphänomens, d.h. den normativen

54 Vgl. Hans Kelsen: RR1, S. 5/18 und ders.: Reine Rechtslehre. 2. Auflage, Wien 1960, S. 3/25 (im Folgenden abgekürzt als RR2). Die Seiten werden so zitiert, dass vor dem Schrägstrich die Paginierung der Original- und danach die Stelle in der von Matthias Jestaedt herausgegebenen Studienausgabe (Tübingen 2017) angegeben wird.

55 Siehe dazu ausführlich Christoph Kletzer: Absoluter Positivismus und Normativer Monismus. Zur Idee einer Reinen Rechtslehre, in: Clemens Jabloner/Dieter Kolonovits/Gabriele Kucsko-Stadlmayer u.a. (Hrsg.): Gedenkschrift Robert Walter, Wien 2013, S. 257–270.

56 Vgl. William Ebenstein: The Pure Theory of Law. Demythologizing Legal Thought, in: California Law Review 59 (1971), Nr. 3, S. 617–652. Wie ‚wienerisch‘ dieser Relativierungs- bzw. Relationierungsimpetus ist, erarbeitet Johannes Feichtinger: Das Neue bei Mach, Freud und Kelsen. Zur Aufkündigung der Legitimationsfunktion in den Wissenschaften in Wien und Zentraleuropa um 1900, in: Ders./Elisabeth Großegger/Gertraud Marinelli-König u.a. (Hrsg.): Schaulplatz Kultur – Zentraleuropa, Innsbruck 2006, S. 297–306.

57 Imre Lakatos: The Methodology of Scientific Research Programmes, Cambridge 1978, S. 47ff.

58 Gabriel Nogueira Dias: Rechtspositivismus und Rechtstheorie, Tübingen 2005. Für eine Skizzierung des normativistisch-positivistischen Design als Erkennungsmerkmal der Reinen Rechtslehre siehe

Anspruch der Rechtserscheinungen, mit der Entscheidungsabhängigkeit der Rechtsgeltung und der Rechtsinhalte qua deren Positivität artikuliert.

4. Von der ersten (1934) zur zweiten Auflage (1960) der Reinen Rechtslehre

Die „deutscheste aller Rechtsphilosophien, die in Deutschland seit Kant entwickelt wurde“⁵⁹, ist in erster Auflage ein Exilwerk. Diese erste Fassung der *Reinen Rechtslehre* (1934) trägt die Narben der prekären Lebensumstände Kelsens zur Zeit ihrer Entstehung und Publikation. Vieles spricht dafür, dass Kelsen dieses Werk als eine Art Portfolio konzipierte, das ihm helfen sollte, eine wissenschaftliche Anstellung außerhalb des deutschsprachigen Mikrokosmos zu sichern.⁶⁰ So wendet sich Kelsen am 17. Mai 1933 an den italienischen Juristen Giorgio Del Vecchio (1878–1970), um ihm ein Manuskript mit dem Titel *Methode und Grundbegriffe der Reinen Rechtslehre* anzubieten, das einen kurzen Abriss seiner Rechtstheorie darstelle und ins Italienische übersetzt werden könne. Nach der Annahme des Manuskripts durch Del Vecchio⁶¹ teilt Kelsen sein Interesse mit, „auch in Frankreich und eventuell in Spanien mit einer Publikation herauszukommen, die möglicherweise die Grundlage einer neuen Existenz sein“⁶² könne. Der schon auf Deutsch veröffentlichte Beitrag Kelsens erscheint nun nahezu zeitgleich auf Englisch, Italienisch, Polnisch, Spanisch, Schwedisch und Tschechisch als zweite von insgesamt drei Publikationsstufen, als deren letzte endlich die erste Auflage der zum Klassiker der Rechtstheorie gewachsenen *Reinen Rechtslehre* herauskommt.⁶³

Dieses rechtstheoretische Werk ist unter anderem durch die Abwesenheit des für die akademische Produktion Kelsens bis dahin äußerst kennzeichnenden „dialogischen Verfahrens“⁶⁴ charakterisiert. Fußnoten fehlen komplett, Zitate sind selten. Der Text greift auf Figuren bzw. Zerrbilder als Abgrenzungsmecha-

Matthias Jestaedt: Hans Kelsens Reine Rechtslehre. Eine Einführung, in: Hans Kelsen: Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik. Studienausgabe der 1. Auflage 1934, hrsg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen 2008, S. XI–LXII, hier: S. XXX.

59 Hans Kelsen an Renato Trèves, 03.08.1933, in: Mario Losano: *Forma e realtà in Kelsen*, Milano 1981, S. 55ff.

60 Eine ähnliche Hypothese stellt Renato Trèves auf: *Prefazione* (1967), in: Hans Kelsen: *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, Torino 2000, S. 11.

61 Vgl. Giorgio Del Vecchio an Hans Kelsen, 29.05.1933, in: *Sapienza – Università di Roma, Biblioteca di Filosofia del Diritto Giorgio Del Vecchio*, Archivio Giorgio Del Vecchio.

62 Hans Kelsen an Giorgio Del Vecchio, 01.06.1933, in: ebd.

63 Für einen ausführlichen Bericht über die Publikationsphasen der RR1 inklusive der verschiedenen Textstufen siehe Matthias Jestaedt: *Hans Kelsens Reine Rechtslehre*, a.a.O., S. XLV.

64 Hans Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, Tübingen 1911, S. XI.

nismen für die Konturierung der gegnerischen, zu überwindenden rechtstheoretischen Auffassungen zurück, wie „die traditionelle Lehre“/„Rechtswissenschaft“/„Jurisprudenz“,⁶⁵ „die Rechtstheorie des 19. Jahrhunderts“⁶⁶ oder „die Naturrechtslehre“⁶⁷. Die RR1 besitzt die Konturen einer schematischen Zusammensetzung der Hauptzüge des Forschungsprogramms Kelsens in einer schnörkellosen und in sich geschlossenen, wenn auch nicht gänzlich von polemisieren-der Redeweise befreiten Darstellung. Biographisch lässt es sich als eine Bewerbungsschrift interpretieren, die den Absprung Kelsens aus den durch die Nazis gefährdeten Gebieten vereinfachen soll. In Stoff und Tenor ist es ein Produkt der kontinentaleuropäischen, genauer: der bis zu diesem Zeitpunkt hauptsächlich innerhalb der Grenzen der deutschsprachigen Rechtswissenschaften durchlaufenen Trajektorie Kelsens. In diesem Sinne spiegeln sich in ihm sämtliche schulimmanente Auseinandersetzungen und die gegen unterschiedlichste Alternativströmungen der Rechtstheorie vorgetragenen Polemiken. In Form und Struktur trägt es aber die Signatur der Vertreibung.

Neben den schon seit Mitte der 30er Jahre konsequent geförderten Übersetzungen gehört zu Kelsens Strategie der Selbstansiedlung im US-amerikanischen Wissenschaftssystem die Anpassung von Struktur und Dynamik seiner Werke an ein in unterschiedlichen Denk- und Rechtstraditionen ausgebildetes Publikum. Apex dieses Unternehmens bildet seine, die Ergebnisse früherer Beiträge integrierende und 1945 durch die Harvard University Press publizierte *General Theory of Law and State* (GTLS), die die Reihe der Association of American Law Schools (AALS) zur *20th Century Legal Philosophy* eröffnete. Das in dieser Fassung bis dahin nicht publizierte Werk ist das Resultat erster Annäherungen Kelsens an nordamerikanische Kollegen mit dem Zweck, seine *Allgemeine Staatslehre* (1925) für die Welt des *common law* zu erschließen. Wandlungen im Inhalt des Buches im Vergleich zum deutschsprachigen Kompendium waren schon in dem ursprünglichen Übersetzungsplan inbegriffen, da Kelsen meinte, die Gewaltherrschaftsentwicklungen in Europa zumindest seit der Machtübernahme der Nationalsozialisten berücksichtigen zu müssen.⁶⁸ Im Jahr 1939 wählt nun die zuständige Kommission für die Aktualisierung der *Modern Legal Philosophy Series* der AALS vier Arbeiten Kelsens aus, um den zweiten Band der damals zu entwerfenden rechtstheoretischen Reihe zu bilden. Im Bericht dieser Kommission anno 1940

65 Z.B. Hans Kelsen: RR1, S. 1/15, 19/31, 115/125, 81/92 u. 96/106.

66 Ebd., S. 21/33.

67 Ebd., S. 19/31.

68 Vgl. Hans Kelsen an John Wigmore, 12.10.1936, in: Northwestern University Archives, John Wigmore Papers, Box 57, Folder 2.

wird schon angemerkt, dass der Kelsen-Band mehr als eine bloße Übersetzung darstelle, da Kelsen dazu angehalten worden sei, manche seiner Werke umzuschreiben und dabei die „special viewpoints of American and English readers“⁶⁹ zu adaptieren.

Es muss im Auge behalten werden, dass sich die Schreib- und Übersetzungsarbeiten über eine Zeitspanne erstrecken, in der Kelsens Platz im nordamerikanischen universitären System noch nicht gesichert ist: Er schreibt das Vorwort im April 1944, als er lediglich *lecturer* in Berkeley ist und sich noch darum bemüht, eine Berufung an eine *law school* zu erhalten.⁷⁰ Die deklarierten Ziele des Buchs sind: Erstens den Kern des Forschungsprogramms der Reinen Rechtslehre einer in den Traditionen des *common law* sozialisierten Leserschaft zugänglich zu machen und zweitens einen den empirischen Inhalt seiner Theorie erweiternden Schritt zu wagen, indem Probleme der Anglosphäre mittels der Semantik und Syntax der Reinen Rechtslehre erfolgreich neu gedeutet werden.⁷¹

Bezeichnend für die GTLS sind die langatmigen Auseinandersetzungen Kelsens mit Vertretern sowohl der britischen analytischen Rechtsphilosophie als auch des sogenannten nordamerikanischen Rechtsrealismus und der soziologischen Jurisprudenz. Dieses kritische Engagement im Hinblick auf die wirkmächtigsten rechtstheoretischen Anschauungen der Neuen Welt dient dazu, die erste erwähnte Zweckachse des Buchs zu verwirklichen. Die zweite Zweckachse wird dadurch gewährleistet, dass zahlreiche Beispiele aus dem US-amerikanischen und englischen positiven Recht zur Veranschaulichung angeführt werden. Insbesondere durch die Auseinandersetzung mit der *analytical jurisprudence* John Austins (1790–1859) versucht Kelsen, eine Brücke zur angelsächsischen rechtstheoretischen Vorstellungswelt zu schlagen.⁷² Ihm geht es dementsprechend um die Demonstration der ‚Familienähnlichkeiten‘ der Reinen Rechtslehre mit der analy-

69 Reports of Committees: Committee on Publication of Modern Legal Philosophy Series, in: Handbook of the Association of American Law Schools 38 (1940), S. 250. Die ursprünglich ausgewählten Arbeiten waren: 1. *Allgemeine Staatslehre* (1925); 2. *Reine Rechtslehre* (1934); 3. *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus* (1928) und 4. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, 2. Auflage (1929). Als Übersetzer war anfänglich Wolfgang Herbert Kraus im Gespräch. Am Ende wurde die GTLS – wie oben schon angedeutet – als erster und nicht als zweiter Band der in Frage kommenden Reihe der AALS veröffentlicht, wobei die Übersetzung Anders Wedberg übernahm (in Zusammenarbeit mit Hans Kelsen). Siehe Reports of Committees: Report of the Committee on Publication of a Modern Legal Philosophy Series, in: Handbook of the Association of American Law Schools 39 (1941), S. 295, wo geltend gemacht wird, das zu übersetzende Buch sei inhaltlich gesehen weitgehend neu.

70 Siehe dazu Hans Kelsen an Roscoe Pound, 28.03.1945, in: Harvard Law School, Roscoe Pound Papers, Part 3, Box 140, Folder 7, Reel 36, S. 948ff.

71 Siehe Hans Kelsen: *General Theory of Law and State*, Cambridge 1945, S. XIII.

72 Vgl. z.B. ebd., S. 62ff. u. 171ff. Schon früher Hans Kelsen: *The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence*, in: Harvard Law Review 55 (1941), Nr. 1, S. 44–70.

tischen Rechtsphilosophie, die hauptsächlich darin bestehen, das positive Recht deskriptiv so zu erschließen, dass man deutlich das Recht, wie es ist, von bestimmten Wunschvorstellungen gegenüber dem Recht zu unterscheiden und auseinanderzuhalten weiß. Kelsen scheut sich aber nicht davor, auch Kritik gegenüber der analytischen Rechtstheorie zu formulieren. Er grenzt sich vor allem von der Austin'schen Auffassung der Rechtsnorm als ‚command‘ ab, die auch psychologische Elemente in die rechtswissenschaftlichen Kategorien einfließen lässt.⁷³ Dabei bedient sich Kelsen weitestgehend der Argumente seines Angriffs gegen die sogenannten ‚Imperativtheoretiker‘ von 1911.⁷⁴ Kritisiert wird auch der vorwiegend statische Charakter der Rechtslehre Austins, die nicht imstande sei, die Rechtserzeugung adäquat zu beschreiben.⁷⁵

Die Sichtweisen der rechtsrealistischen Strömungen und der nordamerikanischen Varianten der ‚soziologischen Jurisprudenz‘ stellen keine originären Herausforderungen für die Reine Rechtslehre dar.⁷⁶ Die Überbetonung des konstitutiven, rechtsschöpferischen Charakters der richterlichen Entscheidungen durch einige Rechtsrealisten war der Wiener Schule nicht fremd. Kelsen und seine Schüler waren mit solchen Positionen durch Diskussionen mit Anhängern der sogenannten Freirechtsbewegung im kontinentaleuropäischen Diskurs vertraut.⁷⁷ Dabei konnte einerseits die Verwandtschaft der Reinen Rechtslehre mit den Freirechtlern bezüglich der Unvollständigkeit der Determination von Rechtsanwendung durch das anzuwendende positive Recht festgestellt werden.⁷⁸ Andererseits traten aber auch Divergenzen hinsichtlich der Annahme der Lückenhaftigkeit der Rechtsordnung sowie der für Kelsen nötigen positivrechtlichen Verankerung und rechtstheoretischen Verortung des richterlichen Ermessens im Rahmen einer breiteren Strukturanalyse der Rechtsordnung hervor.⁷⁹ Genau wie

73 Siehe Hans Kelsen: *The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence*, a.a.O., S. 54ff.

74 Siehe z.B. Hans Kelsen: *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre*, a.a.O., S. 210ff.

75 Hans Kelsen: *The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence*, a.a.O., S. 61ff.

76 Vgl. Hans Kelsen: *General Theory of Law and State*, S. 149–153 u. S. 162–180.

77 Die Intensität der früheren Auseinandersetzungen der Wiener Schule mit der sogenannten Freirechtsbewegung wird deutlich, wenn man sich erinnert, dass Kelsen im WS 1913/1914 eine Lehrveranstaltung zur *Einführung in die Methodologie der Rechtswissenschaft (Methode der Rechtsanwendung mit besonderer Berücksichtigung der Freirechtsbewegung)* angeboten hat. (Öff. Vorlesungen an der K.K. Universität zu Wien, WS 1913/14, Wien 1913, S. 10.) Siehe Fritz Schreier: *Die Interpretation der Gesetze und Rechtsgeschäfte*, Wien 1927.

78 Siehe Hans Kelsen: *Juristischer Formalismus und Reine Rechtslehre*, in: *Juristische Wochenschrift* 58 (1929), Nr. 23, S. 1723–1726, hier: S. 1725f.

79 „Die von der Wiener Rechtsschule inaugurierte, schon von der sogenannten Freirechtsbewegung vorbereitete Strukturanalyse des Rechtes, die zu der grundlegenden Einsicht in den Stufenbau der Rechtsordnung geführt hat, macht – wie man hoffen darf, für immer – dem Vorurteil ein Ende, daß alle Rechtserzeugung in der Stufe des Gesetzes beschlossen sei“. (Hans Kelsen: *Justiz und Verwaltung*, Wien 1929, S. 5.)

das im kontinentaleuropäischen Rechtsdenken verwurzelte Vorurteil, nur allgemeine Normen seien als Rechtserscheinungen zu verstehen,⁸⁰ sollte auch die von manchen Freirechtlern und Rechtsrealisten vollzogene Reduzierung des Rechts auf das Richterrecht widerlegt werden: Keine Rechtserscheinung ohne Rechtsermächtigung.⁸¹ Bei der Konfrontation mit den rechtsrealistischen Auffassungen à la John C. Gray (1839–1915) oder Oliver W. Holmes (1841–1935) kann sich Kelsen des schon beschrittenen Argumentationswegs bedienen.⁸² Darüber hinaus muss daran erinnert werden, dass sich die Reine Rechtslehre in ihrer ideologiekritischen Facette konsequent als eine „radikal realistische Rechtstheorie“⁸³ versteht.

Ähnliches gilt für die Auseinandersetzung mit den nordamerikanischen Versionen der soziologischen Jurisprudenz, die laut Kelsen im Beharren darauf, Recht als ein kausal zu erschießendes Seinsphänomen zu betrachten und statt der ‚paper rules‘ die ‚real rules‘ zu untersuchen,⁸⁴ den spezifischen normativen Sinn des Rechts, d.h. dessen Eigengesetzlichkeit, verfehlen. Gegenüber der *sociological jurisprudence* kann Kelsen nun einfach wiederholen, was er schon exhaustiv gegen das kontinentaleuropäische rechtsoziologische Unterfangen z.B. eines Eugen Ehrlichs (1862–1922) artikuliert.⁸⁵ Die Leugnung der Sollensdimension des Rechts im Namen der Fokussierung auf ein „lebendiges Recht“ führe dazu, dass „Tausende von Aussagen, in denen das Rechtsleben sich täglich äußert“, ihre Bedeutung verlieren.⁸⁶ Die Rechtssoziologie setze qua Untersuchung des durch das Recht effektiv gelenkten menschlichen Verhaltens die Identifikation des positiven, geltenden Rechts durch die normative Rechtswissenschaft voraus.⁸⁷ Rechtssoziologische Beobachtungen seien nicht in der Lage, die Rechtswissenschaft zu ersetzen, auch wenn sie in der Gestalt einer selbstständigen Disziplin mit eigenen Methoden und Gegenständen keinesfalls inkompatibel mit der spezi-

80 Vgl. Hans Kelsen: General Theory of Law and State, a.a.O., S. 135.

81 Vgl. ebd., S. 151.

82 Vgl. nur den folgenden Abschnitt mit der obigen Fn. 79: „Gray’s thesis [dass die Richter nicht nur das Recht anwenden, sondern auch erzeugen, d. Verf.] means the first step towards a deeper understanding of the structure of law. The next step must lead to the insight into the hierarchical structure of the legal order.“ (Ebd., S. 153.)

83 Hans Kelsen: RR1, S. 72/29.

84 Vgl. Hans Kelsen: General Theory of Law and State, a.a.O., S. 162.

85 Siehe Hans Kelsen: Eine Grundlegung der Rechtssoziologie, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 39 (1915), Nr. 4, S. 839–876; Eugen Ehrlich: Entgegnung, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik 41 (1916), Nr. 5, S. 844–849; Hans Kelsen: Replik, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 41 (1916), Nr. 6, S. 850–853; Eugen Ehrlich: Replik Kelsen, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 42 (1917), Nr. 7, S. 609–610; Hans Kelsen: Schlusswort, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 42 (1917), Nr. 8, S. 611.

86 Hans Kelsen: RR1, S. 35/46.

87 Vgl. Hans Kelsen: General Theory of Law and State, a.a.O., S. 175ff.

fischen normativ-wissenschaftlichen „Durchdringung und systematischen Bearbeitung der geistigen Gehalte“⁸⁸ des Rechts seien.

Dass die US-amerikanische Exilerfahrung der ersten Dekade Kelsen zu keiner wirklichen theoretischen Transformation veranlasst,⁸⁹ die sich in nennenswerten begrifflichen Neuerungen oder neuen Fragestellungen innerhalb des Forschungsprogramms der Reinen Rechtslehre niederschlagen, lässt sich aus den mit einem Anflug von Enttäuschung, genauer: Frustration beladenen Zeilen eines am 15. Oktober 1949 an Alf Ross geschriebenen Briefs deuten:

I agree completely with your opinion about the method of teaching Law in this country and the value of the contribution made by American Scholars to the theory of law [...]. The Law Schools here are nothing but practical training schools for the profession of lawyers. The Law as an object of science has no place in an American Law School. This is probably the reason why I am teaching at a Political Science Department, and not at a Law School [...]. The so called sociological and realistic schools of law have not produced any new ideas, that have not been already presented, on a better philosophical foundation, in European literature.⁹⁰

Es kann nur wenig verwundern, dass sich der fast achtzigjährige, schon seit 1952 emeritierte und praktisch seit einem Vierteljahrhundert im deutschsprachigen rechtswissenschaftlichen Diskurs nicht wirklich präsente österreichische Professor für eine zweite deutschsprachige Auflage seiner *Reinen Rechtslehre* (1960) entscheidet. Die „eine völlige Neubearbeitung der in der ersten [Auflage, d. Verf.] behandelten Gegenstände und eine erhebliche Erweiterung ihres Gegenstandsbereichs“⁹¹ vornehmende zweite Auflage der *Reinen Rechtslehre* erscheint zu einem Zeitpunkt, als Kelsen sich schon seit 20 Jahren in seinem zur letzten Heimat gewordenen Exilland befindet. Sie fungiert damit gewissermaßen als eine Rückkehr zu einer Kommunikationsgemeinschaft, aus der er vor über 25 Jahren vertrieben wurde und in der er mit seinem rechtstheoretischen Ansatz eigentlich seitdem nicht mehr zur Debatte steht – wenngleich er geistig nie wirklich aus ihr austrat.

88 Hans Kelsen: RR1, S. 37/48.

89 Für eine grobe Kartographie der Hauptänderungen in der GTLS siehe Josef Kunz: General Theory of Law and State by Hans Kelsen [Rezension], in: Chicago University Law Review 13 (1945), Nr. 3, S. 221–225.

90 Hans Kelsen an Alf Ross, 15.10.1949, in: Det Kongelige Bibliotek (Kopenhagen), Alf Ross Brevarkiv, Registrant, Brief Nr. 506. Ähnliche Einschätzungen in: Hans Kelsen: Autobiographie (1947), a.a.O., S. 90 und in der Transkription des Interviews mit Hans Kelsen in Berkeley 1958 (unter dem Titel *Auszug des Geistes* ausgestrahlt von Radio Bremen am 23.04.1959) von Fernando Israel Espinosa Olivera: Testimonio radiofónico de Hans Kelsen, in: Revista de investigaciones jurídicas 27 (2003), S. 111–142, hier: S. 128 u. 134.

91 Hans Kelsen: RR2, S. VII/9.

Die um einen Anhang zum „Problem der Gerechtigkeit“ ergänzte RR2 präsentiert in einer nahezu nicht modifizierten Kapitelgliederung und in einem der RR1 sehr ähnlichen Gedankengang ein fast fünfmal umfangreicheres Werk. Es enthält sicher manche Fortschreibungen, Umstrukturierungen und Auffassungsänderungen, arbeitet gleichzeitig aber immer noch das 1934 konsolidierte Forschungsprogramm der Reinen Rechtslehre in seinem *hard core* klar und deutlich aus.⁹² Die relevantesten Umwandlungen betreffen eher die auxiliären Thesen des „*protective belt*“⁹³, in deren Variabilität aber dennoch kaum Anregungen, Herausforderungen und Irritationen aus der Auseinandersetzung Kelsens mit angelsächsischer Literatur und Wissenschaftlern zu spüren sind. So gewinnt z.B. die Struktur des Werks durch die sich aus der Umbenennung des vierten Kapitels in „Rechtsstatik“ ergebende Parallelisierung von statischen und dynamischen Rechtsbetrachtungsweisen an Eleganz und Klarheit, bringt aber keine inhaltliche Erneuerung.⁹⁴ Eine Ergänzung der Kelsen'schen Rechtstheorie durch die Rechtsdynamik⁹⁵ – die sich seit Anfang der 20er Jahre perfektioniert – spiegelt sich in der RR2 schon bei der Gegenstandsbestimmung im ersten Kapitel wider: Die Reine Rechtslehre als eine Theorie der rechtlichen Norm wird hier noch deutlicher als in der RR1 durch eine Beschreibung des Rechts als Normordnung ergänzt. Die Diskussion des Rechtsbegriffs für die Rechtswissenschaft wird eher in einer Theorie der Rechtsordnung (also des Rechtssystems qua Rechtserzeugungszusammenhang) als in einer Theorie der idealen Form der singulären Rechtsnorm verortet – ohne aber diese Facette der Reinen Rechtslehre zu verdrängen.⁹⁶ Kelsens Kunst der Desillusionierung wird unter der Rubrik der

92 Für einen akribischen Vergleich beider Auflagen der Reinen Rechtslehre siehe Matthias Jestaedt: Ein Klassiker der Rechtstheorie. Die „Reine Rechtslehre“ aus dem Jahre 1960, in: Hans Kelsen: Reine Rechtslehre. Studienausgabe der 2. Auflage 1960, hrsg. v. Matthias Jestaedt, Tübingen 2017, S. XIIIff.

93 Imre Lakatos: The methodology of scientific research programmes, a.a.O., S. 48 u. 178.

94 Allerdings wurde diese Darstellungsform, nämlich die Strukturierung des Werks anhand des Begriffspaares Statik/Dynamik, schon in Anspruch genommen in Hans Kelsen: General Theory of Law and State, a.a.O., „Nomostatics“ (S. 1ff.) und „Nomodynamics“ (S. 110ff.).

95 Deren Ausarbeitung ist den Arbeiten seiner Wiener Schüler Adolf J. Merkl (vor allem: Die Lehre von der Rechtskraft, Tübingen 1923) und Fritz Sander (1889–1939) zuzusprechen, die übrigens unterschiedliche Modelle für die Rechtsdynamik entwickelten – Merkl mit betonter Emphase der rechtswissenschaftlichen Erkenntnismomente, Sander hingegen Erkenntnis und Entscheidungen verschmelzend –, zwischen denen Kelsen lebenslang in unterschiedlichen Fragen der Konzeptionalisierung von Rechtserzeugung und Rechtsvernichtung ozzillierte.

96 Norberto Bobbio spricht – noch mit Bezug auf Kelsens *General Theory of Law and State* (1945) – von einem Übergang von „Bäumen“ (*alberi*) auf „Wald“ (*foresta*) (Norberto Bobbio: Teoria Generale del Diritto, Torino 1993, S. 160) und spricht Kelsen das Verdienst zu, die Probleme einer Theorie der Rechtsordnungen in der Form der Rechtsdynamik rechtstheoretisch verselbständigt zu haben. (Vgl. ebd., S. 161.) Die Akzentuierung der Betrachtung des Rechts als Normordnung lässt sich durch den Vergleich der Überschriften der Unterkapitel der Kapitel I und III der RR1 mit denjenigen des Kapitels I der RR2 feststellen. In der RR1 tauchen eher normbasierte Unterkapitelstitel auf. So z.B.: III.

Rechtsstatik in Form einer Dekonstruktion von rechtsdogmatischen Dualismen und deren Umstellung auf relative, einer bestimmten Rechtsordnung als Validationssystem jeweils immanente Unterschiede weiterbetrieben. Auf diese Weise tritt das die Einheit der Rechtsbetrachtung fördernde, synthetisierende Antlitz der Reinen Rechtslehre als „systemics“⁹⁷ noch stärker hervor. Die äußerst wichtige Verfeinerung des Begriffsapparats durch die deutliche Unterscheidung von Rechtssatz und Rechtsnorm⁹⁸ unterstreicht dabei nur die für die Reine Rechtslehre seit ihren Anfangsjahren zentrale Differenz von Rechtserkenntnis und Rechtserzeugung.⁹⁹ Dies alles sind Wandlungen, die eine konsequentere Durchführung des Forschungsprogramms anstreben und vorrangig auf kontinental-europäische Fragestellungen zurückzuführen sind, deren Gros noch in den Wiener Zeiten schulimmanent innerhalb des Kreises um Kelsen diskutiert worden war.

Fundamentalerer Implikationen birgt hingegen die in der RR2 verwirklichte Umdeutung des rechtlichen Sollens: „Hier aber wird mit ‚sollen‘ der normative Sinn eines intentional auf das Verhalten anderer gerichteten Aktes bezeichnet. In diesem ‚Sollen‘ ist das ‚Dürfen‘ und ‚Können‘ mit inbegriffen. Denn eine Norm kann nicht nur gebieten, sondern auch erlauben und *insbesondere* ermächtigen“.¹⁰⁰ Diese Erweiterung der Normfunktionen resignifiziert die Rechtsbindung, sodass

12. „Das Recht als Zwangsnorm“. Das wandelt sich in zwei Unterunterkapitel in der RR2: I. 6. „Die Rechtsordnung“; a) „Das Recht: Ordnung menschlichen Verhaltens“; b) „Das Recht: Eine Zwangsordnung“.

97 Horst von Foerster: Die Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, Gespräche für Skeptiker, Heidelberg 1999, S. 108: „Ich möchte vorschlagen, zwischen science und systemics zu differenzieren. Das sind zwei Weisen zu denken, zwei Formen der Wahrnehmung, zwei Denkstile. Die indoeuropäische Wurzel von scientia ist ski, sie weist auf Bedeutungen hin wie: trennen, separieren, unterscheiden. Das ist die westliche Tradition des Denkens, die auf dem Reduktionismus und dem Glauben an die Kausalität basiert: Man entwirft Taxonomien, zergliedert ein Problem so lange, bis es behandelbar erscheint, unterscheidet die Wirkung von der Ursache und hofft, die Regel der Transformation zu finden, die die Wirkung zu einer Ursache werden läßt. Den anderen Weg, Wissen zu schaffen, nenne ich systemics. Wer ihm folgt, der trennt und separiert nicht, sondern versucht, zu verbinden, zu vereinen und zu vergleichen. Es ist ein Denken, dem es um Bezüge geht, um Bezüglichkeit, sogar um die logisch hochgefährliche Selbstbezüglichkeit.“

98 Soweit ersichtlich zum ersten Mal von Kelsen eingeführt in: The Pure Theory of Law and Analytical Jurisprudence, a.a.O., S. 51ff. Siehe auch ders.: General Theory of Law and State, a.a.O., S. 45ff. und 163ff.; ders.: Was ist die Reine Rechtslehre?, a.a.O., S. 144; ders.: Reine Rechtslehre und Egoologische Theorie, in: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht 5 (1952/53), S. 449–482, hier: S. 472.

99 Hier ist das Beharren Fritz Sanders auf der notwendigen Unterscheidung von „Urteilen des Rechts“ und „Urteilen der Rechtswissenschaft“ sowie seine vehemente Verwerfung des „Dogmas der Rechtswissenschaft als Rechtsquelle“ sicher besonders relevant gewesen. (Fritz Sander: Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtfertigung, in: Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht 2 (1921), S. 511–670, hier: S. 538.) Siehe dazu noch Fritz Sander: Kelsens Rechtslehre, Tübingen 1923, S. 101ff. Im Zentrum der rechtserkenntnistheoretischen Sorgen Sanders stand die adäquate Kalibrierung des Verhältnisses von Recht und Rechtswissenschaft. Dass in dem Kreis um Kelsen nach einer terminologischen Differenzierung zwischen den Aussagen der Rechtswissenschaft und dem Sinn der rechtlichen Willensakte schon in der Wiener Zeit gesucht wurde, zeigen die Anmerkungen von Adolf Julius Merkell in: Die Lehre von der Rechtskraft, Wien 1923, S. 291, Fn. 1.

100 Hans Kelsen: RR2, S. 5/27. Hervorhebung d. Verf.

darunter nicht mehr nur die verpflichtende Rechtsnorm zu verstehen ist.¹⁰¹ In der RR1 wird die „die wesentliche Funktion einer Ordnung, und gar einer Zwangsordnung wie die des Rechts“, ausmachende „normative Bindung“ ausschließlich über die Kategorie der Rechtspflicht konstruiert.¹⁰² Die ausdrückliche Integrierung der Erlaubnis und vor allem der Ermächtigung ermöglicht hingegen die Ausdehnung des normativen Repertoires des Rechts, sodass jetzt auch die „unselbständigen Normen“¹⁰³, die keine unmittelbaren Sanktionen vorsehen, durch die Grammatik der Reinen Rechtslehre als integrale Bestandteile der Rechtsordnungen gelesen werden können. Kelsen implementiert hier eine Art „content-increasing“ „progressive theoretical problemshift“ in seiner Reinen Rechtslehre.¹⁰⁴ Erkennt die RR1 noch als „die wesentliche Funktion der Rechtsnorm, daß sie den Menschen zu einem bestimmten Verhalten verpflichtet (indem sie das entgegengesetzte Verhalten mit einem Zwangsakt, der sogenannten Unrechtsfolge verknüpft)“¹⁰⁵, wird die Rechtspflicht in der RR2 als „eine wesentliche Funktion des Rechts angesehen“, „da Normen nicht nur ein bestimmtes Verhalten gebieten (oder verbieten), sondern auch zu einem bestimmten Verhalten ermächtigen können“.¹⁰⁶

Die Ausarbeitung der Ermächtigung qua Verleihung von Macht bzw. Kompetenz, Recht zu erzeugen und anzuwenden, als strukturprägendes Merkmal jeder arbeitsteilig operierenden Rechtsordnung verfeinert die Kelsen'sche Lehre der Eigengesetzlichkeit des Rechts, indem sie dessen „höchst bedeutsame Eigentümlichkeit“, „seine eigene Erzeugung und Anwendung“ zu regeln (Selbsterzeugung), im Rahmen der rechtsdynamischen Rechtsbetrachtung rechtsnormativspezifisch strukturiert.¹⁰⁷ Die Integrierung der Ermächtigung als (Grund-)Modalität der Rechtsnormativität¹⁰⁸ erlaubt eine wirkungsvolle Reaktion sowohl auf die Reduktionismus-Kritik an dem Zwangspostulat, das angeblich relevante Normfunktionen außer Betracht lasse, als auch auf den Vorwurf des infiniten

101 Anders als noch in Kelsens Habilitationsschrift: „Das Wesen der Rechtsordnung besteht in ihrer Verpflichtung. Rechtssatz kann nur ein verpflichtender Satz sein“. (Hans Kelsen: Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, a.a.O., S. 238.)

102 Hans Kelsen: RR1, S. 46/58.

103 Hans Kelsen, RR2, S. 55/112. Zur rudimentären Verarbeitung „unselbständiger Normen“ im System der Reinen Rechtslehre siehe noch Hans Kelsen: The General Theory of Law and State, a.a.O., S. 143.

104 Imre Lakatos: The methodology of scientific research programmes, a.a.O., S. 49.

105 Hans Kelsen, RR1, S. 46/58. Hervorhebung d. Verf.

106 Beide Zitate in Hans Kelsen: RR2, S. 123/224. Hervorhebung d. Verf.

107 Hans Kelsen: RR2, S. 73/140.

108 Siehe dazu die ingeniöse Rekonstruktion von Stanley Paulson: Ermächtigung, Grundmodalität der Reinen Rechtslehre, in: Erich Schweighofer/Meinrad Handtanger/Hofmann Harald u.a. (Hrsg.): Zeichen und Zauber des Rechts. Festschrift für Friedrich Lachmayer, Bern 2014, S. 21–34.

Regress¹⁰⁹ gegenüber der ursprünglichen Konstruktion der Rechtsordnung als einer Verpflichtungskette. In bestimmten Versionen dieses Vorwurfs wurde behauptet, eine völlig rechtsimmanente dynamische Betrachtung des Rechts sei unmöglich, da die Rechtspflicht der Rechtsorgane letzter Instanz nur mittels eines Rekurses entweder auf moralische Pflichten oder auf soziale Machtverhältnisse zu erklären sei.¹¹⁰ Die Strukturierung der Rechtsordnung als eine dynamische Ermächtigungskette¹¹¹ bietet Kelsen ein ausgeklügeltes Instrumentarium, um das rechtliche Sollen vom moralischen Sollen zu differenzieren.¹¹² Die Rechtsbindung wird per Verweis auf autorisierte Entscheidungen über die Rechtserzeugung, Rechtsvernichtung und Rechtsanwendung – letztendlich durch die Auferlegung von rechtlichen Sanktionen – in ihrer *differentia specifica* bestimmt. Das Recht schematisiert die Wirklichkeit dynamisch, d.h. verfahrensmäßig, durch

109 Kelsen setzt sich in der RR2 ausdrücklich mit der von Alf Ross geprägten Kritik des infiniten Regresses auseinander und versucht sie anhand seiner renovierten Eigengesetzlichkeitslehre zu entschärfen. Hier bringt Kelsen seine Umformulierung der Rechtspflicht über die Rückkopplung der Pflichtnorm auf eine Ermächtigungsnorm auf den Punkt, die ein Rechtsorgan dazu autorisiert, im Fall von Nichtbeachtung einer vom positiven Recht gebotenen oder verbotenen Verhaltensweise Sanktion(en) aufzuerlegen. Siehe Alf Ross: *Towards a Realistic Jurisprudence*, Kopenhagen 1946, S. 75 und Hans Kelsen: RR2, S. 124/226, Fn. **. Siehe auch Hans Kelsen: Eine „Realistische“ und die Reine Rechtslehre. Bemerkungen zu Alf Ross: *On Law and Justice*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht* 10 (1959), S. 1–25.

110 Siehe dazu die Anmerkungen eines der ersten und älteren Schülers von Kelsen, Alfred Verdross: Die systematische Verknüpfung von Recht und Moral, in: Ernst Sauer (Hrsg.): *Forum der Rechtsphilosophie*, Köln 1950, S. 9–19, hier: S. 11. Vgl. ferner ders.: Eine Antinomie der Rechtstheorie, in: *Juristische Blätter* 73 (1951), Nr. 8, S. 169–171 und Hans Kelsen: Was ist ein Rechtsakt? in: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* 4 (1951/1952), Nr. 3, S. 263–274.

111 Hierbei war die Ausarbeitung der Rechtsdynamik mittels des Schemas des Abhängigkeitsverhältnisses von ‚bedingenden‘ und ‚bedingten‘ Normen innerhalb des Stufenbaummodells durch Adolf J. Merkl, der von Kelsen als ‚Mitbegründer‘ der Reinen Rechtslehre bezeichnet wurde, sicherlich entscheidend. Siehe vor allem Merkl's Prolegomena einer Theorie des rechtlichen Stufenbaus, in: Alfred Verdross (Hrsg.): *Gesellschaft, Staat und Recht. Festschrift Hans Kelsen zum 50. Geburtstag gewidmet*, Wien 1931, S. 252–294. Auch die Ausformulierung der Derogation als eine autonome Normfunktion in den späteren Kelsen'schen Werken ist mit den Entwürfen eines Stufenbaus nach der derogatorischen Kraft Merkl's in Verbindung zu stellen.

112 Einer der heftigsten Einwände gegen die frühe Lehre Kelsens über die Eigengesetzlichkeit, die sich darauf beschränkte, die „normative Geltung“ des Rechts als dessen „spezifische Existenz“ durch eine noch nicht ausdifferenzierte Kategorie des „Sollens“ zu rekonstruieren (Hans Kelsen: *Das Problem der Souveränität*, Tübingen 1920, S. 11), stammte von seinem ‚Meisterschüler‘ Fritz Sander und wurde noch während der Wiener Zeit in unterschiedlichen Ausprägungen artikuliert. (Vgl. Fritz Sander: *Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung*, a.a.O., S. 534.) Sander bestreitet u.a. das Potenzial des Sollens qua spezifischer juristischer Kategorie, die das Recht von der Moral unterscheidet, und unterzieht den Kelsen'schen Versuch, dieses Problem über den Weg des Zwangspostulats zu umgehen, einer harten Kritik. Er formuliert diese als eine Kritik an der Kelsen'schen Rekonstruktion der „idealen Form des Rechtssatzes“: „Unsere kritische Betrachtung muss sich nunmehr jenen Ausführungen zuwenden, in denen er die Differenzierung zwischen ethischer und rechtlicher Norm zu vollziehen versucht, in denen die spezifische Anwendungsform des Rechtssatzes dargelegt wird“. (Fritz Sander: *Darstellungen des deutsch-österreichischen Verfassungsrechtes. Kritische Bemerkungen zur Methode der Staatsrechtslehre*, S. 14 [undatiertes und nicht publiziertes Typoskript, während der Habilitationszeit Sanders vor 1920 verfasst und von Kelsen zur Kenntnis genommen].)

Ermächtigungsnormen, die in zentralisierter Form Organe dazu berufen, das Recht zu individualisieren und konkretisieren, und unterscheidet sich in seinem Operationsmodus somit von der Moral und ihrem Mechanismus, Pflichten zu schaffen und zu bestimmen.¹¹³ In der stufenförmigen Struktur des Rechts finden sich zuständige Organe, die nicht positiv-rechtlich verpflichtet, sondern bloß dazu ermächtigt sind, Sanktionen anzuwenden.¹¹⁴ Nur über die in diesem Sinn primäre Normfunktion der Ermächtigung der Rechtsorgane befiehlt menschliches Verhalten.¹¹⁵ Bei all diesen Evolutionen der (Rechtseigengesetzlichkeitstheorie der) Reinen Rechtslehre steht man vor Kelsens Reaktion auf Einwände, die schon in den Wiener Jahren seines Schaffens entweder durch Gegner oder wissenschaftliche Freunde erhoben worden sind.¹¹⁶

Dass auch die zweite Auflage der Reinen Rechtslehre keine „Darstellung endgültiger Ergebnisse“¹¹⁷ sein möchte, bezeugen weitergeführte Umbauarbeiten. Ob diese hauptsächlich das Verhältnis von Recht, Rechtswissenschaft und Logik betreffenden Wandlungen eine ‚irrationalistische Wende‘¹¹⁸ oder sogar ‚einen Riss‘¹¹⁹ in der Rechtstheorie Kelsens kennzeichnen, wie es wiederholt behauptet wurde, mag dahingestellt bleiben. Was hier interessiert ist, dass auch diese Wandlungen nicht primär durch die transatlantischen Wanderungen Kelsens und seine Niederlassung in einer neuen Erfahrungswelt verursacht worden sind.¹²⁰ Auch sie gelten als Indizien dafür, dass der mehrmals vertriebene

113 Siehe dazu das wichtige, vor Kurzem erschienene Buch von Christoph Kletzer: *The Idea of a Pure Theory of Law*, London 2018, S. 115.

114 Vgl. Hans Kelsen: RR2, S. 26/63.

115 Ein erster Versuch, die Rechtspflicht über den Weg von Kompetenznormen zu rekonstruieren, findet sich in einer schon um 1939 – also noch vor der Zwangsemigration – verfassten, aber postum erschienenen Arbeit von Hans Kelsen: *Recht und Kompetenz*, in: Ders.: *Auseinandersetzungen zur Reinen Rechtslehre*, hrsg. v. Kurt Ringhofer u. Robert Walter, Wien 1987, S. 1–108, hier: S. 75.

116 So widmet Kelsen Alf Ross und dessen Opposition zur Reinen Rechtslehre in der RR2 eine der längeren Fußnoten (ca. 10.800 Zeichen), in der er das Verhältnis von Geltung und Wirksamkeit erläutert und wiederum gegen die Verwechslung beider auf der Normativität des Rechts qua Deutungsschema beharrt. Siehe Hans Kelsen: RR2, S. 215–219/378–383. Nach 20 Jahren nordamerikanischer Erfahrung und ungeachtet des Reichtums der rechtsrealistischen ‚Angebote‘ im angelsächsischen Diskurs, sucht sich Kelsen bei der Konsolidierung seiner Rechtstheorie in der RR2 einen rechtsrealistischen Opponenten in der europäischen Rechtstradition und findet ihn in der Rechtsauffassung seines alten Schülers und Freunds Alf Ross.

117 Hans Kelsen: RR2, S. VII/10.

118 Pars pro toto siehe Mario G. Losano: *La dottrina pura del diritto dal logicismo all'irrazionalismo*, in: Hans Kelsen. *Teoria Generale delle Norme*. Übersetzt von Mario Losano, Turin 1985, S. XVII–LVII.

119 Eine ausdifferenzierte Diskussion über die Möglichkeit der Identifizierung eines Umbruchs in der Rechtstheorie Kelsens – vor allem in Bezug auf ihre philosophischen Voraussetzungen – findet man bei Stanley Paulson: *Das Ende der Reinen Rechtslehre?*, in: *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* 1 (2013), S. 16–37.

120 Vgl. Stanley Paulson: *Metamorphosis in Hans Kelsens legal philosophy*, in: *The Modern Law Review* 80 (2017), Nr. 5, S. 860–894. In diesem Aufsatz werden die Anregungen durch den Austausch mit Georg Henrik von Wright (1916–2003) und Ulrich Klug (1913–1993) – nochmals europäische

Wiener Professor sich niemals zu einem ‚angelsächsischen‘ Rechtswissenschaftler wandelte.

5. „Good-bye to all that“? Theorie als Heimat bei Hans Kelsen

Sein durch zahlreiche Brüche geprägter Lebensweg hat Hans Kelsen schmerzhaft beigebracht, Heimat lediglich als einen relativen Wert zu verstehen. So zeigt sich der gebürtige Österreicher wiederholt bereit, unterschiedliche Länder als sein Vaterland anzuerkennen, findet aber erst nach zahlreichen Zwangswanderungen am Pazifik eine letzte Heimat, aus der er sich nicht mehr veranlasst sieht, nach Europa zurückzukehren. Während der 1930er Jahre – als er noch in Europa lehrte – in den USA demonstrativ gefeiert, findet Kelsen nach seiner Emigration 1940 dagegen keinen seinem Renommee entsprechenden Beifall mehr. Auf ihn wirkt die Rechtswissenschaft der Neuen Welt aber auch nicht rechtstheoretisch transformativ.¹²¹ Meinte die RR1 eine Wirkung nach außen ausüben und die Beheimatung Kelsens in einem potenziell nicht deutschsprachigen Exilland katalysieren zu können, taugt die 1960 in deutscher Sprache für ein kontinentaleuropäisches Publikum veröffentlichte RR2 als rechtstheoretisches Rückkehrunterfangen eines innerlich nie wirklich Emigrierten, in der sich die US-amerikanischen Einflüsse kaum manifestieren. Die Exilerfahrung schlägt sich bei Kelsen somit nicht in Begriffswandlungen nieder, sondern vielmehr in der Entscheidung für den Versuch eines rechtstheoretischen Comebacks in Europa.

Die vorliegende Abhandlung hat sich bei der Behandlung der anfangs aufgeworfenen Problematik um eine Nuancierung bemüht: Ja, die Zwangswanderung in die USA stellt *wissenschaftssoziologisch* betrachtet einen Bruch in der Entwicklungsgeschichte der Reinen Rechtslehre Kelsens dar, indem sie die Ausschaltung der Forschungs- und Forscherformation der sogenannten Wiener Rechtstheoretischen Schule mit sich bringt. Die wichtigsten Schüler und Ansprechpartner Kelsens zerstreuen sich mit dem Aufstieg des Nationalsozialismus in unterschiedlichste Wirkungs- bzw. Exilstätten. In den USA gelingt es Kelsen nicht, eines seiner Wiener Schule funktionsäquivalentes wissenschaftliches Umfeld auszugestalten. Und dennoch: Das wissenschaftliche Credo Kelsens bleibt *wissenschaftstheoretisch* gesehen unerschüttert bestehen, auch wenn nicht wenige der sich im Exilwerk widerspiegelnden Wandlungen durch die Flucht nach Amerika be-

Gelehrte, im Fall von Wrights sogar ein im Wiener Schatten Ludwig Wittgensteins stehender Theoretiker – im Zusammenhang mit der diesbezüglichen Änderung von Kelsens Auffassung berücksichtigt.

121 Anders wirken sich die Erfahrungen auf Kelsens Lehrstil aus: Er zeigte sich von der an US-amerikanischen Law Schools praktizierten „dialogischen Lehrmethode“ begeistert. (Vgl. Fernando Israel Espinosa Olivera: Testimonio radiofónico de Hans Kelsen, a.a.O., S. 133.)

dingt sein dürften. Kelsen bemüht sich zwar darum, sich in die angelsächsische rechts(wissenschafts)theoretische Debatte einzuarbeiten, indem er zunehmend auf Englisch publiziert und sich mit prononcierten Exponenten des rechtstheoretischen ‚American Way‘ auseinandersetzt. Bestimmt führt Kelsen Änderungen in manchen seiner Konstruktionen während der nordamerikanischen Schaffensperiode durch. Diese Änderungen lassen sich jedoch nicht als Konsequenz der Auseinandersetzungen mit nordamerikanischen rechtstheoretischen Traditionen lesen. Die hier untersuchten Exilwerke Kelsens zeichnen sich eher durch Kontinuität als durch Variabilität aus und bezeugen die feste Überzeugung ihres Verfassers hinsichtlich seiner rechtstheoretischen Errungenschaften, auch wenn Kelsen nie müde wird, durch intensive Revision seiner Reinen Rechtslehre den Charakter eines „opus perpetuum“¹²² zu verleihen. Eine signifikante Anzahl der rechtstheoretischen Wandlungen im Exilwerk Kelsens ist darüber hinaus deutlich im Zusammenhang mit typisch kontinentaleuropäischen Themenkreisen und Fragestellungen zu sehen und dementsprechend zu interpretieren.¹²³ Seinen unterschiedlichen europäischen Schüler-Kreisen entzogen, beschäftigt Kelsen sich geistig weiterhin mit früheren Anregungen und reflektiert die Beiträge und kritischen Invektiven aus den Jahren der Alten Welt, wobei er in der Fremde des Exils seine eigene Theorie weiterentwickelt.

Kurz vor der Schifffahrt in die USA schreibt Hans Kelsen am 5. Juni 1940 dem Direktor des Genfer Institut Universitaire des Hautes Études Internationales (HEI), William Rappard (1883–1958): „Lassen Sie mich die Hoffnung aussprechen, dass es nur der Abschied für einen kurzen Urlaub war, den Sie mir gewährt haben, dass es möglich sein wird, unser schönes Institut aufrecht zu halten und dass es mir vergönnt sein wird, an ihm weiter zu wirken. Sie wissen, lieber Herr Rappard, dass ich mich nirgends wohler, nirgends mehr zuhause fühle, als in der geistigen Atmosphäre, die Sie, wie kein anderer, verstehen um sich zu schaffen“.¹²⁴ Der letzte Satz hätte sinnvollerweise früher enden können: Kelsen war seine (Reine Rechts-)Theorie mehr Zuhause und innere Heimat als irgendetwas anderes.

122 Mario Losano: *La dottrina pura del diritto dal logicismo all'irrazionalismo*, a.a.O., S. XVII.

123 Für eine provokative Gegenüberstellung des kontinentaleuropäischen und des nordamerikanischen Rechtsdenkens siehe Alexander Somek: *Zwei Welten der Rechtslehre und die Philosophie des Rechts*, in: *Juristenzeitung* 71 (2016), Nr. 10, S. 481.

124 Hans Kelsens an William Rappard, 05.06.1940, in: *Archiv des HEI, Correspondance entre William Rappard et Hans Kelsen*, 910/4.

4. KULTUR-, RELIGIONS- UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE

RENÉ THUN

Vom Trost der Kulturphilosophie

Ernst Cassirers ideengeschichtliche Perspektive auf die Anthropologie

Für ein Verständnis von Theorien mag es nicht immer förderlich sein, auf biographische Gegebenheiten zu rekurrieren, da Theorien nicht notwendigerweise als Antworten auf persönliche Lebensumstände zu verstehen sind. Für eine Ideengeschichte wiederum ist vor allem die Intertextualität unter Berücksichtigung verschiedener Schriften einzelner Denker unerlässlich. Andererseits haben Intellektuelle einen historischen und theoretischen Horizont, auf den sie mit ihren Ideen und Theorien antworten. Wenn auch biographische Gegebenheiten die Triftigkeit einer Theorie nicht zu erklären vermögen, so mag eine Synopse biographischer und historischer Hintergründe sowie werkimmanenter Ideenentwicklung die Zweckmäßigkeit und Motivation hinter theoretischen Überlegungen erhellen. Mir wird es im folgenden Beitrag darum gehen, unter Berücksichtigung der Lebensumstände, in denen sich Ernst Cassirer im Exil befand, die Intentionen seiner kulturphilosophischen und anthropologischen Theorien zu erhellen, nicht aber deren systematischen Gehalt kritisch zu diskutieren.

Cassirer emigrierte nach seiner Entlassung an der Universität Hamburg in der Folge des nationalsozialistischen „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ 1933 zunächst nach Großbritannien, 1935 nach Schweden und 1941 schließlich in die Vereinigten Staaten. Nachdem er in Göteborg 1939/40 eine Vorlesung zur Geschichte der philosophischen Anthropologie hielt und anschließend in New Haven 1941/42 ein Skript zu seinem *Seminar on symbolism and philosophy of language* verfasste, in welchem der Titel des zweiten Kapitels „The principal ideas of philosophical anthropology“ lautet und das dritte das „Concept of Man“ behandelt, erfolgt 1944 die Veröffentlichung seines *An Essay on Man*, in dem Cassirer seine Philosophie der symbolischen Formen zusammenfasst. In der Cassirerforschung herrscht weitestgehende Einigkeit darüber, dass diese Publikation als Dokument einer ‚anthropologischen Wende‘ seines Denkens verstanden werden muss. Werkimmanent betrachtet überrascht diese (verzögerte) Wende nicht, da sich Cassirer bereits in den späten zwanziger Jahren eingehend mit der philosophischen Anthropologie befasste

und ihren Bezug zur *Philosophie der symbolischen Formen* reflektierte. Dieser Bezug kommt aber erst in seinem *An Essay on Man* explizit zur Darstellung. Dass Cassirer sich vor allem im US-amerikanischen Exil der philosophischen Anthropologie erneut und intensiviert zugewandt hat, folgt einerseits einer Art werkimmanenter Notwendigkeit, ist andererseits aber auch als durch historische Bedingungen motiviert zu verstehen.

In einem ersten Schritt werde ich Cassirers Perspektive auf Ideengeschichte skizzieren (Abschnitt 1). Die dabei gewonnenen Einsichten sind vor einem methodischen Hintergrund zu verstehen, den ich anschließend anhand der Verschränkung von Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie darlegen möchte (Abschnitt 2). Hier gilt es, die theoretischen Grundlagen der Cassirer'schen Kulturphilosophie und Anthropologie für die weiteren Ausführungen bereitzustellen. In einem dritten Schritt wird Cassirers anthropologische Wende diskutiert (Abschnitt 3). Sein *Essay on Man* erweist sich dabei als Kulminationspunkt, nicht aber als Eröffnung eines theoretischen Neulands. Indem ich weiter auf die praktischen Implikationen der philosophischen Anthropologie bei Cassirer eingehe (Abschnitt 4), soll die im darauffolgenden Schritt diskutierte Zweckmäßigkeit der philosophischen Anthropologie plausibel gemacht werden (Abschnitt 5). So gelange ich schließlich zu einer Interpretation, die auch die verzögerte anthropologische Wende Cassirers im US-amerikanischen Exil verstehen lässt, zu der wohl auch der Zuspruch und die Nachfragen seiner dortigen Kollegen sowie die Kenntnis der Gräueltaten im nationalsozialistischen Deutschland beigetragen haben (Abschnitt 6).

1. Ideengeschichtliche Einbettung

Bekanntermaßen hat es die Geschichtsschreibung nicht nur mit den materiellen Überresten der Vergangenheit zu tun.¹ Nicht nur die Datierbarkeit oder Authentizität von Berichten über Geschehnisse stellen den Historiker vor Probleme, sondern auch die Modellierung der Vergangenheit als Forschungsobjekt Geschichte – der Sinn eines historischen Ereignisses in Bezug auf die Gegenwart, von der ausgehend die Vergangenheit rekonstruiert wird. Während Kunst- oder Musikhistoriker auf Autographen, Farbanalysen und Dokumente zurückgreifen können, sehen sich Vertreter der Ideengeschichte anderen Problemen ausgesetzt. Im Gegensatz zu Autographen, Bildern oder Farben sind Ideen nichts unmittelbar Gegenständliches. Lediglich ihre Einbettung in einen Text oder ein Werk

1 Siehe hierzu etwa Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen, Hamburg 2007, S. 273ff. sowie Paul Ricoeur: Das Rätsel der Vergangenheit, Göttingen 2002, S. 62ff.

verbürgt ihre Existenz; real und wirksam werden sie schließlich nur vermittelt durch ihre Überlieferung sowie die Verkörperung durch Politik und Gesellschaft.

Cassirer zufolge ist Ideengeschichte stets als Verschränkung von Theorie und Praxis, Geist und Leben aufzufassen. Gerade im Hinblick auf Staatstheorie, Demokratie und der Idee der Freiheit ist Cassirer daher für die Ideengeschichte eine interessante Figur. Im Jahre 1928 hielt Cassirer, auf Bitte des Hamburger Senats, die Rede *Die Idee der republikanischen Verfassung*.² Ein zentraler Bezugspunkt seiner ideengeschichtlichen Ausführungen in dieser Rede ist die Erklärung der französischen Konstituante vom 26. August 1789. Cassirer sieht darin ein Beispiel, wie Ideen wirksam werden können und zugleich wie sie überliefert werden.³ Denn als Vorläufer gilt ihm die Declaration of Rights, die wiederum von William Blackstone und Christian Wolff inspiriert gewesen sei. Cassirer rekonstruiert diese Ideengeschichte aus der Perspektive der Aufklärung. Seiner Auffassung nach ist es gerade die Idee der Aufklärung, die einen universellen, alle ‚Kulturen‘, ‚Völker‘ und ‚Rassen‘ einigenden Begriff der Menschheit vertritt. Und eben die Menschheit bilde das Rechtssubjekt der Declaration of Rights. Die Aufklärung wiederum stellt für ihn ein wesentliches Moment zur Umsetzung der Idee der Demokratie dar.

Cassirer erweist sich auch in seinem Vortragsentwurf *Die Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie*⁴ als ein glühender Verfechter der Aufklärung und des Demokratiedenkens. Als Gewährsmänner für den inneren Zusammenhang von Demokratie und Aufklärung gelten ihm Gottfried Wilhelm Leibniz und Immanuel Kant. Ein Grundmotiv des Demokratiedenkens in der Aufklärungszeit sei der Gebrauch der freien Vernunft gewesen, der Staat habe daher „die Bildung zur Klarheit“⁵ als Erziehungspflicht. Insbesondere begründe in diesem Zusammenhang Kants Ansatz „eine ganz neue Form des demokratischen Gedankens“⁶, da es um die ethische Mitverantwortung des Einzelnen für das Ganze gehe.

2 Siehe Ernst Cassirer: *Die Idee der republikanischen Verfassung*. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928, in: Ders.: *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)* (= *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Bd. 17), hrsg. v. Birgit Recki, Hamburg 2004, S. 291–307.

3 Vgl. ebd., S. 295.

4 Ernst Cassirer: *Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie*, in: Ders.: *Zu Philosophie und Politik* (= *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 9), hrsg. v. John Michael Krois u. Christian Möckel, Hamburg 2009, S. 61–79. Ob der Vortrag, der für den Hamburger Werkbund geistiger Arbeiter vorgesehen war, tatsächlich gehalten wurde, steht nicht fest. Das überlieferte Manuskript ist nicht datiert.

5 Ebd., S. 74.

6 Ebd.

Diese Aufgabe ist jedoch keiner einzelnen ‚Kultur‘, ‚Rasse‘ oder einem bestimmten ‚Volk‘ auferlegt, sondern ist das Telos des – kraft des Symbolischen – vom natürlichen Lauf der Dinge emanzipierten Lebewesen Mensch. Wie sehr Cassirer rassistisches Denken ablehnte, wird etwa in seinem posthum veröffentlichten Buch *Vom Mythos des Staates* deutlich, wo er sich mit der Theorie Arthur de Gobineaus – einem Verbündeten und Freund Richard Wagners – als einer Theorie der ‚totalitären Rasse‘ kritisch auseinandersetzt. Statt, wie rassistische Denker, Unterschiede zwischen ‚Rassen‘ und ‚Kulturen‘ hervorzuheben und zu betonen, laufen Cassirers kulturphilosophische und anthropologische Ausführungen auf ein alle Menschen und Kulturen einigendes Band hinaus. Dieses Band resultiere jedoch nicht aus der Summe beschreibbarer Merkmale (physiologischer, geographischer oder habitueller Art), sondern aus der symbolischen Tätigkeit.

So betont Cassirer auch in *Vom Mythos des Staates* eine zumindest prinzipielle Verwandtschaft zwischen dem wissenschaftlichen Denken der zivilisierten Welt und dem mythischen Denken sogenannter ‚primitiver Völker‘: „Die Ergebnisse dieser ersten Versuche, die Welt der sinnlichen Wahrnehmung zu analysieren und zu systematisieren, unterschieden sich stark von den unseren. Aber die Denkprozesse sind sehr ähnlich“⁷.

Diese Denkprozesse untersuchte Cassirer bereits in den 1920er Jahren im Rahmen seiner dreibändigen *Philosophie der symbolischen Formen*. Gehen wir von Cassirers ideengeschichtlicher Perspektive auf die Aufklärung aus, so scheint es Cassirer um die Fortsetzung des Programms einer universellen Begründung des Naturrechts und einen Begriff der Menschheit zu gehen, um eben totalitären Tendenzen argumentativ entgegentreten zu können. Freilich ist der Begriff der Menschheit und der des Naturrechts kein, wie Cassirer sagen würde, substanzieller, sondern ein funktionaler, denn sonst wäre er empirisch deskriptiv und die Menschheit müsste als eine Entität der direkten Beobachtung zugänglich sein. Vielmehr ist dieser Begriff selbst Idee – als Regulativ für die ethische Ausrichtung. Dieses ideengeschichtliche Programm erfährt in Cassirers auf die Kulturphilosophie und philosophische Anthropologie ausgerichteten systematischen Schriften eine theoretische Unterfütterung sowie Fortsetzung.

7 Ernst Cassirer: *Vom Mythos des Staates*, Hamburg 2002, S. 24.

2. Die Verschränkung von Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie

Zweifelsohne stellt, wie Heinz Paetzold bemerkt, Cassirers Hamburger Zeit, in der er seine dreibändige *Philosophie der symbolischen Formen* verfasste, seine kulturphilosophische Phase dar.⁸ Aber schon recht früh, nämlich 1929 in Davos, wo er auf Heidegger traf, kreisen seine Überlegungen „um den ersten Entwurf einer Anthropologie aus kulturphilosophischer Sicht“⁹. An Evidenz gewinnt diese Auffassung durch die Nachlassschrift *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*¹⁰, in der er sich nicht nur explizit mit der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners auseinandersetzt, sondern auch die methodische These vertritt, dass eine Wesensbestimmung des Menschen „nirgend anders als von Seiten einer Philosophie der ‚symbolischen Formen‘ [...] erfolgen“¹¹ könne. Folglich sieht er die *Philosophie der symbolischen Formen* als eine „Propädeutik wie als Disziplin“¹² einer philosophischen Anthropologie an. Ernst Wolfgang Orths These, Cassirers anthropologische Wende sei 1944 mit seinem *An Essay on Man* aus rein theoretischem Interesse sowie systematischer Notwendigkeit erfolgt,¹³ werde ich weiter unten eingehend diskutieren. Als gesichert kann zumindest gelten, dass Cassirer eine Verflechtung von Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie in *An Essay on Man* angestrebt hat.

Nicht unbescheiden beansprucht Cassirer mit seiner *Philosophie der Symbolischen Formen*, in Anschluss an Kants *Kritik der reinen Vernunft*, eine Kritik der Kultur vorgelegt zu haben.¹⁴ An Kant anknüpfend geht er nicht vom Erkenntnisobjekt, sondern von den unterschiedlichen Erkenntnisfunktionen aus, die er für die unterschiedlichen symbolischen Formen (Sprache, Mythos, Kunst, Wissenschaft) expliziert. Indem er diese methodische Rückbindung vollzieht, wird der Anspruch seiner Kulturphilosophie unmissverständlich deutlich. Ihm geht es um die Bedingungen der Möglichkeit von Kultur überhaupt, ohne bereits normative Aspekte zu diskutieren. Daher ist auch sein Kulturbegriff kein direkt normativer. Folglich gelten ihm etwa die totemistische Lebensform wie auch die Aufklä-

8 Vgl. Heinz Paetzold: Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York, Darmstadt 1995, S. 47.

9 Ebd., S. 91.

10 Siehe Ernst Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, in: Ders.: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1), hrsg. v. John Michale Krois, Hamburg 1995, S. 3–112.

11 Ebd., S. 36.

12 Ebd., S. 53.

13 Vgl. Ernst Wolfgang Orth: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, Würzburg 1996, S. 225f.

14 Vgl. Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache* (= Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 11), hrsg. v. Birgit Recki, Hamburg 2001, S. 9.

rungszeit gleichermaßen als Kultur. Auch wenn er in seiner Analyse keinen normativen Begriff verwendet und im Resultat den Kulturbegriff als nicht normativ begreift, so bedeutet dies nicht, dass sein Ansatz keinerlei normative (ethische) Implikationen besitzt.

In seiner Kulturphilosophie stellt das Symbol den methodischen Bezugspunkt dar. Symbole sind auf Sinnlichkeit bezogene Sinnträger, die mit dem verkörperten Sinn nicht identisch sind. Symbol und Symbolisiertes stehen in einer Differenz, die nur mit dem Akt des Verstehens bzw. der Interpretation überbrückt werden kann. Für symbolische Formen spielen auch Handlungskontexte eine wesentliche Rolle, um den Sinn zu verstehen. Cassirer spricht hierbei von symbolischen Formen, also von Kontexten, in denen Symbole hervorgebracht werden und in denen mit Symbolen umgegangen wird. Exemplarisch behandelt Cassirer die Sprache, den Mythos und die wissenschaftliche Erkenntnis als symbolische Formen. Dabei belässt es Cassirer jedoch nicht. Hinzu kommen in späteren Schriften u.a. Kunst, Technik und Ethik als Kontexte, die ihm als symbolische Formen gelten.

Als Verkörperungsmedien menschlichen Geistes sind symbolische Formen Grundlage jeglicher Kultur. Nicht nur zeichnen sie sich durch ihre Verkörperungen wie etwa in Kunstwerken, religiösen Riten, Gesetzestexten, Formelsammlungen usw. aus, sondern auch durch ihre die Weltsicht prägende Funktion. Bereits auf der Ebene der Wahrnehmung sind symbolische Formen in Kraft. Unsere Wahrnehmung erfolgt nicht ohne Voraussetzungen. Daher gilt Cassirer Kultur auch als „der Inbegriff des ‚mittelbaren‘ Seins“¹⁵. Aus diesen Grundlagen ergeben sich für eine Kulturphilosophie ontologische, epistemische sowie wissenschaftstheoretische Probleme, denn durch die Angewiesenheit auf Verkörperung steht Kultur – ontologisch betrachtet – zwischen „Realem und Idealem“¹⁶. Folglich stellen sich für Cassirer zumindest zwei Aufgaben: Eine Grundlegung der Kulturphilosophie und die Frage nach der Möglichkeit der Kulturwissenschaft.¹⁷

Für eine Grundlegung der Kulturphilosophie ist die Frage nach einem geeigneten methodischen Ansatz entscheidend. Da Kulturobjekte eine Synthese von Realem und Idealem sind, erweist sich der naturalistische Ansatz als wenig aus-

15 Ernst Cassirer: Probleme der Kulturphilosophie, in: Ders.: Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929–1941 (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 5), hrsg. v. Rüdiger Kramme, Hamburg 2004, S. 29–104, hier: S. 69. In diesem Band finden sich die Texte *Probleme der Kulturphilosophie* und *Grundprobleme der Kulturphilosophie*.

16 Ernst Cassirer: Grundprobleme der Kulturphilosophie, in: Ders.: Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929–1941 (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 5), hrsg. v. Rüdiger Kramme, Hamburg 2004, S. 3–28, hier: S. 12.

17 Vgl. Ernst Cassirer: Probleme der Kulturphilosophie, a.a.O., S. 57.

sichtsreich, um einen Begriff von Kultur zu begründen. Dieses Motiv findet sich an zahlreichen Stellen seiner kulturphilosophischen Ausführungen, wo Cassirer häufig auf Hippolyte Taine als einen Repräsentanten des naturalistischen Ansatzes rekurriert. Als Verkörperungen menschlichen Geistes sind Kulturobjekte mehr als bloße Dinge. Wie er in seiner 1942 erstmals in Schweden erschienenen Schrift *Zur Logik der Kulturwissenschaften* ausführt, ist die wissenschaftliche Beobachtungshaltung oder Erfahrungsstellung lediglich auf die Dingwahrnehmung bezogen, wohingegen die Kulturwissenschaften sich auf die Ausdruckswahrnehmung beziehen.¹⁸ Entsprechend sind die Formen der in beiden Erfahrungsstellungen verwendeten Begriffe jeweils andere. Während die naturwissenschaftliche Erkenntnis Naturbegriffe verwendet, kennen die Kulturwissenschaften vor allem Kulturbegriffe.¹⁹ Als unterschiedliche Vollzugsweisen – auch des Wahrnehmens – stehen diese Begriffe jedoch nicht völlig getrennt voneinander, sondern sie erfahren durch die Person des Wissenschaftlers eine Synthese. „Denn das Physische, das Psychische und das Historische gehören in der Tat notwendig zum Begriff des Kulturobjekts.“²⁰ So kann beispielsweise der Musikwissenschaftler die Musik des Barock²¹ unter den Gesichtspunkten der Entwicklung oder Variation musikalischer Formen, des Stils und der Schule untersuchen; er kann aber auch nach den materiellen Voraussetzungen der Barockmusik fragen. Nicht nur wäre hierbei relevant, aus welchem Material die Saiten der Violinen gewesen sind, sondern auch die Frage nach den akustischen Bedingungen konzertanter Aufführungen.

Eine rein naturalistische Herleitung der Kulturwissenschaften sowie des Kulturbegriffs kann wegen der logischen Eigenart der Kulturbegriffe nicht erfolgen. So sind es etwa Begriffe der Form oder des Stils, welche für den historisch verfahrenen Kulturwissenschaftler eine zentrale Rolle spielen, jedoch nicht die terminologische (kriteriale) Strenge von Naturbegriffen besitzen. Cassirer verdeutlicht dies am Beispiel der Bestimmung eines Metalls als Gold nach strengen und eindeutigen Kriterien:

In dieser Weise ist es z.B. der modernen Physik gelungen, alle die einzelnen „Eigenschaften“ eines bestimmten Dinges, all die Bestimmungen, die in einer physischen oder chemischen Konstante ausgedrückt sind, auf eine gemeinsa-

18 Ernst Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt 1994, S. 56–86.

19 Hier erweist sich Cassirer als Kantianer, denn die Unterscheidung zwischen Freiheits- und Naturbegriffen spielt bei Kant in den allgemeinen Anmerkungen zur Teleologie in der *Kritik der Urteilskraft* eine wichtige Rolle. Siehe Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1954, S. 607ff.

20 Ernst Cassirer: *Probleme der Kulturphilosophie*, a.a.O., S. 57.

21 Für Ausführliches zur Epochenbildung siehe auch Reinhart Koselleck/Reinhart Herzog (Hrsg.): *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein* (= *Poetik und Hermeneutik*, Bd. 12), München 1987.

me Quelle zurückzuführen. Sie zeigt, daß die Eigenschaften eines Elementes, deren jede zunächst einzeln durch empirische Beobachtung gefunden wurde, Funktionen einer bestimmten Größe, der Größe des „Atomgewichts“ sind, daß sie in gesetzlicher Weise mit der „Ordnungsnummer“ des Elements zusammenhängen [...]. Ein Schwanken ist hier nicht möglich: „Gold“ heißt uns nur, was ein gewisses, quantitativ streng bestimmtes, spezifisches Gewicht, eine bestimmte elektrische Leitungsfähigkeit, einen bestimmten Ausdehnungskoeffizienten usf. besitzt.²²

Die Verwendungsweise des sprachlichen Labels ‚Gold‘ erfolgt nach strengen Kriterien und ist daher auch streng regelgeleitet. All diese Kriterien sind quantitativ mess- bzw. erhebbar. Eine derartige terminologische Strenge kann hingegen die Geschichtswissenschaft nicht für sich reklamieren. Während der Begriff ‚Gold‘ streng kriterial gefasst und daher die Subsumtion eines anschaulich gegebenen Gegenstandes etwa als aus Gold bestehend nach strengen Regeln erfolgt, basiere Jakob Burckhardts Begriff vom Renaissancemenschen auf einer Ideation, da ihm kein realer Gegenstand zugeordnet werden könne.²³

Eine kritische Kulturphilosophie, wie sie Cassirer vertritt, greift auf das Methodenarsenal der Sprachphilosophie, der Ontologie, der Wissenschaftstheorie sowie vieler weiterer Einzelwissenschaften zurück. Wenn aber Kultur der Inbegriff der Menschenwelt ist, die auf dem Prinzip der Verkörperung des menschlichen Geistes basiert, resultiert daraus die systematische Notwendigkeit, diese Basis einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Symbolische Formen, also Formen der Vermittlung und Verkörperung menschlichen Geistes, sind dem Menschen nicht äußerlich, sondern gehen aus seiner – etwas unbeholfen formuliert – anthropologischen Grundausrüstung hervor.

3. Cassirers nicht allzu überraschende anthropologische Wende

Weiter oben wurde Paetzolds Einschätzung bezüglich Cassirers Hinwendung zur philosophischen Anthropologie um 1944 unter Vorbehalt zugestimmt. Zweifels- ohne ist Cassirers *An Essay on Man* als sein einziger genuiner Beitrag zur philosophischen Anthropologie zu sehen. Dennoch hätte er bereits deutlich früher dieser Notwendigkeit Rechnung tragen können. Dass Cassirer sich nicht schon in den 1920er Jahren in diesem Maße der philosophischen Anthropologie zuwandte, kann ebenso systematisch notwendig gewesen sein, wenn man seine philosophie- theoretische Perspektive auf die philosophische Anthropologie berücksichtigt.

22 Ernst Cassirer: Zur Logik der Kulturwissenschaften, a.a.O., S. 70f.

23 Vgl. ebd., S. 72f.

Cassirer reflektiert in seiner im Wintersemester 1939/40 in Göteborg gehaltenen Vorlesung zur *Geschichte der philosophischen Anthropologie*, also zehn Jahre nach Davos, die philosophische Anthropologie als Atopos, da sie keinem der traditionellen drei Gebiete der Philosophie (Logik, Physik und Ethik) zuzuordnen ist. Vielmehr umfasse sie all diese drei großen Teilgebiete, wobei sie aufgrund ihrer orientierungsstiftenden Funktion stets und vorrangig einen Bezug zur Ethik habe.²⁴ Sofern Cassirer nun seine kulturphilosophischen Untersuchungen als einen Beitrag der theoretischen Philosophie sieht und daher streng bei der Sache bleiben will, ist es verständlich, dass er Fragen der Ethik zunächst heraushalten möchte, um sie schließlich als Teil der philosophischen Anthropologie zu bearbeiten. Aus diesem Grund wohl teilte Cassirer in einem Brief an David Baumgardt mit, dass er seine ethischen Anschauungen nun wenigstens zum Teil im Rahmen einer Arbeit zur philosophischen Anthropologie (gemeint ist *An Essay on Man*) dargelegt habe.²⁵ Explizite Ausführungen zur philosophischen Anthropologie finden sich in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* daher nicht, aber er stellt implizit Überlegungen an, die für eine philosophische Anthropologie relevant sind.

In seinem geplanten – aber zu Lebzeiten nicht veröffentlichten – vierten Band zur Philosophie der symbolischen Formen, der den Titel *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*²⁶ trägt, setzt sich Cassirer mit dem Verhältnis seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zur philosophischen Anthropologie auseinander. Auffallend ist seine Rezeption der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners, den er an mehreren Stellen zitiert. Nicht ohne Grund geht Ernst Wolfgang Orth auf eine Art Verwandtschaft zwischen Cassirer und Plessner ausführlich ein.²⁷ Ein näherer Vergleich beider Ansätze muss hier aus Platzgründen ausbleiben. Weiter unten werde ich beide Autoren jedoch in besonderer Hinsicht ins Verhältnis zueinander setzen.

Für Cassirer kann eine Wesensbestimmung des Menschen „nirgend anders als von Seiten einer Philosophie der ‚symbolischen Formen‘ [...] erfolgen“²⁸. Damit behauptet er eine Grundlegung der philosophischen Anthropologie durch

24 Vgl. Ernst Cassirer: *Geschichte der philosophischen Anthropologie*. Vorlesung Göteborg 1939/1940, in: Ders.: *Vorlesungen und Studien zur philosophischen Anthropologie* (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 6), hrsg. v. Gerald Hartung, Hamburg 2005, S. 3–187, hier: S. 4.

25 Vgl. Ernst Cassirer an David Baumgardt, 24.07.1943, in: Ernst Cassirer: *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel* (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 18), hrsg. v. John Michael Krois, Hamburg 2009, S. 227.

26 Ernst Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, a.a.O.

27 Siehe Ernst Wolfgang Orth: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, Würzburg 1996.

28 Ernst Cassirer: *Geschichte der philosophischen Anthropologie*, a.a.O., S. 36.

die kritische Kulturphilosophie, die sich mit den Ermöglichungsbedingungen kultureller Verkörperungsweisen befasst. Zugleich wird damit eine Vorrangstellung behauptet, so dass die Kulturphilosophie einen Begründungsrahmen für die philosophische Anthropologie bereitstellt. Cassirer hat den Abschluss seiner Arbeit an dem geplanten Band *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* mit dem 28. April 1928 datiert, aber ihn – wohl den Arbeitsumständen geschuldet, in denen er sich befand – nicht fertig gestellt.²⁹ Jedenfalls stand für Cassirer der Dienst, „den eine systematisch ausgebauten ‚Philosophie der symbolischen Formen‘ für die Grundlegung einer ‚philosophischen Anthropologie‘ zu leisten vermöchte“³⁰, fest:

Sie könnte für sie in zwiefacher Hinsicht fruchtbar werden – sie würde ihr, Kantisch gesprochen, ebensowohl als „Propädaeutik“ wie als „Disziplin“ dienen. Sie würde ihr den Grund und Boden bereiten – und sie würde zugleich verhüten, daß sie diesen sicheren Grund verlässt, daß sie sich in Spekulationen verliert, die durch keine „mögliche Erfahrung“ bestätigt oder widerlegt werden können.³¹

Somit steht die *Philosophie der symbolischen Formen* für das ein, was Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* für die philosophische Anthropologie als methodischen Leitfaden fordert. Plessner geht es um den Menschen als personale Lebenseinheit, die, wenngleich sie immer auch unter dem Aspekt ihrer organismischen Konstitution zu betrachten ist, stets Sinn produziert und Welt gestaltet:

Hier handelt es sich um den Menschen als Träger der Kultur. Ihre Objektivationen: Wissenschaft, Kunst, Sprache usw. werde also das Medium, in dem sich die Betrachtung des Menschen bewegt; wohlgemerkt, die Betrachtung des ganzen Menschen als konkreter Lebenseinheit. Die Kultur soll als spezifische Äußerung dieser Lebenseinheit untersucht werden.³²

Es scheint nebenbei auch nicht ganz zufällig, dass Plessner an dieser Stelle von Objektivationen von Kultur in Wissenschaft, Sprache und Kunst spricht – also symbolischen Formen im Sinne Cassirers. Ihm geht es um die Versinnlichung des Geistes und der Vergeistigung der Sinne, also „um das innere Koordinaten-

29 Vgl. das Vorwort des Herausgebers, in: Ernst Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (= Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1), hrsg. v. John Michael Krois, Hamburg 1995, S. XI–XIII, hier: S. XII.

30 Ernst Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, a.a.O., S. 53.

31 Ebd.

32 Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die Philosophische Anthropologie, Berlin/New York 1975, S. 32.

system, welches zwischen den symbolischen Formen und der physischen Organisation herrscht“³³. Dieses innere Koordinatensystem von Geist und Sinnlichkeit sieht er als zentral für die philosophische Anthropologie an. Jedoch erwähnt Plessner den Verfasser der *Philosophie der symbolischen Formen* nicht.

Beide Autoren sehen in der Lebensweise des Menschen, die sich in Kultur verkörpert, ein Moment, aufgrund dessen es unmöglich ist, mit einer rein naturalistischen Methode einen Begriff vom Menschen zu gewinnen. Jedoch ist die Gewichtung des Anfangs bei jedem Autor unterschiedlich. Während Cassirer eine Analyse kulturhervorbringender Prozesse (im Medium der symbolischen Formen) an erster Stelle setzt, macht Plessner beim Träger von Kultur (Mensch) den Anfang und ist stark biophilosophisch orientiert. Es scheint demnach, als habe Cassirer in den späten 1920er Jahren im Rahmen seiner Kulturphilosophie zur anthropologischen Wende zumindest angehoben, diese aber erst im US-amerikanischen Exil vollenden können.

4. Die praktische Ausrichtung der philosophischen Anthropologie Cassirers

Wozu eigentlich philosophische Anthropologie?³⁴ Sind Begriffe wie Cassirers ‚animal symbolicum‘ oder Plessners ‚exzentrische Positionalität‘ lediglich Träume eines anthropologischen Schlafes der Philosophie?³⁵ Geht man, wie Michel Foucault, davon aus, dass man der Anthropologie „nur ein philosophisches Lachen entgegensetzen“³⁶ kann, so bräuchte man sich um diese Frage nicht weiter zu kümmern. Sicherlich könnte eine mögliche Antwort auf die oben gestellte Frage lauten, dass es um die systematische Vollständigkeit einer Kulturphilosophie geht, in welcher der Träger von Kultur näher bestimmt werden muss. Andererseits verstand Cassirer die als Kulturphilosophie gehandelte *Philosophie der symbolischen Formen* als eine Grundlage für die philosophische Anthropologie. Orth, auf den ich oben bereits eingegangen bin, wie Peter Müller, für den „‚Mensch‘ und ‚Kultur‘ unter symboltheoretischem Aspekt als Glieder einer notwendigen und unauflöslichen Korrelation miteinander verbunden sind“³⁷, sehen in der anthropologischen Wende eine theorieimmanente Notwendigkeit.

33 Ebd., S. 33.

34 Mit dieser Frage beschäftigt sich u.a. Olivia Mitschlich: Wozu philosophische Anthropologie?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 2008 (56), Nr. 5, S. 812–818.

35 Siehe Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt a.M. 1974, S. 410f.

36 Ebd., S. 412.

37 Peter Müller: Ernst Cassirers ‚Philosophie der symbolischen Formen‘, Darmstadt 2010, S. 128. Unbeantwortet bleibt allerdings auch hier die Frage nach der Zweckmäßigkeit.

Die These von einer unauflöslichen Korrelation ist sicherlich zustimmungswürdig, doch sie reflektiert nicht ausreichend die Zweckmäßigkeit der Bemühungen um eine fundierte philosophische Anthropologie.

Bedenkt man Cassirers engagierte ideengeschichtliche Ausführungen, so stellen sich seine Kulturphilosophie sowie seine Ausführungen zur philosophischen Anthropologie als Anstrengungen heraus, mit den Mitteln der theoretischen Philosophie für die praktische Philosophie einen Theorierahmen einer universalistisch ethischen Ausrichtung bereitzustellen.³⁸ Oswald Schwemmer hat den Aspekt einer universalistischen ethischen Ausrichtung der Cassirer'schen Philosophie deutlich erkannt und dargestellt.³⁹ Folgen wir Schwemmer, so wäre Cassirers Zurückhaltung, eine Ethik zu schreiben, damit erklärt, dass er aus systematischen Überlegungen einen Intellektualismus in der Ethik ablehnt, insofern die Ausführung und Beurteilung einer Handlung allein auf dem Denken beruhe. Denn dies hätte zur Folge, dass das Praktische ins Theoretische aufgelöst wird. Das Missverständnis des Intellektualismus bestehe darin, dass er „glaubt, die Frage nach dem Grund unserer Maßstäbe alleine und vollständig durch eine theoretische – logische, begriffliche oder methodische – Analyse beantworten zu können“⁴⁰.

Trifft dies zu, so bestünde die Aufgabe der Kulturphilosophie und der philosophischen Anthropologie lediglich darin, mögliche Gründe in den diskursiven Raum des Ethischen einzubringen. Die Philosophie verträte dann lediglich eine Stimme unter vielen in der Frage nach der ethischen Ausrichtung aufs gute Leben. Schwemmers Hinweis auf das universalistische Streben als ethischer Stoßrichtung der Kulturphilosophie Cassirers wird die folgenden Überlegungen leiten.

Wie Cassirer in seiner Vorlesung zur *Geschichte der philosophischen Anthropologie* ausführt, nimmt die Anthropologie eine Sonderstellung ein, da sie mit den Gebieten der Logik, Physik und Ethik verknüpft ist. Dabei ist die Verbindung zur Ethik eine besondere, da es um eine orientierungsstiftende Funktion geht; es geht also um ein teleologisches Moment, welches mithilfe der philosophischen Anthropologie formuliert werden kann: „Welche aber sind die ‚wahren‘ Ziele des Menschen? – diejenigen, die ihn erst zum Menschen machen. Hierauf sucht die

38 Welchen Beitrag Cassirer mit seiner Symbolphilosophie im Hinblick auf eine Verschränkung von Kulturphilosophie und Hermeneutik etwa zum praktischen Begriff der Freiheit leistet, habe ich dargestellt in René Thun: *Freiheit und Methode*, Münster 2008, S. 120ff.

39 Siehe Oswald Schwemmer: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997.

40 Ebd., S. 140.

Ethik eine Antwort zu geben: jede ‚philosophische Anthropologie‘ muss auf nächste mit ihr verknüpft sein.“⁴¹

Dies deckt sich mit Cassirers ideengeschichtlichen Ausführungen zur Staatstheorie und zum Naturrecht, wie er in seinem Buch *Philosophie der Aufklärung* darlegt, da die Theoretiker davon ausgehen, dass ein Staat dem Menschen gemäß eingerichtet sein muss. Ideengeschichtlich gesehen hat es eine philosophische Anthropologie immer auch mit Politik zu tun. Umgekehrt kann jedoch auch die philosophische Anthropologie selbst politisch sein. Dies zeigt sich in Plessners Schrift *Macht und menschliche Natur*, wo er, wie Cassirer, einen Universalismus mithilfe der philosophischen Anthropologie verfolgt. Allerdings ist der Bezug zum Politischen bei Plessner wesentlich expliziter. Ethisch betrachtet zielt der Universalitätsgedanke bei beiden Autoren jedoch nicht auf eine Kolonialisierung praktischer Verhältnisse per Dekret. Insbesondere kommt es beiden auf eine Anerkennung anderer Kulturen an, auch wenn die Idee der Menschheit eine moderne abendländische ‚Erfindung‘ sei. Für Plessner ergibt sich aus dem Universalitätsanspruch der Anthropologie nicht nur die Verpflichtung, „unsere Kultur den ‚Heiden‘ zu bringen, sondern ebenso, unsere Kultur und Welt gegen die anderen Kulturen und Welten zu relativieren“⁴².

Der Universalitätsanspruch der philosophischen Anthropologie gründet bei Cassirer im Symbolischen bzw. in der symbolischen Differenz,⁴³ in welcher Weltverhältnisse erst aufgebaut werden können; bei Plessner ist es die exzentrische Positionalität, die menschliche Existenz auszeichnende Verhältnisse und Vollzugsformen ermöglicht. Somit kommen das Naturrecht oder die Menschenrechte nicht nur Angehörigen *einer* Kultur exklusiv zu, sondern der Raum der Adressaten der ethischen Ausrichtung wird radikal erweitert – gemäß einer Idee der Menschheit, wie sie in der Aufklärung vertreten wurde.

Wer Kulturphilosophie oder philosophische Anthropologie betreibt, der, so möchte man meinen, beschäftigt sich mit dem schlechthin Allgemeinen. Man mag Kultur als einen großen Strukturzusammenhang auffassen, in dem es Subsysteme gibt. Cassirer wie Plessner sind jedoch stets an einem Wechselverhältnis zwischen Besonderem und Allgemeinem interessiert, das sie auch ideengeschichtlich in diese ‚Kultur‘ genannte Textur hineinlesen. Beide Autoren heben

41 Ernst Cassirer: Geschichte der philosophischen Anthropologie, a.a.O., S. 5.

42 Helmuth Plessner: Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Ders.: Macht und Menschliche Natur (= Gesammelte Schriften, Bd. 5), hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 2003, S. 135–234, hier: S. 148.

43 Siehe hierzu auch René Thun: Freiheit und Methode, a.a.O., S. 127.

den Zug zur Individualisierung und Selbstverantwortung des Menschen hervor. Denn der Natur des Menschen gemäß ist das Telos von Kultur die Ausbildung der Kompetenzen eines selbstverantwortlichen Subjekts als Partizipant sowie als Träger von Kultur. Allgemeines und Besonderes stünden dann in einem kongenialen Verhältnis zueinander. Der Mensch als Kulturwesen begreift sich als Gestalter der Welt, in der er lebt und ist daher eigenverantwortlich. „So wie der Mensch sich sieht, wird er; darin besteht seine Freiheit, an der er festzuhalten hat, um Mensch zu sein.“⁴⁴

5. Die Zweckmäßigkeit philosophischer Anthropologie

Neben der Frage nach dem Wozu von philosophischer Anthropologie, die zunächst rein wissenschaftlich zu sein scheint, stellt sich die Frage nach der Zweckmäßigkeit aus der Perspektive desjenigen, der philosophische Anthropologie betreibt. Da die philosophische Anthropologie gleichsam atopisch ist, können mit ihr unterschiedliche Zwecke erreicht werden. Bislang wurde gezeigt, dass das Projekt einer philosophischen Anthropologie schon früh ein Teil von Cassirers philosophischem Denken war. Seine Auseinandersetzung mit der philosophischen Anthropologie erfolgte lange vor seiner sogenannten anthropologischen Wende, zumindest auf subkutaner Ebene. Mehr noch: Die Indizien sprechen dafür, dass die philosophische Anthropologie ein zwar latentes, aber nicht nebensächliches Thema für Cassirer war.

Weiter oben habe ich auf die Verbindung zwischen Anthropologie und Ethik nach Cassirer hingewiesen. Cassirer ist sich des kritischen Potenzials seiner anthropologischen Kulturphilosophie sicherlich nicht erst im US-amerikanischen Exil bewusst geworden. Doch muss ihm spätestens hier der ‚Geduldsfaden‘ gerissen sein. Vergegenwärtigt man sich Cassirers ideengeschichtliche Ausführungen etwa zur Freiheit, Demokratie oder gar zur Staatsphilosophie, so sind seine Rekonstruktionen immer von einem gewissen Vertrauen in Kultur, Vernunft und einem Glauben an einen Fortschritt zum Gesitteteren kraft der Kultur getragen. Dass für einen kritischen, weltoffenen und vermittelnden Geist wie Cassirer das weltpolitische Geschehen und Wüten des NS-Regimes eine schwere Belastung und eine intellektuelle Herausforderung darstellte, geht aus einigen seiner Briefe hervor.

44 Helmuth Plessner: Über Menschenverachtung, in: Ders.: *Conditio Humana* (= Gesammelte Schriften, Bd. 8), hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard u. Elisabeth Ströker, Frankfurt a.M. 2003, S. 105–116, hier: S. 116.

Cassirer stand für ein kohärentes Verhältnis der im Theoretischen vertretenen Ideen zum tatsächlichen Leben – ein Ethos des Intellektuellen. Daher verwundert es nicht, dass er beispielsweise dem Cohen-Schüler Albert Görland vorwarf, dieser habe seine theoretischen Ideen verraten, da er sich den Nazis anschloss und „plötzlich die ‚Ideen von 1933‘ für sich entdeckt[e]“⁴⁵. Darin sah Cassirer „einen Bruch mit allem und jedem“, was Görland „je gelehrt“ hatte.⁴⁶

Arthur Schilpp versuchte Cassirer dazu zu bewegen, die *Philosophie der symbolischen Formen* ins Englische zu übersetzen. Eine Übersetzung der dreibändigen *Philosophie der symbolischen Formen* sei jedoch zu umfangreich, weshalb Cassirer in einem Brief an Arthur Schilpp eine „knappe zusammenfassende Darstellung des Ganzen“⁴⁷ sowie eine ausgearbeitete ästhetische Theorie vorschlägt. Cassirer betitelt diese darstellende Zusammenfassung später als *An Essay on Man*. Unter diesem Titel verbirgt sich allerdings nicht nur eine zusammenfassende Darstellung der Philosophie der symbolischen Formen. „Leider haben meine ethischen Anschauungen“, so Cassirer, „in meinen Büchern niemals eine so systematische Darstellung gefunden, wie meine theoretischen und kulturphilosophischen Anschauungen.“⁴⁸ Jedoch habe er sie in einer Arbeit über philosophische Anthropologie zumindest teilweise dargelegt.⁴⁹ Nicht nur, dass Cassirer seine ethischen Anschauungen – zumindest teilweise – in einer Arbeit zur philosophischen Anthropologie dargelegt hat; er hat zudem mit seinem Buch *Vom Mythos des Staates* eine fundamentale Kritik an totalitären Staaten wie dem nationalsozialistischen Deutschland geübt. Darin beschäftigt sich Cassirer mit der Mythisierung der Politik, dessen Folgen im zwanzigsten Jahrhundert „wir jetzt alle vor uns“⁵⁰ sehen. Das damalige Deutschland exemplifiziere geradezu, wie auf Mythen basierendes politisches Denken in eine Katastrophe führt.

6. Versuch einer Deutung

Dass Cassirer sich latent mit philosophischer Anthropologie befasste, ist im Verlauf des Beitrags hinreichend deutlich geworden. Vor allem im US-amerikanischen Exil erhielt seine Verschränkung von Kulturphilosophie und philosophischer Anthropologie neuen Schwung. Eingangs war davon die Rede, eine Synopsis von

45 Ernst Cassirer an Albert Görland, 26.11.1938, in: Ernst Cassirer: Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel, a.a.O., S. 195.

46 Ebd., S. 195f.

47 Ernst Cassirer an Arthur Schilpp, 13.05.1942, in: Ebd., S. 223.

48 Ernst Cassirer an David Baumgardt, 24.07.1943, in: Ebd., S. 227.

49 Vgl. ebd.

50 Ernst Cassirer an Malte Jakobson, ohne Datum, in: Ebd., S. 225.

Theorie und historischem Umfeld zu wagen, um eben die Motivation zu bzw. Zweckmäßigkeit von Theoriebildung zumindest zu plausibilisieren. Versuchen wir also, Theorie und Leben Cassirers zusammenzudenken.

Cassirer wurde einerseits durch Zuspruch von Kollegen im US-amerikanischen Exil dazu motiviert, das Potenzial einer kritischen Kulturphilosophie im Verbund mit der philosophischen Anthropologie anzuwenden. Andererseits wurde er von den politischen Umständen geradezu herausgefordert. Die Enttäuschung über das Versagen innerhalb eines ideengeschichtlichen sowie kulturgeschichtlichen Zusammenhangs, der Schock darüber, dass es in einem Land, aus dem große Dichter, Musiker und Denker hervorgegangen sind, zu unglaublichen Gräueltaten kommen konnte, waren für Cassirer ein Ansporn, dagegen anzuschreiben. Eben die praktischen Implikationen der philosophischen Anthropologie – das universalistische Streben nach Schwemmer – wendet Cassirer gegen den Totalitarismus. Diese zwei Faktoren erhellen zumindest die so gedeutete Zweckmäßigkeit Cassirers philosophischer Anthropologie.

Wie sehr er auf das politische Zeitgeschehen achtete und reagierte, verdeutlicht auch eine Erinnerung seiner Frau Toni Cassirer: „Seife oder ‚master race‘, Scheuerpulver oder ‚Judenhass‘, sagte er [Ernst Cassirer, d. Verf.], alles kann auf diese Weise den Markt erobern.“⁵¹ Erst im US-amerikanischen Exil, so scheint es, besann sich Cassirer auf die von ihm bereits in seinem Vortrag *Die Idee der republikanischen Verfassung* vertretene These, „daß die großen historisch-politischen Probleme, die unsere Gegenwart beherrschen und bewegen, von jenen allgemeinsten Grundfragen des Geistes, die die systematische Philosophie sich stellt [...], nicht schlechthin abgelöst werden können“⁵². Cassirer war ein durchaus politisch und ethisch denkender Kopf – wenn auch mit einer gewissen Scheu, die er erst gegen Ende seines Lebens überwinden konnte. Wenn zwar keine Rettung, so mag eine anthropologisch fundierte Kulturphilosophie immerhin Trost sein.

51 Toni Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981, S. 312.

52 Ernst Cassirer: *Die Idee der republikanischen Verfassung*, a.a.O., S. 291.

DIRK-MARTIN GRUBE

Wahlheimat USA

Paul Tillichs Abschied vom Letztbegründungsdenken und von apriorischen Wahrheitsansprüchen

Der am 20. August 1886 in Starzeddel/Brandenburg (heute Starosiedle/Polen) geborene Paul Tillich gilt als einer der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts. Das Kennzeichen seiner Forschung ist die Verbindung von Theologie und Philosophie. Er verortet sich selbst „auf der Grenze“¹ zwischen beiden, will als Theologe philosophisch integer und als Philosoph theologisch authentisch bleiben. Sein Lebensweg führt ihn über verschiedene Stationen in Deutschland zu einer zwangsweisen Emigration in die USA, wo er nach anfänglichen Schwierigkeiten zu einem der angesehensten Theologen seiner Zeit wird. Vor allem in den Fachrichtungen, die mit Kultur(-theorie) in weitem Sinn beschäftigt sind, gewinnt Tillich großen Einfluss. Auch in der US-amerikanischen Öffentlichkeit wird er bekannt. Sein Porträt zierte das Wochenmagazin *TIME* vom 16. März 1959, Präsident Kennedy lädt ihn 1960 zu seiner Amtseinführung ein.

Im Folgenden wird untersucht, inwiefern sich Tillichs Denken im Rahmen seiner Emigration in die USA verändert hat. Die Leitfrage ist dabei, inwieweit er an transzendentalphilosophischen Begründungsformen festhält. Einige biographische und methodische Bemerkungen werden vorangestellt (Abschnitte 1 und 2). Nach einer Charakterisierung transzendentalphilosophischer Begründungsformen (Abschnitt 3) wird dann gezeigt, dass Tillich diese vor seiner Emigration verwendet (Abschnitt 4), sie danach aber zurücktreten (Abschnitt 5). Im Anschluss werden Gründe dafür benannt, die vor allem den Kontext der Theorieentwicklung betreffen (Abschnitte 6, 7 und 8).

Vorausschicken möchte ich dabei noch, dass ich das Verhältnis von Denken und Kontext in einem nicht-essentialistischen Sinn auffasse. Es ist also nicht so,

1 Tillich sieht den Begriff „auf der Grenze“ als Signatur seines Lebens und seiner geistigen Entwicklung an. So versteht er sich unter anderem als „auf der Grenze“ von Luthertum und Sozialismus, von Heimat und Fremde, von Heteronomie und Autonomie balancierend. (Vgl. Paul Tillich: *Auf der Grenze*, in: Ders.: *Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere* (= *Gesammelte Werke*, Bd. 12), hrsg. v. Renate Albrecht, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1980, S. 13–80.) In der Tat ist das Zusammenführen scheinbarer Gegensätze ein Charakteristikum seines Denkens und auch sein Charakter ist geprägt von Gegensätzen wie Schwermut und Lebensfreude.

dass ein einmal feststehender Denkinhalt oder eine bestimmte Begründungsform lediglich verschiedenen Konstellationen angepasst wird. Stattdessen verstehe ich das Verhältnis im Sinne eines *reflective equilibrium*, in dem die Rezeptions- und Praxissituationen das Denken und seine Inhalte mit beeinflussen. Dabei sind bestimmte Arten kontextgeschuldeter Veränderungen des Denkens nicht nur gerechtfertigt, sondern geradezu unumgänglich. Sie zeichnen das Denken und seine Fähigkeit zur (Selbst-)Reflexion aus. So sehe ich denn auch die Veränderungen des Tillich'schen Denkens als vollkommen legitim an.

1. Tillichs Leben vor und nach der Emigration

Sein Studium der Theologie führt Tillich an die Universitäten Berlin, Tübingen und Halle. Er absolviert das erste theologische Examen 1908. Im Ersten Weltkrieg dient er als Feldgeistlicher. In den Grauen des Krieges erfährt Tillich den Abgrund menschlichen Seins. Auch bei ihm zerbricht – wie bei so vielen seiner Zeitgenossen – der Glaube an die heilschaffende Kraft der Kultur.²

In seinen Promotionen beschäftigt sich Tillich mit der Spätphilosophie Schellings. 1910 promoviert er in Breslau bei Eugen Kühnemann am Philosophischen Institut über *Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien*³, 1912 in Halle als theologischer Lizentiat über das Thema *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*⁴. Während des Ersten Weltkriegs fertigt Tillich eine Kritik des Supranaturalismus an, mit der er sich 1916 in Halle für das Fach Theologie habilitiert.⁵

Nach dem Krieg erhält Tillich eine Stelle als Privatdozent an der Berliner Theologischen Fakultät. In dieser Zeit zeichnen sich schon Themen ab, die sein Schaffen auch später kennzeichnen werden, vor allem die Idee einer Synthese von Religion und Kultur. Statt diese gegeneinander auszuspielen, will Tillich die Kultur auf ihren religiösen Gehalt hin untersuchen. Bei seiner „Kulturtheologie“ wird „religiöser Gehalt“ aber nicht im Sinn einer konkreten Religion gedeutet,

2 Vgl. Werner Schüßler/Erdmann Sturm: Paul Tillich. Leben – Werk – Wirkung, Darmstadt 2007, S. 8. Dieser übersichtlichen und zuverlässigen Quelle verdankt sich ein Großteil der folgenden Skizze zur Biographie Tillichs.

3 Siehe Paul Tillich: Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien (1910), in: Ders.: Frühe Werke (= Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlassbände, Bd. 9), hrsg. v. Gert Hummel u. Doris Lax, Berlin 1998, S. 154–272.

4 Siehe Paul Tillich: Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung (1932), in: Ders.: Philosophical Writings/Philosophische Schriften (= Main Works/Hauptwerke, Bd. 1), hrsg. v. Carl Heinz Ratschow, Berlin 1989, S. 21–112.

5 Siehe Paul Tillich: Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das Prinzip der Identität, dargestellt an der supranaturalistischen Theologie vor Schleiermacher (1915), in: Ders.: Frühe Werke, a.a.O., S. 435–588.

sondern als „Erfahrung des Unbedingten“: „Wo die schlechthinnige Nichtigkeit des Seins [...] erfahren wird [...], da schlägt sie um in ein radikales Ja.“⁶ Tillich schließt sich dem Berliner Kairos-Kreis an, der einen ‚religiösen Sozialismus‘ vordenken will. Relevanter als dessen politische Wirkung sind allerdings die vor allem von Tillich vorgetragenen Überlegungen zum ‚Kairos‘ geworden, zum Moment, in dem der absolute Gehalt der Geschichte deutlich wird und eine Verbindung zum innergeschichtlichen Handeln Gottes hat.

1924 erhält Tillich eine außerordentliche Professur für Systematische Theologie an der Universität Marburg, 1925 die Professur für Religionswissenschaft in Dresden und eine Honorarprofessur für Religionswissenschaft und Kulturphilosophie an der Universität Leipzig. Gegenüber den schwärmerischen Tendenzen, die unter anderem im religiösen Sozialismus zu finden sind, betont Tillich nun einen ‚gläubigen Realismus‘. Damit ist dieselbe Art der Hinwendung zur – in diesem Fall politischen – Realität gemeint, die in der Kunst in der Abwendung vom Expressionismus und der Hinwendung zur Neuen Sachlichkeit stattgefunden hat. 1929 übernimmt Tillich den Lehrstuhl für Philosophie und Soziologie an der Universität Frankfurt, Theodor W. Adorno wird sein Assistent. Zusammen mit Eduard Heinemann gibt er die *Neuen Blätter für den Sozialismus* heraus, die 1933 verboten werden. Dabei vertritt Tillich einen „Kultursozialismus“, der nicht mehr die klassenlose, sondern die „sinnerfüllte Gesellschaft“ fordert.⁷ Sein Buch *Die sozialistische Entscheidung*⁸ wird trotzdem 1933 verboten und bei der Bücherverbrennung am 10. Mai 1933 ins Feuer geworfen.⁹

Kurz nach dem Erlass des „Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums“ wird Tillich am 13. April 1933 als einer der ersten Beamten nicht-jüdischer Herkunft beurlaubt. Freunde und Bekannte, unter anderem Max Horkheimer, drängen ihn zur Auswanderung.¹⁰ Durch die Initiative von Reinhold Niebuhr, einem führenden amerikanischen Theologen, erhält Tillich das Angebot einer zweijährigen Gastprofessur am Union Theological Seminary und an der Columbia University in New York. Tillich zögert zunächst noch, da er auf eine

6 Paul Tillich: Über die Idee einer Theologie der Kultur (1919), in: Ders.: Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur (= Gesammelte Werke, Bd. 9), hrsg. v. Renate Albrecht, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1967, S. 13–31, hier: S. 18.

7 Vgl. Werner Schüßler/Erdmann Sturm: Paul Tillich, a.a.O., S. 15.

8 Siehe Paul Tillich: Die sozialistische Entscheidung (1933), in: Ders.: Writings in the Social Philosophy and Ethics/Sozialphilosophische und ethische Schriften (= Main Works/Hauptwerke, Bd. 3), hrsg. v. Erdmann Sturm, Berlin 1998, S. 273–419.

9 Das ist jedenfalls der allgemeine Konsens und auch Tillichs eigene Schilderung. Siehe dazu aber die kritischen Anmerkungen von Friedrich Wilhelm Graf: Paul Tillich im Exil, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hrsg.): Paul Tillich im Exil, Berlin/Boston 2017, S. 11–77.

10 Vgl. Werner Schüßler/Erdmann Sturm: Paul Tillich, a.a.O., S. 16.

Rücknahme der Beurlaubung hofft. Nach einem Gespräch im Berliner Kultusministerium ringt er sich dazu durch, Deutschland zunächst für zwei Jahre zu verlassen. Er erhält dazu die Erlaubnis des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung.¹¹ Am 1. November 1933 kommt er mit seiner Frau und seiner Tochter in New York an. Zunächst hofft er noch auf eine Verbesserung der politischen Verhältnisse in Deutschland und damit auf die Möglichkeit der Rückkehr. Ab 1934 erkennt er aber, dass sich die Lage in Deutschland nicht verbessern wird und er und seine Familie länger in den USA bleiben werden.

Seine Einbürgerung in die USA verläuft keineswegs reibungslos.¹² Der US-amerikanische intellektuelle Kontext ist ihm zunächst fremd und seine Englischkenntnisse sind dürftig, auch behält er zeitlebens einen starken Akzent. Vor allem konservativen Kollegen am Union Theological Seminary erscheint Tillich als ‚zu philosophisch‘ und es werden Bedenken gegen eine Berufung auf eine ordentliche Professur erhoben. Seine Stellung ist unsicher, da seine Position dadurch bezahlt wird, dass Kollegen auf einen Teil ihres Gehalts zu seinen Gunsten verzichten. Erst 1940 erhält er die Berufung zum ordentlichen Professor für Philosophische Theologie.

Inzwischen engagiert Tillich sich auch politisch und nimmt in der Öffentlichkeit gegen die Judenverfolgung in Deutschland Stellung.¹³ Die Geheime Staatspolizei und andere NS-Dienststellen veranlassen die Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit der Familie Tillich, die am 17. November 1939 rechtswirksam wird.¹⁴ Auf Drängen des Reichministeriums für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung erkennt die Universität Halle Tillich seinen Dokortitel und seine 1925 dort erhaltene Ehrenpromotion ab. 1946 wird diese Aberkennung rückgängig gemacht. Mittlerweile US-amerikanischer Staatsbürger, wendet Tillich sich ab 1942 in Rundfunkreden über die Voice of America an die Deutschen und verurteilt den Nationalsozialismus scharf als Verkörperung des „Undeutschen“.¹⁵ Auf Drängen Bertolt Brechts wird Tillich Vorsitzender des Council for a De-

11 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Die Ausbürgerung Paul Tillichs und seiner Familie im Jahre 1939, in: Christian Danz/Marc Dumas/Werner Schüßler u.a. (Hrsg.): *Theology and Natural Science* (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 7), Berlin/Boston 2012, S. 255–281, hier: S. 260f.

12 Für die Zeit nach seiner Emigration siehe den kürzlich erschienenen Band Christian Danz/Werner Schüßler (Hrsg.): *Paul Tillich im Exil*, a.a.O. Für Tillichs Biographie ist insbesondere Friedrich Wilhelm Graf's Beitrag (Paul Tillich im Exil, a.a.O.) einschlägig.

13 Vgl. Werner Schüßler/Erdmann Sturm: Paul Tillich, a.a.O., S. 18f.

14 Die Vorgänge bei der Aberkennung der Staatsangehörigkeit sind genau dokumentiert in Friedrich Wilhelm Graf: *Die Ausbürgerung Paul Tillichs und seiner Familie im Jahre 1939*, a.a.O., S. 255–281.

15 Vgl. Werner Schüßler/Erdmann Sturm: Paul Tillich, a.a.O., S. 19. Siehe dazu auch ebd. den Vergleich mit Thomas Manns Engagement.

mocratic Germany, dem es vor allem darum geht, nach dem absehbaren Sieg der Alliierten radikale Lösungen wie den Morgenthau-Plan zu verhindern, nach dem Deutschland in einen reinen Agrarstaat verwandelt werden sollte. Aus verschiedenen Gründen, unter anderem wegen persönlicher Differenzen einiger Mitglieder, kann der Council keinen nennenswerten politischen Einfluss entfalten. Auch ein persönliches Gespräch mit Präsident Roosevelt 1944 endet für Tillich enttäuschend: Roosevelt besteht darauf, dass Deutschland sich nach seiner Niederlage dem Willen der Siegermächte beugen müsse. Tillichs politische Wirkung bleibt begrenzt. Doch ist festzuhalten, dass er sich auch in den USA für und nicht gegen Deutschland eingesetzt hat.

Seit seiner Emigration in die USA verändern sich Tillichs Forschungsgebiete. Er wendet sich vom (religiösen) Sozialismus ab und der Existenzphilosophie und der philosophischen Anthropologie zu. Im Rahmen seiner Arbeit am Union Theological Seminary, einem *theologischen* Seminar, befasst er sich wieder mehr mit eigentlich religiösen Themen, wobei er diese aber nach wie vor im Zusammenhang mit kulturphilosophischen Überlegungen thematisiert: Nach den Schrecknissen des Zweiten Weltkriegs und der Nazi-Diktatur hat Theologie für ihn vor allem das Ende der Kultur und das geistigen Vakuum zu thematisieren.¹⁶ Dabei dient die Theologie nicht einfach als Patentlösung für das Problem der Leere, sondern als Interpretament der Erfahrung des Vakuums.

In diese Zeit fallen auch die Schriften, durch die Tillich einem breiten Publikum bekannt wird. Dazu zählt unter anderem *The Protestant Era*, 1950 auf Deutsch unter dem Titel *Der Protestantismus. Prinzip und Wirklichkeit* veröffentlicht. In dieser Aufsatzsammlung wird ‚Protestantismus‘ nicht als bestimmte christliche Denomination thematisiert, sondern als Prinzip, das in allen großen Menschheitsreligionen verkörpert ist. Dieses Prinzip beinhaltet einen Protest gegen jeden Absolutheitsanspruch, der für eine geschichtlich-endliche Wirklichkeit erhoben wird. Dazu zählen zum einen eigentlich religiöse Ansprüche wie der, in einem bestimmten historischen Kontext, etwa dem des Täuferreichs, das Reich Gottes verwirklicht zu haben. Zum anderen zählen dazu auch quasi-religiöse, politische Bewegungen wie bestimmte Formen des Kommunismus und der Nationalsozialismus mit ihren Ansprüchen, ihr jeweiliges eschatologisches Ziel innergeschichtlich realisiert zu haben.

In diese Zeit fällt Tillichs kometenhafter Aufstieg zunächst in den USA und später auch in Deutschland. Seine große Popularität verdankt er seinen – trotz

16 Vgl. ebd., S. 21.

(oder gerade wegen?¹⁷) immer noch nicht perfekter Englischkenntnisse – beeindruckenden öffentlichen Auftritten und Schriften. Letztere thematisieren nunmehr auch psychologische Themen, da Tillich in den USA Kontakte zu Psychotherapeuten und Tiefenpsychologen pflegt. In seiner später sehr bekannt gewordenen Schrift *The Courage to Be*¹⁸, ursprünglich als Antwort auf Rollo Mays *The Meaning of Anxiety* verfasst, setzt sich Tillich insbesondere mit dem Existentialismus und der zeitgenössischen Literatur (unter anderem mit Autoren wie Kafka und Eliot) auseinander und thematisiert die Sinnkrise und die daraus resultierende Angst der westlichen Nachkriegszeit. Allein durch die Macht des Seins selbst, durch „*Gott über Gott*“,¹⁹ also demjenigen, der über dem Gott des traditionellen Theismus steht, kann mit dieser Angst sinnvoll umgegangen werden.

1955, inzwischen 69 Jahre alt, wird Tillich als University Professor an die Harvard University in Cambridge, Massachusetts berufen. An dieser Elite-Universität ‚fakultätsungebunden‘ arbeiten zu können – als University Professor konnte Tillich an jeder Fakultät Vorlesungen halten –, ist eine der höchsten Ehren im US-amerikanischen Universitätssystem. Tillich ist auf dem Zenit seines Erfolgs angekommen. Was ursprünglich eine Notmaßnahme war, die Emigration in die USA, erweist sich als Glücksfall und Tillich sieht die USA inzwischen als seine Wahlheimat an.

In seinem 1957 publizierten Werk *Dynamics of Faith*²⁰ betont er, dass Glauben nicht ein Für-Wahr-Halten bestimmter religiöser Inhalte ist, sondern primär ein „*Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht*“²¹. Dieser existentielle Glaubensakt ist zwar nicht inhaltslos. Aber der Inhalt des Glaubens in Gestalt des Letztgültigen darf nicht „verobjektiviert“ werden, vielmehr müssen Glaubensakt und -inhalt eins werden. Die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt ist im Akt wahren Glaubens aufgehoben.²²

17 Siehe die Bemerkungen in Friedrich Wilhelm Graf: Paul Tillich im Exil, a.a.O., S. 44ff.

18 Vgl. Paul Tillich: *The Courage to Be* (1952), in: Ders.: *Writings on Religion/Schriften über Religion* (= *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 5), hrsg. v. Carl Heinz Ratschow, Berlin 1988, S. 141–230.

19 Vgl. Werner Schüßler: „*Gott über Gott*“. Ein Zentralbegriff Paul Tillichs, in: Ders.: „*Was uns unbedingt angeht*“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs (= *Tillich Studien*, Bd. 1), Münster 2004, S. 133–142.

20 Siehe Paul Tillich: *Dynamics of Faith* (1957), in: Ders.: *Writings on Religion/Schriften über Religion*, a.a.O., S. 231–290. Es sei hier noch darauf hingewiesen, dass ich mich in diesem (werk-)biographischen Teil darauf beschränke, nur einige aus der Vielzahl von Tillichs Werken aufzuführen.

21 Siehe zu diesem Zentralbegriff Tillichs Werner Schüßler: „*Was uns unbedingt angeht*“. Aspekte des religionsphilosophischen Denkens Paul Tillichs, in: Ders.: „*Was uns unbedingt angeht*“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, a.a.O., S. 143–160.

22 Siehe dazu etwa den Vergleich zwischen Tillichs Kritik an der Subjekt/Objekt-Spaltung und Donald Davidsons Kritik am Subjekt/Objekt-Gegensatz bzw. der Vorstellung, dass verschiedene unkonzepionierte Rohgehalte auf verschiedene Weise konzeptioniert werden können in Dirk-Martin Grube: *Überwindung der Subjekt/Objekt-Spaltung? Zur Funktion der Mystik bei Paul Til-*

1962 wird Tillich John Nuveen Professor of Theology an der University of Chicago. In diese Zeit – zu seinem eigenen Bedauern erst am Ende seiner Schaffensphase – fällt Tillichs Auseinandersetzung mit anderen Religionen als dem Christentum. Ausgelöst wird dieses Interesse durch die interreligiösen Dialoge, die Tillich im Rahmen eines Aufenthaltes in Japan mit Vertretern des Shintoismus und Buddhismus geführt hat. Dabei kann es als charakteristisch für Tillichs Schaffen überhaupt gelten, dass er bei seinen Ausführungen zum interreligiösen Dialog die (legitimen) Absolutheitsansprüche des Christentums ernst nimmt, ohne die (ebenso legitimen) Ansprüche anderer Religionen zu verleugnen.

Tillichs ‚Gesamtentwurf‘ ist seine *Systematische Theologie*, in der er die klassischen dogmatischen Themen, von der Gotteslehre über die Christologie bis hin zur Eschatologie behandelt. 1951 erscheint der erste Band auf Englisch,²³ 1963 der dritte und letzte Band.²⁴ Das Werk folgt – zumindest idealtypisch – Tillichs berühmter Korrelationsmethode, nach der theologische Antworten mit philosophischen Fragen in eine dynamische Korrelation gebracht werden.²⁵ Noch zu Lebzeiten wird Tillich zu Ehren ein Park in New Harmony/Indiana eingerichtet. Am 22. Oktober 1965 verstirbt Tillich in Chicago und wird in New Harmony beigesetzt.

2. Methodische Vorbemerkungen

Bevor ich auf die einschlägige Diskussion zum Wandel in Tillichs Denken seit der Emigration eingehe, seien zwei Vorbemerkungen vorangestellt, die zum besseren Verständnis der folgenden Reflexionen beitragen. Erstens ist zwischen verschiedenen Philosophiebegriffen zu unterscheiden: Philosophie kann einerseits als ‚Gesprächspartner‘ von Tillichs philosophischer Theologie verstanden werden. Dann ist die Frage, inwiefern sich dieser ‚Gesprächspartner‘ im Rahmen der Emigration verändert. Bei der Beantwortung dieser Frage spielen Tillichs eigene Bemerkungen zur Sache eine wichtige Rolle. Ein Beispiel hierfür ist etwa

lich, in: Gert Hummel/Doris Lax (Hrsg.): *Mystisches Erbe in Tillichs philosophischer Theologie/ Mystical Heritage in Tillich's Philosophical Theology*, Münster/Hamburg/London 2000, S. 111–122. Siehe dazu auch ders.: *Offenbarung, absolute Wahrheit und interreligiöser Dialog. Studien zur Theologie Paul Tillichs*, Berlin/New York 2018 (erscheint demnächst). Darin ist die ausführlichere Argumentation Tillichs zum Thema in einem nur schwer zugänglichen Aufsatz zusammengefasst.

23 Für die deutsche Übersetzung siehe Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1956.

24 Für die deutsche Übersetzung siehe Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. 3, Stuttgart 1966.

25 Siehe zur Korrelationsmethode die Beiträge in Christian Danz/Marc Dumas/Werner Schüßler u.a. (Hrsg.): *The Method of Correlation* (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 12), Berlin/Boston 2017, sowie schon Dirk-Martin Grube: *Kontextinvariante Wahrheit in geschichtlicher Vermittlung. Eine Analyse von Tillichs Methode der Korrelation*, in: Gert Hummel (Hrsg.): *Truth and History – A Dialogue with Paul Tillich* (= Proceedings of the VI. International Paul Tillich Symposium held in Frankfurt/M. 1996), Berlin/New York 1998, S. 49–68.

sein Hinweis, dass er sich im Exil der Existenzphilosophie zugewandt hat. Andererseits kann aber auch gefragt werden, inwiefern sich der philosophisch-intellektuelle Hintergrund, vor dem Tillich seine theologische Theoriebildung expliziert und legitimiert, im Rahmen seiner Emigration verändert. Da die Reaktion auf solche Veränderungen nicht immer bewusst abläuft, sind Tillichs eigene Bemerkungen zur Sache in diesem Fall weniger relevant. Wichtiger ist zu untersuchen, wie die Begründungsvorgänge bei ihm de facto verlaufen. Diese Unterscheidung wird unten, bei der Beurteilung der Diskussion, inwiefern sich Tillichs philosophischer Hintergrund im Rahmen seiner Emigration verändert, wichtig werden. Meine eigenen Überlegungen im Folgenden konzentrieren sich auf die zweite Fragestellung.

Die zweite Vorbemerkung, die bei der Reflexion über die einschlägige Diskussion beachtet werden sollte, ist, dass die verwendeten Unterscheidungen Ad-hoc-Charakter haben. Sie sind spezifisch darauf ausgerichtet, die Veränderungen von Tillichs Philosophieverständnis auf den Begriff bringen zu können und haben nicht immer etwas mit den aus der Philosophiegeschichte bekannten Unterscheidungen zu tun. Vor allem spielt die klassische Unterscheidung zwischen deutsch- und englischsprachiger bzw. ‚kontinentaler‘ und ‚anglo-amerikanischer‘ Philosophie nur bedingt eine Rolle. Zwar ist zutreffend, dass Tillich vor seiner Emigration in näher zu spezifizierender Weise von ‚deutschen‘ philosophischen Parametern beeinflusst war und diese später zurückgetreten sind. Doch wäre es verkehrt zu behaupten, er hätte sich deshalb nach seiner Emigration der anglo-amerikanischen Philosophie zugewandt. Obwohl sich sein Denken mit der Emigration verändert, äußert sich Tillich gegenüber Methoden oder Voraussetzungen, die als typisch anglo-amerikanisch gelten, wiederholt kritisch. So lehnt er z.B. die Forderung nach experimenteller Verifizierbarkeit ab und stellt eine „Verifizierung im Lebensprozeß“²⁶ dagegen.

Auch sein Erfahrungsbegriff ist nicht einfach im Sinn der anglo-amerikanischen, empiristischen Verwendungsweise zu verstehen. Zwar betont er die Notwendigkeit des Erfahrens gegenüber spekulativem Denken, etwa gegenüber einem Offenbarungsbegriff, der ‚wie ein Stein von oben‘ herunterfällt und die ‚Offenbarungsempfänger‘ erschlägt.²⁷ Doch wendet er sich ebenso gegen einen

26 Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. I, a.a.O., S. 123.

27 Dies ist eine (unsympathische) Charakterisierung des Offenbarungsbegriffs von Karl Barth, Tillichs theologischem Gegenspieler. Barth betont, dass die Frage des Offenbarungsempfangs und damit deren Erfahrbarkeit irrelevant sei (wobei Barth für diese Position theologische Gründe geltend macht, die bei derartig unsympathischen Charakterisierungen übersehen werden). Gegen eine derartige Position hat Tillich sich zeit seines Lebens gewandt.

„*Zwang zur Erfahrung*“²⁸, womit ein Verständnis von Erfahrung gemeint ist, nach dem Erfahrung die unhintergehbare Grundlage wissenschaftlichen oder rationalen Denkens ist. Ein derartiges Verständnis ist charakteristisch für empiristische Sichtweisen, da bei diesen epistemische Legitimität an den Erfahrungsbezug der Theoriebildung gekoppelt wird. Diese Art des Empirismus ist typisch für anglo-amerikanisches Denken.

Des Genaueren stellt diese Art des empiristischen Erfahrungsbezugs nicht so sehr eine bestimmte philosophische Strömung neben anderen (wie etwa dem Pragmatismus) dar, sondern sozusagen eine ‚Unterströmung‘, ein *undercurrent*, die das englischsprachige Denken als solches durchzieht. Gegenbegriffe sind dann auch nicht bestimmte philosophische Strömungen der deutschsprachigen Philosophie, sondern philosophische Klassenbegriffe wie Subjektphilosophie. In der hier verwendeten Nomenklatur ist deshalb der Gegenbegriff zur Subjektphilosophie weniger die Ontologie,²⁹ sondern erfahrungsbezogene (empiristische) Philosophie. Wie noch zu zeigen ist, unterscheiden sich der Empirismus und die Subjekt- bzw. Transzendentalphilosophie insbesondere hinsichtlich ihres Wahrheitsbegriffs.

Kurzum, insofern Tillich sich gegen eine empiristische Verwendungsweise des Erfahrungsbegriffs wendet, wendet er sich auch gegen einen Grundzug anglo-amerikanischen Denkens. Tillichs spätere Kritik an der deutschsprachigen Philosophie bedeutet also nicht, dass er sich gänzlich der englischsprachigen Philosophie verschrieben hätte. Darum wird bei der Beschreibung der Wende, die Tillich vollzogen hat, seine frühere Transzendentalphilosophie auch nicht mit dem Empirismus kontrastiert, sondern mit der späteren Existenzphilosophie. Wie gesagt sind dies Ad-hoc-Unterscheidungen, deren Wert nicht darin besteht, grundsätzliche Differenzen zu markieren, sondern bestimmte Veränderungen in Tillichs Denken auf den Begriff zu bringen.

28 Siehe zu diesem Begriff Dirk-Martin Grube: Tillich und die anglo-amerikanische Philosophie. Seine Auseinandersetzung mit dem Erfahrungsbegriff, in: Christian Danz (Hrsg.): *Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs* (= Tillich-Studien, Bd. 9), Wien 2004, S. 225–256, hier: S. 225ff.

29 Wie etwa bei Christian Danz: *Religion als Freiheitsbewußtsein. Eine Studie zur Theologie als Theorie der Konstitutionsbedingungen individueller Subjektivität bei Paul Tillich*, Berlin/New York 2000, S. 4. Aber auch wenn er nicht als klassischer Gegenbegriff zur Subjektphilosophie, sondern als Ad-hoc-Unterscheidung zur Tillich-Interpretation verwendet wird, ist der Begriff der Ontologie zumindest präzisierungsbedürftig: Er darf nicht im Sinn der Unterscheidung zwischen kantischer Subjektphilosophie und vorneuzeitlicher oder vorkantischer Weise, Metaphysik zu betreiben, verstanden werden. Dass Tillich sich nach seiner Emigration mehr mit dem Sein bzw. der Ontologie beschäftigt hat, bedeutet nicht, dass er in vorkantischer Weise ‚subjektvergessen‘ gewesen ist. Es bedeutet nur, dass das Subjekt und dessen Begründungsleistungen nicht mehr in der Weise im Mittelpunkt stehen wie vor seiner Emigration.

3. Zur Charakterisierung des Begriffs Transzendentalphilosophie: Letztbegründungsdenken und apriorische Wahrheitsansprüche

In der deutschsprachigen Sekundärliteratur wird der Begriff Transzendentalphilosophie zur Bezeichnung von Tillichs Denkens vor seiner Emigration verwendet. Insbesondere Christian Danz betont die Bedeutung der „subjektivitätstheoretischen Transzendentalphilosophie“³⁰ für die Interpretation Tillichs. Auch Werner Schüßler, der die Veränderung von Tillichs Denken nach seiner Emigration hervorhebt, erkennt die Bedeutung der Transzendentalphilosophie für seine deutsche Schaffensphase an.³¹ Zudem habe auch ich Tillichs Ansatz aus den 1920er und -30er Jahren mit Hilfe dieses Begriffs zusammengefasst. Meine These ist, dass Tillich in seiner deutschen Schaffensphase „Transzendenz aus Transzendentalität“ gewinnt.³² Damit ist gemeint, dass transzendente Postulate wie das des Absoluten bzw. (später) des Unbedingten mithilfe transzendentaler Begründungsformen abgesichert werden.

Allerdings schränke ich die Extension des Begriffs ‚transzendental‘ explizit auf Begründungsformen ein. Damit ist eine bestimmte Art – bzw. eine Familie zusammenhängender Arten – des Begründens gemeint. Ich betone das deshalb, weil mein Eindruck ist, dass dieser Begriff in der deutschsprachigen Tillich-Diskussion anders, etwa als Synonym für den Begriff der Subjektphilosophie, verwendet wird.³³ In der hier intendierten Begriffsverwendung ist jedenfalls ‚Transzendental-‘ von ‚Subjekt-‘ oder ‚Bewusstseinsphilosophie‘ zu unterscheiden: Beantworten letztere die Frage, *wer* erkennt, beantwortet erstere die Frage, *wie* erkannt wird. Genauer gesagt berufen sich letztere auf das Erkenntnissubjekt als primäre epistemische Instanz im Gegenüber zur traditionellen (vorkantischen) Weise, die Wirklichkeit erkennen zu wollen. ‚Transzendentalphilosophie‘ hat dagegen zunächst einmal nichts mit der Frage zu tun, wer oder was die primäre epistemische Instanz darstellt, sondern damit, *wie* begründet wird. Begründungen können, müssen aber nicht notwendigerweise über das Subjekt und dessen Bewusstsein verlaufen. So werden z.B. in der englischsprachigen Diskussion über

30 Christian Danz: Religion als Freiheitsbewußtsein, a.a.O., S. 4.

31 Siehe dazu den Untertitel von Werner Schüßler: Tillichs existentialistic turn. Seine Wende von der Transzendentalphilosophie zur Existenzphilosophie in der Zeit des Übergangs von Deutschland in die USA, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hrsg.): Paul Tillich im Exil, a.a.O., S. 323–345.

32 Vgl. Dirk-Martin Grube: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie, in: Wilfried Härle/Dieter Lührmann (Hrsg.): Marburger Theologische Studien 51, Marburg 1998, S. 20ff.

33 Siehe dazu auch Werner Schüßler: Tillichs existentialistic turn. Seine Wende von der Transzendentalphilosophie zur Existenzphilosophie in der Zeit des Übergangs von Deutschland in die USA, a.a.O., S. 337.

Transzendentalphilosophie die darin implizierten Letztbegründungsansprüche ohne Rekurs auf das Bewusstsein eingelöst. Da ich anderenorts den Begriff der Transzendentalität schon ausführlich diskutiert habe,³⁴ beschränke ich mich hier auf eine Zusammenfassung seiner wesentlichen Merkmale, insoweit sie für die Folgediskussion relevant sind:

In der kantischen Tradition werden nicht Erkenntnisgegenstände, sondern Begriffe a priori untersucht. Transzendente Argumentationsformen thematisieren die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Insofern sie die grundlegenden Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung thematisieren, haben sie die Funktion einer Letztbegründung. Sie können nicht im klassischen Sinn des Wortes weiter begründet werden. Es gibt keine höheren Begründungsinstanzen, aus der die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung deduziert werden könnten.

Doch obwohl nicht weiter begründbar, besitzen sie trotzdem einen positiven epistemischen Status. Dieser Status wird ihnen zuerkannt, weil sie die notwendige Bedingung der Möglichkeit von Folgehandlungen wie etwa der Möglichkeit des Erfahrens sind. Im Begriff ‚epistemisch‘ ist dabei impliziert, dass die Folgehandlungen mehr als lediglich wünschenswert oder ähnlich sein müssen.³⁵ Diese müssen von zentraler Wichtigkeit oder gar unabdingbar sein, etwa das Erfahren als solches betreffen. Nur dann kann dem, was Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz ist, ein positiver epistemischer Status wie etwa ‚erfolgreich letztbegründet‘ zugeschrieben werden.

Bei meiner Verwendungsweise des Begriffs der Transzendentalität ist dieser Letztbegründungsanspruch zentral. X stellt dann eine transzendente Argumentationsform dar, wenn es den Endpunkt einer Begründungskette bildet, welche die obigen Bedingungen erfüllt: Obwohl selbst nicht weiter begründbar – andernfalls wäre X nicht der Endpunkt der Begründungskette –, besitzt X einen positiven epistemischen Status, weil es eine notwendige Bedingung unabdingbarer Folgehandlungen ist.

Vor allem in der analytischen Philosophie wird die Frage nach dem Zusammenhang von Transzendentalität und realistischen Ansprüchen bzw. Geltungsansprüchen diskutiert: Die Frage ist, ob ein transzendentaler Anspruch X not-

34 Siehe Dirk-Martin Grube: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie, a.a.O., S. 10.

35 Dabei denke ich an John Hicks Argumentation, dass das Postulat eines ‚Real an sich‘ eine notwendige Bedingung für einen religiösen Pluralismus ist. (Vgl. John Hick: An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Houndsmills/New York 2004, S. 233ff.) Doch insofern ein solcher Pluralismus – wie wünschenswert er im Einzelnen auch sein mag – keineswegs unabdingbar ist, kann der Aufweis, dass ein ‚Real an sich‘ dafür postuliert werden muss, letzterem keinen positiven *epistemischen* Status zusichern.

wendigerweise auch als existierend oder geltend angenommen werden muss. Sind Aussagen über X automatisch wahr, wenn X einen transzendentalen Status im genannten Sinn genießt? Oder kann X auch unwahr sein?³⁶ Zur Beantwortung dieser Frage wird in der analytischen Philosophie unterschieden zwischen der Möglichkeit, dass X allgemein die Bedingung der Möglichkeit von etwas anderem ist und dass X die Bedingung der Möglichkeit von Sprache ist. Letzteres kann konsistenterweise nicht abgestritten werden – jedenfalls nicht mit sprachlichen Mitteln. X besitzt damit einen „self-guaranteeing“³⁷ Status.

In der deutschen idealistischen Tradition ist ein derartiger „self-guaranteeing“ Status automatisch impliziert. So wäre es unsinnig zu erwägen, ob X, wenn es die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung ist, nicht existieren könnte. Diese Frage *ist* immer schon beantwortet. Im Folgenden spreche ich in diesem Zusammenhang von *apriorischer Wahrheit*. Damit ist gemeint, dass Propositionen über X immer den Wert ‚wahr‘ erhalten, wenn X die genannten Bedingungen erfüllt. X ist also in jeder möglichen Wirklichkeitskonstellation wahr. Genauer gesagt bedeutet nach der Wahrheit von X zu fragen, die apriorischen Implikationen der intendierten Begründungsform nicht verstanden zu haben. In der hier relevanten deutschen Tradition sind also transzendente Ansprüche immer mit realistischen Ansprüchen oder mit Geltungsansprüchen verbunden und die einschlägigen Aussagen über X sind a priori wahr. Dies ist relevant für die Diskussion der Kritik, Tillich würde die Wahrheitsfrage vernachlässigen.

Allerdings ist zu beachten, dass X nicht notwendigerweise (sinnlich) erfahrbar sein muss. Deshalb sind der Begriff der Existenz und der Begriff des realistischen Anspruchs in diesem Zusammenhang nur zurückhaltend zu verwenden. Sinnvoller ist der Begriff des *Geltungsanspruchs*. Mit Hilfe transzendentaler Argumente kann wohl die Notwendigkeit, X zu postulieren, nachgewiesen werden. Doch ist ‚Postulat‘ dabei in engem Sinn zu verstehen; als etwas, das in gewisser Hinsicht notwendig ist, etwa denknotwendig. Doch dass X denknotwendig ist bedeutet noch nicht, dass X auch im empirischen Sinn erfahrbar sein muss.³⁸ In jedem Fall jedoch gilt X, oder anders: die einschlägigen Propositionen über X sind wahr.

36 Siehe dazu die Diskussion in Dirk-Martin Grube: Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie, a.a.O., S. 11f.

37 Ebd.

38 Siehe dazu Dirk-Martin Grube: Reconstructing the Dialectics in Karl Barth's ‚Epistle to the Romans‘: The role of Transcendental Arguments in Theological Theorizing, in: Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology 69 (2008), Nr. 2, S. 127–146, hier: S. 140ff.

4. Die transzendentalphilosophischen Voraussetzungen vor Tillichs Emigration

Deutlich ist, dass Tillich sich vor seiner Emigration transzendentalphilosophischer Voraussetzungen bedient.³⁹ Gemäß der obigen Unterscheidung können diese mit bewusstseinstheoretischen Überlegungen verknüpft werden, aber auch ohne Rekurs auf das Bewusstsein eingesetzt werden. Ein Beispiel für Ersteres ist eine Vorlesung aus dem Jahr 1920. Hier betont Tillich, Aufgabe der Religionsphilosophie sei es nachzuweisen, inwiefern Religion eine notwendige Funktion des Geistes ist, um auf diese Weise ihre „konstitutive Bedeutung für das Bewußtsein“⁴⁰ aufzuzeigen. Das „Absolute“, wie Tillich es in dieser Zeit noch nennt, „nimmt für das Bewußtsein eine Reihe von Formen an, unter denen auch die Religion vorkommt. Für die Religion wird dann das Absolute zum Gott.“⁴¹ Dabei ist das Absolute kein metaphysischer Gegenstand, sondern „das absolute Bewußtsein, von dem die Welt getragen ist“⁴².

Ein Beispiel für die zweite Argumentationsform, also transzendente Argumentationen ohne Rekurs auf das Bewusstsein, stellt der Aufsatz *Kairos und Logos* von 1926 dar. Darin betont Tillich, dass dem Erkenntnisprozess, wie allen geschichtlichen Erscheinungen, eine tiefgehende Relativität zu eigen ist. Um dies allerdings sinnvoll zu behaupten, muss eine Ebene postuliert werden, die der Relativität und Zweideutigkeit enthoben ist: „Was im Kontext der Erkenntnis steht, ist der Zweideutigkeit des Erkennens unterworfen. Also muß dieser Satz selbst dem Kontext der Erkenntnis enthoben sein. Er muß einer anderen Sphäre als der der Erkenntnis entspringen.“⁴³

Tillich postuliert hier die Existenz einer erkenntnistheoretischen Metaebene, auf der die Relativität der ‚normalen‘ Erkenntnisebenen aufgehoben ist. Er postuliert also gewissermaßen eine Erkenntnisebene *über* der Erkenntnis. Würde er diese nicht postulieren, würde das Urteil, dass alle Erkenntnis relativ ist, selbst relativ

39 In Werner Schüßlers Aufsatz (Tillichs existentialistic turn, a.a.O., S. 337, Fn. 76) werden, neben Christian Danz, weitere Vertreter des transzendental- bzw. subjektphilosophischen Interpretationsansatzes genannt. Siehe dazu aber auch Danz' These, dass die Eigenheit von Tillichs Religionstheorie darin zu suchen ist, „daß sie bewusstseinstheoretisch fundiert ist, zugleich jedoch eine Kritik an transzendentalphilosophischen Religionsbegriffen enthält“. (Christian Danz: Theologie der Religionen als Differenzhermeneutik. Ihre religionstheoretischen und systematischen Voraussetzungen, in: Ders./Ulrich H.J. Körtner (Hrsg.): Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen 2005, S. 77–103, hier: S. 86.)

40 Paul Tillich: Berliner Vorlesungen I (1919–1920) (= Gesammelte Werke. Ergänzungs- und Nachlaßbände XII), hrsg. v. Erdmann Sturm, Berlin/New York 2001, S. 333–575, hier: S. 345.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 Paul Tillich: *Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis* (1926), in: *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, a.a.O., S. 265–306, hier: S. 295.

werden. Hier macht sich Tillich das bekannte Problem zunutze, dass relativistische All-Aussagen der Gefahr selbstreferentieller Inkonsistenzen ausgesetzt sind: Werden sie auf sich selbst angewandt, unterminieren sie ihren Geltungsanspruch. Um dieser selbstreferentiellen Inkonsistenz entgehen zu können, postuliert Tillich besagte Erkenntnisebene über der Erkenntnis, die aller Relativität enthoben ist. Diese Erkenntnis über der Erkenntnis enthält also unbedingt gültige Urteile. Als unbedingt gültig sind diese Urteile für Tillich metaphysisch qualifiziert. Er sieht die Erkenntnis über der Erkenntnis „als Ausdruck für die Relation des Erkennens auf das Unbedingte, also Ausdruck einer zentralen metaphysischen Haltung“⁴⁴ an.

Charakteristisch für Tillichs Ansatz dieser Zeit ist, dass er epistemologische Fragestellungen an ihre Grenze treibt, so dass sie in metaphysische Überlegungen übergehen. Nur auf der Ebene, auf der die an ihre Grenze getriebene Epistemologie in Metaphysik übergeht, sieht er die Möglichkeit, die von ihm gesuchte eindeutige Wahrheit zu finden. Diese besteht im „Urteil schlechthin, das von jeder seiner Ausdrucksformen, auch der hier gegebenen, unabhängig ist“⁴⁵. Als solches konstituiert es „die Wahrheit schlechthin“⁴⁶.

Schließlich sei noch ein Beispiel dafür aufgeführt, inwiefern die Wahrheitsfrage bei Tillich vor seiner Emigration immer schon beantwortet ist. Hierbei handelt es sich nicht um eine transzendente Argumentation im strengen Sinn des Wortes. Doch lässt sich an diesem Beispiel besonders gut zeigen, dass Tillich Wahrheit im genannten Sinn a priori fixiert: In verschiedenen Schriften aus den 1920er Jahren thematisiert Tillich die Frage, wie sich Wesen und geschichtliche Erscheinung von Religion zueinander verhalten. Dabei lehnt er jede Methode ab, die das Wesen von Religion aufgrund ihrer historischen und damit kontingenten Erscheinungen bestimmen will. Er schlägt eine, wie er sie nennt, „metalogische Methode“⁴⁷ vor, die die historischen Gestalten der Natur und der Geschichte auf die Funktionen und Kategorien, durch die sie konstituiert werden, durchsichtig macht. Ziel der Methode ist es, diese Funktionen und Kategorien als notwendig im Gesamt der Sinnwirklichkeit auszuweisen.

44 Ebd.

45 Ebd., S. 294.

46 Ebd.

47 Paul Tillich: *Religionsphilosophie* (1925), in: Ders.: *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften* (= *Main Works/Hauptwerke*, Bd. 4), hrsg. v. Carl Heinz Ratschow, Berlin/New York 1987, S. 117–170, hier: S. 130, sowie ders.: *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (1923), in: Ders.: *Philosophical Writings/Philosophische Schriften*, a.a.O., S. 113–164, hier: S. 122 u. 260ff. Siehe zur Abgrenzung der „metalogischen Methode“ von der der Phänomenologie und der der „reinen kritischen Philosophie“ (des Marburger Neukantianismus) Dirk-Martin Grube: *Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie*, a.a.O., S. 21ff.

Angewandt auf die Religion impliziert die metalogische Methode, dass erstere als den verschiedenen Sinnfunktionen immanente Größe verstanden wird. Wenn sie in metalogischer Weise rekonstruiert wird, ist Religion keine Sinnsphäre unter anderen Sinnsphären, „sondern eine Haltung in allen Sphären: Die unmittelbare Richtung auf das Unbedingte.“⁴⁸ Auf diese Weise wird sie als unaufgebbbar im Gesamt der Sinnwirklichkeit und damit als denknötwendig aufgewiesen. Deshalb erübrigt sich auch die Frage nach der Wahrheit von Religion: Diese *ist* immer schon beantwortet durch den Aufweis, dass Religion im Gesamt der Sinnwirklichkeit unaufgebbbar ist. Die auf metalogische Weise vorgenommene Wesensbestimmung macht die Wahrheitsfrage überflüssig. Die Wahrheit von Religion ist a priori erwiesen durch die Bestimmung ihres Wesens als „Richtung auf das Unbedingte“.

Dass Wahrheit auf diese Weise bei einer derartigen Wesensbestimmung von Religion immer schon impliziert ist, wird bei der Kritik übersehen, die Tillich vorwirft, die Wahrheitsfrage zu übergehen. So ist Tillich z.B. eine *petitio principii* vorgeworfen worden: Er setze voraus, was erst zu begründen sei, nämlich die Wahrheit von Religion.⁴⁹ Doch ist dieser Vorwurf so nicht zutreffend, da innerhalb des Denkkontextes, von dem Tillich ausgeht, Wahrheit a priori impliziert ist. So hält Tillich explizit fest: „Die Frage nach der Wahrheit der Religion wird also in der metalogischen Erfassung des Wesens von Religion mitbeantwortet: die Sinnsphäre der Wahrheit ist wie alle Sinnsphären von dem in der Religion gemeinten unbedingten Sinn fundiert.“⁵⁰ Die metalogische Erfassung des Wesens von Religion impliziert für Tillich also deren Wahrheit. In gewissem Sinn ist Religion sogar die Grundlage von Wahrheit: „Die Wahrheitsfrage hat überhaupt erst auf dem Boden des Religiösen einen Sinn.“⁵¹

5. Die Wende im Rahmen der Emigration:

Tillichs „*existentialistic turn*“

In der Tillich-Forschung herrscht Uneinigkeit darüber, wie Tillichs Denken nach seiner Emigration zu klassifizieren ist. Genauer gesagt wird die Frage diskutiert, inwieweit Tillich auch noch nach seiner Emigration transzendentalphilosophische Voraussetzungen präsupponiert. Einige Tillich-Forscher sehen hier eine stärkere Kontinuität als andere. Zwar herrscht weitgehende Einigkeit darüber,

48 Paul Tillich: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, a.a.O., S. 209.

49 Siehe dazu exemplarisch Falk Wagner: Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, S. 384.

50 Paul Tillich: Religionsphilosophie, a.a.O., S. 141.

51 Ebd.

dass sich Tillichs Denken durch die Emigration verändert hat. Dass er sehr viel mehr auf ontologische Probleme eingeht als vor seiner Emigration kann kaum bestritten werden. Doch behaupten einige, dass die Transzendentalphilosophie auch später noch eine wichtige Rolle spielt. Vor allem Christian Danz betont die Kontinuität bei Tillich und wendet sich dagegen, die „späte Ontologie gegen die [...] transzendentalphilosophisch orientierte frühe Theologie“⁵² auszuspielen.

Ein anderes Beispiel eines Tillich-Interpreten, der die Kontinuität in dessen Denken betont, ist Ulrich Barth, der vor allem den sinntheoretischen Hintergrund bei Tillich hervorhebt. Barth erkennt einerseits an, dass „Tillich die späte Dogmatik auf ein ontologisches Fundament gestellt und die Sinntheorie, die in den 20er Jahren die Basis bildete, in die zweite Reihe verwiesen“⁵³ hat. Doch behauptet er andererseits, dass das neue Fundament dergestalt exponiert wird, dass es „die Geist- und Erkenntnistheorie, die einst das Sprungbrett für die Sinntheorie abgaben, keineswegs verdrängt“⁵⁴.

Gegen derartige Kontinuitätsthesen wendet sich Werner Schüßler entschieden: „[M]it seiner Emigration in die USA [...] konnte Tillich den Akzent nicht so sehr auf den transzendentalphilosophischen Ansatz legen [...]. Religion als ‚Selbstverhältnis des Geistes‘ zu begreifen, das war jetzt keine befriedigende Antwort mehr auf die ‚Zeichen der Zeit‘. Transzendentalphilosophische bzw. subjekttheoretische Deutungen Tillichs mögen ihren Ort haben in einer frühen Werkperiode seines Denkens, sie werden aber fraglich, wenn man sie dem späten Tillich überzustülpen versucht.“⁵⁵ Schüßler betont, dass „durch die aufkommende moderne Existenzphilosophie und die Philosophische Anthropologie Ende der 20er Jahre und Anfang der 30er Jahre des letzten Jahrhunderts Tillichs Denken eine neue Ausrichtung bekommen hat“⁵⁶. Tillich gehe es dabei vor allem um eine „Einbeziehung des Erkennenden in die Erkenntnis“⁵⁷ im

52 Christian Danz: Religion als Freiheitsbewußtsein, a.a.O., S. 4. Vgl. dazu aber Werner Schüßlers Feststellung, dass Danz in seinen neuesten Veröffentlichungen von „seiner strikten früheren Position“ (Werner Schüßler: Der Mensch und die Philosophie. Zur existenzphilosophischen und anthropologischen Wende Paul Tillichs in seiner Frankfurter Zeit, in: Gerhard Schreiber/Heiko Schulz (Hrsg.): Kritische Theologie. Paul Tillich in Frankfurt, Berlin/New York 2015, S. 215–249, hier: S. 241) etwas abrückt.

53 Ulrich Barth: Protestantismus und Kultur. Systematische und werkbiographische Erwägungen zum Denken Paul Tillichs, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven (= Internationales Jahrbuch für die Tillich-Forschung, Bd. 1) Berlin/Boston 2011, S. 13–37, hier: S. 37.

54 Ebd.

55 Werner Schüßler: Abkehr von der Bewußtseinsphilosophie. Zur Kulturtheologie des späten Tillich, in: Christian Danz/Werner Schüßler (Hrsg.): Paul Tillichs Theologie der Kultur, a.a.O., S. 152–168, hier: S. 164f.

56 Werner Schüßler: Tillichs existentialistic turn, a.a.O., S. 324.

57 Ebd., S. 326.

Gegensatz zur ‚wissenschaftlichen Philosophie‘. Zu letzterer gehören nach Schüßler nicht nur Descartes, Leibniz und Husserl, sondern interessanterweise auch Kant.

Die Einbeziehung des Erkennenden in den Erkenntnisakt hat Folgen für die Interpretation der Metaphysik: Sie ermöglicht eine neue Verhältnisbestimmung zwischen dieser und der Epistemologie. Tillich wendet sich denn auch explizit gegen den Kantianismus.⁵⁸ Doch hat er auch Kritik an manchen Voraussetzungen des klassischen Existentialismus. So setzt er sich von Heidegger ab, insofern er bei seiner „neuen Ontologie“⁵⁹ dem „Selbst“ ein „Wir“ gegenüberstellt, da das „Selbst“ sich niemals in metaphysischer Einsamkeit vorfindet.⁶⁰ Die „neue Ontologie“, die Tillich vorschwebt, geht nicht mehr vom überkommenen Seinsbegriff aus. Das Sein wird nunmehr polar gedacht, wobei vor allem die Polarität von Selbst und Welt zentral ist.⁶¹

Tillichs Intention ist es dabei, die Aporien der klassischen Metaphysik wie auch die der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie hinter sich zu lassen. Der Ansatz der ersteren bei der Welt der Objekte übersieht die Bedeutung des Subjekts. Bei der zweiten wird das Objekt ausgeschaltet und es gelingt dem Idealismus nicht, dieses konzeptionell wieder einzuholen. Deshalb will Tillich bei einer Schicht unterhalb der Subjekt-Objekt-Spaltung anfangen, bei der „Selbst-Welt-Korrelation“⁶².

Schüßler fasst Tillichs neues Philosophieverständnis nach seiner Emigration unter dem Begriff eines „*existentialistic turn*“⁶³ zusammen. Tillichs Existentialismus ist dabei aber rückgebunden an eine philosophische Anthropologie. Er betont, dass der Frage nach der Existenz des Menschen die nach dem Wesen des Menschen vorausgeht.⁶⁴ Obwohl Schüßler anerkennt, dass sich auch nach Tillichs Emigration Passagen in seinem Werk finden, die transzendentalphilosophisch bzw. subjekt- oder sinntheoretisch gedeutet werden können, sieht er einen existenzphilosophischen Interpretationsrahmen als deutlich angemessener an.⁶⁵ In Til-

58 Siehe dazu den Vergleich mit Nicolai Hartmanns antikantianischer These „keine Kritik ohne Metaphysik“ in Werner Schüßler: *Der Mensch und die Philosophie*, a.a.O., S. 226, Fn. 75.

59 Werner Schüßler: *Tillichs existentialistic turn*, a.a.O., S. 329.

60 Vgl. Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. 1, a.a.O., S. 206–217 und dazu Werner Schüßler: *Tillichs existentialistic turn*, a.a.O., S. 331.

61 Vgl. Werner Schüßler: *Tillichs existentialistic turn*, a.a.O., S. 334f.

62 Ebd., S. 335f. Siehe dazu genauer die Diskussion des Tillich'schen Begriffs des „Sich-selbst-Habens“ in Werner Schüßler: *Der Mensch und die Philosophie*, a.a.O., S. 235f.

63 Werner Schüßler: *Tillichs existentialistic turn*, a.a.O., S. 340.

64 Vgl. ebd.

65 Vgl. Werner Schüßler: *Tillichs existentialistic turn*, a.a.O., S. 336f. Vgl. dazu auch ders.: *Der Mensch und die Philosophie*, a.a.O., S. 241, wo er davon spricht, dass Interpretieren, welche die spätere Weiterentwicklung Tillichs bestreiten, diesem eine „Regression“ in seine Frühzeit unterstellen.

lichts Spätwerk stellt nicht mehr der „bewusstseins- bzw. sinntheoretische Ansatz, sondern der existentialontologische, verbunden mit einer anthropologischen Argumentationsfigur“⁶⁶ den entscheidenden philosophischen Rahmen dar.

Angeichts der obigen Bemerkungen und meiner früheren Forschung zu Tillichs Transzendentalphilosophie wird es nicht überraschen, dass auch ich die Kontinuitätsthese ablehne. Tillichs Denken hat sich im Rahmen seiner Emigration gravierend verändert, transzendentalphilosophische Begründungsformen treten deutlich zurück. Schüßlers These, dass Tillich einen „*existentialistic turn*“ im Rahmen seiner Emigration vollzogen hat, halte ich für plausibel. Dabei sind die Spezifikationen zu beachten, die Schüßler seiner These mitgibt: Tillichs Existentialismus bleibt philosophisch-anthropologisch fundiert. Zudem entwickelt Tillich seinen Existentialismus nach seiner Emigration recht eigenständig weiter und bedient sich verschiedener Quellen, z.B. (tiefen-)psychologischer Einsichten. Existentialismus und philosophische Anthropologie dienen sozusagen als *Rahmen*, in den auch andere philosophische und verwandte Einsichten eingebaut werden.

Im Prinzip stimme ich also Schüßlers Fazit zu, dass Tillichs transzendentalphilosophischer bzw. sinntheoretischer Ansatz in den 1930er Jahren „durch einen existenzphilosophischen und anthropologischen Ansatz überlagert [wird], der in eine recht eigenständige ‚Ontologie‘ einmündet und schließlich durch einen lebensphilosophischen Aspekt ergänzt wird“⁶⁷. Dabei sind allerdings die obigen Bemerkungen zu den verschiedenen Philosophiebegriffen zu beachten. In meiner Nomenklatur sind ‚Transzendentalphilosophie‘ und ‚Existenzphilosophie‘ auf verschiedenen Ebenen anzusiedeln: Erstere beantwortet die Frage, welche philosophischen Begründungsformen vorausgesetzt werden, letztere, welche Art der Philosophie als Gesprächspartner für die Theologie fungiert. Dass letztere erstere ‚überlagert‘, ist also nicht als logische Ersetzung zu verstehen, sondern im Sinn einer historisch-genetischen Beschreibung, die spezifisch zur Interpretation der Entwicklung des Tillich’schen Denkens konstruiert worden ist. In diesem Sinn verstanden ist Schüßlers These eines „*existentialistic turn*“ voll zuzustimmen.

Für die Richtigkeit dieser These sprechen nicht zuletzt auch Tillichs eigene Aussagen zur Sache. Wie oben gezeigt, steht er dem Idealismus ob seiner Unfähigkeit, vom Subjekt zum Objekt zurückzukehren, skeptisch gegenüber.⁶⁸ In

66 Werner Schüßler: Abkehr von der Bewußtseinsphilosophie, a.a.O., S. 168.

67 Werner Schüßler: Der Mensch und die Philosophie, a.a.O., S. 249.

68 Siehe dazu auch ebd., S. 247.

seiner Autobiographie spricht er davon, dass er zu einem neuen Verständnis des Verhältnisses von Philosophie und Theologie „durch das Aufkommen der sogenannten Existentialphilosophie in Deutschland“⁶⁹ geführt worden ist. Schließlich stellt ein Verständnis der Philosophie als Existenzphilosophie auch das Rückgrat von Tillichs Opus magnum, seiner dreibändigen *Systematischen Theologie*, dar. Hierdurch wird die These eines „*existentialistic turn*“ bestätigt.

6. Die Bedeutung des neuen Denk- und Plausibilitätskontexts für Tillichs Wende

Tillich hegte schon vor seiner Emigration Zweifel am transzendentalphilosophischen Paradigma und hatte begonnen, sich anderen philosophischen Grundrichtungen zuzuwenden. So sagte er später, schon früh skeptisch gegenüber einer zu starken Betonung der Bedeutung Kants für das protestantische Denken gewesen zu sein.⁷⁰ Auch zeigt Schüßler, dass Tillich schon in seiner Frankfurter Zeit begonnen hatte, sich mit Themen zu beschäftigen, die Anknüpfungspunkte an eine Existenzphilosophie aufweisen.⁷¹

Wenn die Zuwendung zu neuen philosophischen Paradigmen schon vor Tillichs Emigration präformiert war, stellt es eine Verkürzung dar zu behaupten, dass sich sein Denken erst mit oder nach seiner Emigration verändert hat. Es ist eher so, dass ein bestimmtes Potential im Rahmen der Emigration (in weitem Sinn des Wortes) ‚aktualisiert‘ wird. Die Emigration ist jedenfalls nicht die alleinige Ursache für die Veränderungen seines Denkens. Standardredewendungen wie ‚Veränderungen des Denkens im Rahmen von Tillichs Emigration‘ sind also nicht als monokausale Erklärungen misszuverstehen, sondern stellen einen verkürzten Ausdruck dafür dar, dass die Emigration eine unter mehreren Bedingungen für die Veränderung von Tillichs Denken war.

Allerdings wäre es in den USA schwierig, wenn nicht unmöglich gewesen, auf transzendentalphilosophischen Begründungsformen zu beharren, da diese dort auf weitgehendes Unverständnis gestoßen wären. In dem dortigen erfahrungsorientierten Denkkontext gilt Transzendentalphilosophie aufgrund ihrer apriorischen Implikationen als ‚zu abstrakt‘. Unabhängig von der Frage, inwieweit Tillich sich schon vor seiner Emigration von diesem Paradigma ‚innerlich verabschiedet‘ hat, bleibt also festzuhalten, dass er es im neuen Denk- und Plau-

69 Paul Tillich: Auf der Grenze, a.a.O., S. 36.

70 Vgl. dazu die Belege in Werner Schüßler: Abkehr von der Bewußtseinsphilosophie, a.a.O., S. 166f.

71 Dabei geht es etwa um einen Philosophiebegriff, der diese als Frage versteht, die im Wesen des Menschen begründet ist. Siehe dazu Werner Schüßler: Tillichs existentialistic turn, a.a.O., S. 324ff. und vor allem ders.: Der Mensch und die Philosophie, a.a.O., S. 218ff.

sibilitätskontext auch deshalb loslassen musste, um sich verständlich zu machen. Wenn dieser als „recht äußerlicher Grund“⁷² für die Veränderungen in Tillichs Denken bezeichnet wird, ist darauf zu achten, dass dessen Bedeutung nicht unterschätzt wird: Das Zurücktreten transzendentalphilosophischer Argumentationsformen stellt eine *conditio sine qua non* für Tillichs durchschlagenden Erfolg im englischsprachigen Denken dar.

Nun ist es allerdings nicht so, dass der Existentialismus und die philosophische Anthropologie in den USA mit offenen Armen empfangen worden wären. Auch sie stellen in der fraglichen Zeit eher ‚europäische Exportprodukte‘ dar. Doch sind sie sehr viel ‚dialogfähiger‘ als der Transzendentalismus mit seinen apriorischen Wahrheitsansprüchen. Beide sind für die seinerzeit populären psychologischen und verwandten Strömungen anschlussfähig und konnten deshalb als philosophischer Rahmen dienen, um sinnvoll mit dem allgemeinen Lebensgefühl in der Nachkriegsperiode umzugehen. Dass diese philosophischen Ansätze, denen Tillich sich ab den 1930er Jahren zugewandt hat, ein konstruktives Gespräch mit der (gebildeten) Kultur erlauben, ist ein entscheidender Schlüssel zum Verständnis seines Erfolgs in den USA.

Dazu sei noch eine Bemerkung angefügt: Meines Erachtens sind die Begründungsformen, derer wir uns bedienen, historisch und kulturell geprägt. Sie stellen Unterteile eines umfassenderen Paradigmas dar, das in eine Lebensform, eine Weise ‚im Leben zu stehen‘, eingebettet ist. Letztbegründungsansprüche mit starken apriorischen Implikationen sind in eine Lebensform eingebettet, bei der es darum geht, *Kontingenz* unter allen Umständen zu vermeiden. Diese Weise im Leben zu stehen ist eher im deutsch- als im englischsprachigen Bereich verbreitet.⁷³

Insofern Begründungsformen in umfassendere Weisen im Leben zu stehen eingebettet sind, entziehen sie sich einfacher Bewertungen. Das betone ich im Gegensatz zu manchen Vertretern der Kontinuitätsthese, bei denen einen das Gefühl beschleicht, sie sehen transzendentalphilosophische Begründungen als einzig legitime Begründungsform an und versuchen *deshalb* nachzuweisen, dass Tillich auch nach seiner Emigration diese Form verwendet hat. Dagegen halte

72 Werner Schüßler: Der Mensch und die Philosophie, a.a.O., S. 217.

73 Siehe dazu Kants Versuche, die Kontingenz in Humes Rekonstruktion von Kausalität als Gewohnheit transzendental zu überbieten oder die (Marburger) neukantianischen Versuche, kontingente Erkenntnis durch eine Rückkehr auf quasi-transzendente Größen wie den „Ursprung“ zu domestizieren. Siehe dazu Dirk-Martin Grube: Introduction: Contingency and Religion – a Philosophical Tour d’Horizon, in: Ders./Peter Jonkers (Hrsg.): Religions Challenged by Contingency. Theological and Philosophical Approaches to the Problem of Contingency, Leiden/Boston 2008, S. 1–43, hier: S. 8ff.

ich es nicht nur für verständlich, sondern auch für vollkommen legitim, dass Tillich sich in den USA anderer Begründungsformen bedient und apriorische Geltungsansprüche weitgehend fallen lässt.

7. Die Abkehr vom Letztbegründungsdenken und apriorischen Wahrheitsansprüchen

In diesem Abschnitt führe ich die Diskussion um die Art der Philosophie, die Tillich nach seiner Emigration voraussetzt, weiter. Dabei sei an die obige Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Philosophiebegriffen erinnert: der Philosophie, die Tillich als Gesprächspartner für die Theologie angibt, und der Philosophie, die Tillich faktisch bei seinen Begründungsvorgängen verwendet. Die Frage nach ersterer ist durch Schüßlers These eines „*existentialistic turn*“ beantwortet, letzterer wende ich mich im Folgenden zu.⁷⁴

Meine These ist, dass Tillich in den USA Letztbegründungsansprüche weitgehend aufgibt, dabei aber weiterhin philosophisch begründet. Zunächst zum ersten Teil dieser These: Anders als noch in seiner deutschen Schaffensphase versucht Tillich nicht mehr, religiöse Postulate mit einer Letztbegründung zu versehen und als unhintergebar auszuweisen. Der Grund dafür wurde oben genannt: Unhintergebarkeitsansprüche *in diesem Sinn*⁷⁵ befremden im englischsprachigen Umfeld. Aus diesem Grund gibt Tillich auch die Versuche auf, die Wahrheit von Religion aus der Bestimmung ihres Wesens abzuleiten. Wie wohl jeder bestätigen kann, der einmal versucht hat, die Struktur des ontologischen Gottesbeweises in erfahrungsorientierten Kontexten zu erklären, stößt schon der Ansatz auf Misstrauen. Die Vorstellung, dass die Existenz Gottes aus seinem Wesen (dasjenige, über dem nicht Höheres gedacht werden kann) abgeleitet werden kann, läuft empiristischem Denken zuwider. Wahrheit hängt in derartigen Kontexten nun einmal von der Beschaffenheit der (kontingenten) Wirk-

74 Siehe dazu die obige Bemerkung zur Unterscheidung zwischen der Philosophie, die Tillich explizit als Gesprächspartner angibt, und den philosophischen Hintergrundannahmen, die er bei seinen Begründungen voraussetzt, sowie schon John Claytons Beobachtung, dass bisweilen ein Unterschied besteht zwischen der faktischen Vorgehensweise Tillichs und dem, was er zu tun vorgibt. Siehe John P. Clayton: *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology*, Berlin/New York 1980, S. 77.

75 Im englischsprachigen Bereich werden zwar auch Unhintergebarkeitsansprüche vertreten, nämlich von den sogenannten *foundationalists*. Diese behaupten, dass bestimmte Erkenntnisse gerechtfertigt sind, obwohl sie nicht durch andere Erkenntnisse gewonnen wurden. Doch sind diese Erkenntnisse im Unterschied zu den im deutschsprachigen Bereich vertretenen Unhintergebarkeitsansprüchen nicht apriorischer, sondern aposteriorischer Natur. Siehe zur Diskussion um den *foundationalism* etwa Alvin Plantinga: *Warrant: The Current Debate*, New York/Oxford 1993, sowie die Kritik an Plantinga in Dirk-Martin Grube: *Religious Experience after the Demise of Foundationalism*, in: *Religious Studies* 31 (1995), S. 37–52, hier: S. 41ff.)

lichkeit ab. Deshalb kann sie nicht a priori, nicht aufgrund von Wesensbestimmungen, determiniert werden.

Dabei ist jedoch einschränkend hinzuzufügen, dass auch Belege existieren, die zeigen, dass Tillich sich noch nach seiner Emigration transzendentalphilosophischer Argumentationen im obigen Sinn des Wortes befleißigt hat. Ich denke dabei vor allem an den Aufsatz *The Two Types of Philosophy of Religion*⁷⁶. Hier kontrastiert Tillich die ontologisch orientierte Religionsphilosophie (mit der er selbst sympathisiert) mit dem kosmologischen Ansatz. Dabei geht er auf das Problem der Verhältnisbestimmung des doppelten Absolutheitsanspruchs („the problem of the two absolutes“) von *deus* und *esse* ein. Der ontologische Ansatz löse das Problem folgendermaßen: „[T]he religious Ultimate is presupposed in every philosophical question, including the question of God. God is the presupposition of the question of God.“⁷⁷ Nach Tillich ist also ein bestimmter Gottesbegriff die Voraussetzung der Frage nach Gott. Dieser Begriff in Gestalt des Unbedingten ist im ontologischen Ansatz Bedingung der Möglichkeit von Wissen. Die Transzendentalia *esse*, *verum*, *bonum* werden in diesem als unmittelbar evident, weil denknötwendig, rekonstruiert, sie stellen „the presupposition of all thought“⁷⁸ dar. Hier handelt es sich also um eine Argumentation, die gemäß der obigen Charakterisierung als transzendental zu klassifizieren ist.

Allerdings sollte die Bedeutung solcher Textstellen nicht überbewertet werden. Sie treten quantitativ deutlich zurück. Auch ist zu beachten, dass es sich hierbei um eine transzendente Argumentation ohne expliziten Rekurs auf das Bewusstsein handelt. Vor allem aber ist zu fragen, ob diese Argumentation im Zeichen einer Letztbegründung steht, oder ob sie nicht eher im Sinn der Leitfrage dieses Aufsatzes zu interpretieren ist, also der nach der Möglichkeit unmittelbaren Wissens. In diesem Fall würde Tillich zwar an transzendentalen Argumentationsformen festhalten, diese aber in andere Verwendungskontexte als noch in seiner deutschen Schaffensphase stellen. Das aber bestätigt die These, dass er nach seiner Emigration Letztbegründungsansprüche weitgehend aufgibt.

Doch dass transzendente Begründungsformen bei Tillich nach seiner Emigration deutlich zurücktreten bedeutet *nicht*, dass er nunmehr auf philosophische Begründungen verzichten würde. So kann er etwa auf die philosophische Anthropologie zurückgreifen. Doch derartige philosophische Begründungen sind im Gegensatz zu denen vor seiner Emigration kontingent (aber nicht willkür-

76 Siehe Paul Tillich: *The Two Types of Philosophy of Religion* (1946), in: Ders.: *Writings in the Philosophy of Religion/Religionsphilosophische Schriften*, a.a.O., S. 289–300.

77 Ebd., S. 290.

78 Ebd., S. 292.

lich). Sie implizieren keinen Unhintergebarkeitsanspruch in dem Sinn, in dem Letztbegründungen vor seiner Emigration Unhintergebarkeit beinhalten sollten. Zwar ist es möglicherweise unvorteilhaft, auf die philosophische Anthropologie zu verzichten, weil man damit grundlegende Einsichten zum Menschsein verpassen würde. Doch ist es nicht logisch unmöglich in dem Sinn, in dem es unmöglich ist, auf das Bewusstsein zu verzichten (jedenfalls nach dem Eigenanspruch der Subjektphilosophie).

Kurzum, Tillich begründet seine religiöse Theoriebildung auch weiterhin philosophisch. Doch haben diese Begründungen einen anderen epistemischen Status als noch vor seiner Emigration: Sie sollen nicht mehr die Unhintergebarkeit und apriorische Wahrheit bestimmter religiöser Postulate aufweisen, sondern deren (aposteriorische) Plausibilität.

8. Die Abkehr vom Letztbegründungsdenken und die Veränderungen von Tillichs Umfeld

Dass Letztbegründungen bei Tillich an Relevanz verlieren, hat auch mit dem Umfeld zu tun, in dem er in den USA verkehrt: Dort ist er in einem stärker theologisch geprägten Umfeld tätig. In diesem sind Letztbegründungsansprüche weniger relevant als in dem eher (religions-)philosophisch geprägten Milieu, in dem er sich vor seiner Emigration, z.B. in Frankfurt, bewegt hat. Nunmehr geht es um konkrete Fragen der theologischen Theoriebildung, nicht mehr um ‚abstrakte‘ religionsphilosophische Postulate. Es reicht jetzt nicht mehr hin, das ‚Dass‘ religiöser Postulate zu erweisen, sondern es geht darum, deren konkretes ‚Was und Wie‘ angeben zu können. In diesem theologischen Umfeld ist es unzureichend, ein Absolutes zu postulieren. Stattdessen geht es darum, robuste theologische Erkenntnisansprüche philosophisch zu begründen.

Transzendentalphilosophisch-apriorische Postulate unterdeterminieren jede robuste theologische Theoriebildung aber hoffnungslos. Was immer der Aufweis des Absoluten als bewusstseinsrelevant im einschlägigen Sinn erreichen mag, so reicht er doch nicht hin, um den christlichen Gottesbegriff spezifizieren zu können. Mag er auch epistemologisch-grundsätzliche Funktionen erfüllen, etwa die grundsätzliche Möglichkeit religiöser Rede sichern, so ist er doch viel zu allgemein, um z.B. ein personales Gottesverständnis absichern zu können. Dasselbe gilt für Tillichs oben diskutierte Versuche, die Epistemologie an die Grenze zur Metaphysik zu treiben. So hat etwa ‚das Urteil, in dem alle Zweideutigkeit aufgehoben ist‘ (siehe dazu oben, Abschnitt 4) wenig mit christlichen Offenbarungs-

ansprüchen zu tun. Dass transzendentalphilosophische Postulate eine robuste theologische Theoriebildung hoffnungslos unterdeterminieren, ist also ein weiterer Grund dafür, warum diese bei Tillich in seinem neuen theologischen Umfeld an Relevanz verlieren.

Nun geht Tillich aber auf seine ganz eigene Weise mit den Herausforderungen um, die dieses neue Umfeld stellt. Auch in dem theologischen Umfeld bleibt er Philosoph. Deshalb ist John Claytons Beschreibung, nach der Tillich eine Wende von einer „cultural theology“ zu einer „church theology“ vollzogen hat,⁷⁹ gegen Missverständnisse abzusichern. Abgesehen davon, dass die Kultur für Tillich auch nach seiner Emigration eine wesentliche Funktion für seine theologische Theoriebildung beibehält, ist der Begriff der ‚Kirchentheologie‘ spezifizierungsbedürftig. Obwohl sich Tillich in der Tat in den USA sehr aktiv in kirchlichen Kreisen betätigt,⁸⁰ spielt die Philosophie weiterhin eine zentrale Rolle für ihn. So setzt er sich weiterhin intensiv mit erkenntnistheoretischen Fragen auseinander und bindet diese in seine theologische Theoriebildung mit ein. Nur ändert sich die Funktion dieser Fragen: Sie dienen jetzt nicht mehr – oder jedenfalls nicht mehr primär – dem Aufweis der grundsätzlichen Möglichkeit religiöser Theoriebildung, sondern sichern deren Relevanz für die theologische Praxis.

Der Begriff der Praxisrelevanz mag bei einem Denker, dem immer wieder Abstraktheit vorgeworfen worden ist, überraschen. Deshalb sei hier angefügt, dass damit keine direkte Handlungsanleitung gemeint ist, sondern der Begriff der Praxis in weitem Sinn verstanden wird: Es geht um die Praxis robuster theologischer Theoriebildung. Zwar sind Tillichs Thesen auch nach seiner Emigration nicht in jedem Fall *direkt* praxisrelevant, nicht immer für die Zwecke konkreter Theoriebildung zu verwenden. Doch steht diese Praxis nun sehr viel mehr im Vordergrund als noch vor seiner Emigration. Er gibt jetzt zumindest Denkanstöße, die im Sinn einer praxisrelevanten Konkretisierung weitergedacht werden können.

Ein Beispiel dafür ist seine These, dass die Art der Erkenntnis, die durch die christliche Offenbarung gewonnen wird, kein Faktenwissen impliziert.⁸¹ Andernorts habe ich diesen Denkanstoß dadurch weiter ausgebaut, dass ich Offenbarungserkenntnis als Wechsel der erkenntnisleitenden Perspektiven rekonstru-

79 John P. Clayton: The Concept of Correlation, a.a.O., S. 221f.

80 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Paul Tillich im Exil, a.a.O., S. 41ff. Graf liefert eine Rekonstruktion von Tillichs bescheidenen Anfängen als Prediger am Union Theological Seminary hin zu einem „intensive[n] Kanzelaktivismus im ganzen Land“ (S. 42) nach dem Krieg.

81 Siehe dazu Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 1, a.a.O., S. 154ff.

iert habe, die im Rahmen eines (Kuhn'schen) Paradigmenwechsels Wirklichkeit neu erschließen. Offenbarungserkenntnis ist also eine andere Art der Erkenntnis als Faktenkenntnis, wodurch das Problem ‚Glaube und Wissen‘ rekonzipiert wird: So werden z.B. die sogenannten Konflikte zwischen Evolutionstheorie und Glauben als (populärwissenschaftlich aufgebauchte) Scheinkonflikte entlarvt.⁸² Wenn ich hier von der Praxisrelevanz von Tillichs Denken nach seiner Emigration spreche, meine ich genau diesen Sinn: Tillich geht in seiner US-amerikanischen Zeit sehr viel stärker auf die Praxis theologischer Theoriebildung ein, indem er dieser (wertvolle) Denkanstöße gibt.

Abschließend möchte ich eine Bewertung aus meiner eigenen Perspektive vornehmen: Weder darin, dass er sich auf den neuen, US-amerikanischen Rezeptionskontext einlässt, noch in seiner gesteigerten Ausrichtung auf die Praxis sehe ich Gründe gegeben, Tillich einen Vorwurf zu machen. Dass er im genannten Sinn praxisrelevanter vorgeht als vor seiner Emigration und das neue Umfeld dabei eine Rolle gespielt hat, spricht meines Erachtens eher für statt gegen ihn. Dabei ist selbstverständlich hinzuzufügen, dass er sich nicht leichtfertig bestehenden kirchlichen Praktiken angeschlossen, sondern versucht hat, diese verantwortungsbewusst mitzugestalten. Es ist geradezu ein Kennzeichen seines Vorgehens, traditionelle theologische Theoriebildung in philosophisch reflektierter Weise zu überdenken und, wo notwendig, neu zu konzeptionieren.

Wohl ist Friedrich Wilhelm Graf zuzustimmen, wenn er bestimmte Selbstinszenierungen kritisiert, die Tillich vorgenommen hat, um sich im US-amerikanischen Umfeld besser profilieren zu können.⁸³ Doch geht es dabei primär um persönlich-biographische Dinge. Die hier relevante Veränderung von Tillichs Denken ist nicht in dieser Weise zu kritisieren. Man stelle sich einmal vor, was für einen Verlust es bedeutet hätte, wenn Tillich starr an der Transzendentalphilosophie mit ihren apriorischen Wahrheitsansprüchen festgehalten hätte. Das wäre nicht nur für Tillichs Karriere in den USA, sondern auch für die kreative Theoriebildung in der philosophischen Theologie im Allgemeinen außerordent-

82 Siehe dazu das Kapitel „Offenbarungserkenntnis bei Tillich. Zur Offenbarung erkenntnisleitender Perspektiven und dem Verhältnis von Glauben und Wissen“, in: Dirk-Martin Grube: Offenbarung, absolute Wahrheit und interreligiöser Dialog, a.a.O.

83 Siehe Friedrich Wilhelm Graf: Paul Tillich im Exil, a.a.O., S. 49f. In diesem Aufsatz ringt Graf offensichtlich mit der Frage, wie Tillichs ‚Anpassung‘ zu bewerten ist. Zum einen hat er Verständnis für Tillichs schwierige anfängliche Situation als Ausländer in den USA, zum anderen bezeichnet er ihn aber als „chamäleonartige[n] Schlangemensch[en]“ (S. 11). Siehe dazu auch die massiven Angriffe auf Tillich, die Graf in anderem Zusammenhang vornimmt. (Vgl. Werner Schüßler: Der Mensch und die Philosophie, a.a.O., S. 230, Fn. 115.) Ich sehe Tillich jedoch vor allem als sensiblen Menschen, der ganz selbstverständlich in seiner Persönlichkeit (wie auch deren Präsentation in der Öffentlichkeit) und in seinem Denken von dem ihn umgebenden Kontext (mit-)beeinflusst wird.

lich schädlich gewesen: Niemals hätte eine solche Bandbreite an philosophischen, psychologischen und anderen Gesprächspartnern mit der Theologie in einen konstruktiven Dialog gebracht werden können.

„Das nicht Transferierbare zu transferieren“
*Zur Bedeutung von Sprachwechsel und Exterritorialität im
(Exil-)Werk Siegfried Kracauers**

Im Juni 1943 schreibt Max Horkheimer in einem Brief an Siegfried Kracauer folgende anerkennende Zeilen: „It is still your old style, sober as well as loaded with allusions; as a matter of fact it withstands the transfer into English much better than Teddie’s or my own way of expression.“¹ Die Äußerungen beziehen sich auf den Aufsatz *The Conquest of Europe on the Screen: The Nazi Newsreel, 1939–40*, den Kracauer noch im gleichen Jahr in *Social Research*, der Zeitschrift der New Yorker New School, veröffentlichte.² Horkheimer gesteht Kracauer indirekt zu, einen eigenen Weg gefunden zu haben, an Stil und Denken der Weimarer Zeit anzuknüpfen. Dennoch kann das überschwängliche Lob nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich das im amerikanischen Exil entstandene Spätwerk Kracauers in wichtigen Aspekten vom Frühwerk der Weimarer Zeit unterscheidet.

Der folgende Beitrag nähert sich diesen Transformationen in zweierlei Hinsicht: einerseits über den Umgang mit dem Sprachwechsel und andererseits über die Verwendung der ‚Figur des Fremden‘. Diese Figur spiegelt, so die These des Beitrags, exemplarisch Kontinuität und Wandel im Denken Kracauers wider. Im Folgenden soll es daher weniger um die Flucht, das Exil und die Emigrationserfahrung Kracauers als solche gehen, sondern um den Einfluss dieser Ereignisse auf sein Denken. Die biographischen Ereignisse werden somit unter der Perspektive ihrer Verschränkung mit Inhalt und Form der Arbeiten Kracauers betrachtet.

1. Emigration und Wechsel der Sprache

Im April 1941 stieg Kracauer gemeinsam mit seiner Frau Elisabeth in New York von Bord des Überseedampfers Nyassa, mit dem die beiden den Atlantik von

* Für Anmerkungen, Hinweise und Diskussionen danke ich Manfred Bauschulte, Heiner Coomann und Nicole Kreft.

1 Max Horkheimer an Siegfried Kracauer, 26.06.1943, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923–1966, hrsg. v. Wolfgang Schopf, Frankfurt a.M. 2008, S. 433.

2 Siehe Siegfried Kracauer: *The Conquest of Europe on the Screen: The Nazi Newsreel, 1939–40*, in: *Social Research* 10 (1943), Nr. 3, S. 337–357.

Lissabon kommend überquert hatten. Damit endete ihre Flucht aus Europa nach einer entbehrungsreichen, achtjährigen Odyssee. Obwohl die Eheleute Kracauer unter den ersten gewesen waren, die Deutschland am Morgen nach dem Reichstagsbrand verlassen hatten, trafen sie erst vergleichsweise spät in den USA ein.³ Ohne institutionelle Anbindungen bedurfte es sehr viel Zeit, an die nötigen Papiere für eine Einwanderung zu gelangen. Indessen harrten sie auf dem Weg ins amerikanische Exil zunächst in Paris und später an verschiedenen anderen europäischen Orten aus.

Bereits während der Zeit in Frankreich bereitete Kracauer sich intensiv auf die USA und die für ihn neue Verkehrssprache vor. Mit der prekären Situation in Europa und der zunehmenden Bedrohung durch die vorrückende Wehrmacht stiegen seine Hoffnungen auf einen Neuanfang in Amerika. Direkt nach seiner Internierung im September 1939, zunächst im Lager Camp Maison Lafitte für ‚feindliche Ausländer‘ bei Paris, dann in einem Sammellager bei Athis sur Orne in der Basse-Normandie, begann er seine englischen Sprachkenntnisse auszubauen.⁴ Wie er später auf Nachfrage von Marlise Schüfftan – „did you write this excellent English without help?“⁵ – schreibt, habe er „zu Zeiten [des französischen Exils, d. Verf.] wie ein Berserker“⁶ an seinem Englisch gearbeitet.⁷ Dass sich Kracauer unter den widrigen Lebensumständen, unter denen er mit seiner Frau in Paris lebte, um die Verbesserung seiner Sprachkenntnisse für das angestrebte Exilland bemühte, das er womöglich nie erreichen würde, ist bemerkenswert. Die Motivation dazu war wohl auch in seinem fortgeschrittenen Alter begründet: Kracauer, damals 50-jährig, hatte sich während der Weimarer Zeit eine Karriere als Feuilletonredakteur bei der *Frankfurter Zeitung* aufgebaut, die nach der Machtübertragung an die Nationalsozialisten mit einer unlauteren Entlassung im August 1933 schlagartig endete.⁸ Zuvor war er nach einer Warnung seines Verlegers Heinrich Simon übereilt aus Berlin nach Paris geflohen, wobei er den Großteil seines Vermögens in Deutschland hatte zurücklassen müssen.⁹ Seitdem lebte er von Gelegenheitsaufträgen für verschiedene Zeitungen sowie

3 Vgl. Ingrid Belke/Irina Renz: Siegfried Kracauer. 1889–1966 (= Marbacher Magazin, Nr. 47), Marbach a.N. 1994, S. 70 u. 101.

4 Vgl. Jörg Später: Siegfried Kracauer. Eine Biographie, Berlin 2016, S. 395.

5 Marlise Schüfftan an Siegfried Kracauer, 21.08.1942, in: Helmut Georg Asper (Hrsg.): Nachrichten aus Hollywood, New York und anderswo: Der Briefwechsel Eugen und Marlise Schüfftans mit Siegfried und Lili Kracauer, Trier 2003, S. 42f.

6 Siegfried Kracauer an Marlise Schüfftan, 16.10.1942, in: ebd., S. 43f.

7 Vgl. Ingrid Belke: Identitätsprobleme Siegfried Kracaers (1889–1966), in: Wolfgang Benz/Marion Neiss (Hrsg.): Deutsch-jüdisches Exil: Das Ende der Assimilation? Identitätsprobleme deutscher Juden in der Emigration, Berlin 1994, S. 45–66, hier: S. 59.

8 Vgl. Ingrid Belke/Irina Renz: Siegfried Kracauer. 1889–1966, a.a.O., S. 77.

9 Vgl. ebd., S. 70; Jörg Später: Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 299ff.

von der Unterstützung durch Freunde. Ob Kracauer im sicheren Amerika an diese Laufbahn überhaupt würde anknüpfen können, war fraglich. Fest stand, dass er die Anstrengung einer Neuorientierung nicht ein drittes Mal auf sich nehmen konnte.¹⁰ Emblematisch hierfür ist eine Passage aus einem Brief an Theodor W. Adorno, dem er kurz vor der Einreise in die Vereinigten Staaten seine Sorgen schildert: „Jetzt kommt die letzte Station, die letzte Chance, die ich nicht verspielen darf, sonst ist alles vorbei. Und diese letzte Chance, ich kann sie nur wahrnehmen, wenn ich gleich in New York eine erste erhalte.“¹¹

Kracauer, für den das amerikanische Exil zur letzten Heimat werden sollte, musste ohne die Rückendeckung einer Institution in den USA ein neues Leben beginnen. Das emigrierte Institut für Sozialforschung war ihm bei der Suche nach einer Anstellung kaum behilflich, wie sich bereits im Streit um die Veröffentlichung einer Studie Kracauers zwischen 1937 und 1939 zeigt.¹² So versuchte er aktiv von seinen Erfahrungen und Kenntnissen zu profitieren, die er während seiner Arbeit für die *Frankfurter Zeitung* erworben hatte, und alles herüberzuretten, woran er im neuen geistigen und kulturellen Kontext anknüpfen konnte. Vor allem waren dies seine Filmkritiken, durch die sich Kracauer ein seinerzeit einmaliges Wissen über den Film und seine sozialen Mechanismen erworben hatte.

Eine akademische Karriere, wie sie ihm sein Lehrer Georg Simmel nahegelegt hatte, stand für Kracauer schon früh außer Frage, wohl auch, da er seit seiner Kindheit an einer Sprachstörung litt.¹³ Diese drückte sich in Form eines starken Stotterns aus, das es ihm nahezu unmöglich machte ein fließendes Gespräch zu führen, geschweige einen öffentlichen Vortrag zu halten. Wurde Kracauer als Redakteur der *Frankfurter Zeitung* von einer nicht geringen deutschen Leserschaft geschätzt, so fühlte er sich durch seine Sprachstörung dennoch gebrandmarkt. 1921 schreibt er in einem Brief an Leo Löwenthal: „Sehen Sie, an meinem Sprechfehler, der mich auf Schritt und Tritt behindert, leide ich unendlich von Kind an, und wenn mich gar philosophische Kleinheitsrache packt, [...] zerwühle ich mich bis zum Wahnsinn. Zumeist enden die Depressionen in lautloser Resignation.“¹⁴ Von einem Vortrag, den Kracauer im Studienjahr 1921/22 am

10 Vgl. Ingrid Belke: Identitätsprobleme Siegfried Kracauers (1889–1966), a.a.O., S. 58.

11 Siegfried Kracauer an Theodor W. Adorno, 28.03.1941, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923–1966, a.a.O., S. 427.

12 Vgl. Ingrid Belke: Identitätsprobleme Siegfried Kracauers (1889–1966), a.a.O., S. 45; Jörg Später: Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 384ff.

13 Vgl. Jörg Später: Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 35; Ingrid Belke/Irina Renz: Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 5.

14 Siegfried Kracauer an Leo Löwenthal, 04.12.1921, in: Leo Löwenthal/Siegfried Kracauer: In steter Freundschaft. Briefwechsel 1921–1966, hrsg. v. Peter-Erwin Jansen u. Christian Schmidt, Lüneburg 2003, S. 33.

Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt hielt, ist bekannt, dass Franz Rosenzweig, der die Veranstaltung anberaumt hatte, Kracaers stotterndes Vorlesen unterbrach und das Manuskript eigenhändig vortrug – eine Bloßstellung im Frankfurter Intellektuellenmilieu, die kaum größer hätte sein können.¹⁵ Noch im Nachruf Adornos auf Kracauer heißt es: „Die Gegenwehr dessen, der, unter vielen Handicaps, schutzlos fast der Rohheit des Lebens preisgegeben war, verlieh ihm eine Kraft, die an Heroismus grenzte, der Lebenswille wuchs mit jeglicher Bedrohung.“¹⁶

Allerdings stellt Elisabeth Kracauer in einem Brief an Adorno nach dem Tode ihres Mannes fest, dass Kracauer schon während seiner Übersiedlung nach Berlin 1928 kaum mehr Probleme mit dem Stottern gehabt habe.¹⁷ Mehr noch: Von verschiedener Seite ist überliefert, dass Kracauer insbesondere mit dem Wechsel von der deutschen zur englischen Sprache seine Sprachstörung fast vollends hinter sich ließ und sogar zu einem Vieltelefonierer wurde, der fortan auch Vorträge hielt.¹⁸ Naheliegend erscheint die Annahme, dass Deutsch für ihn mit psychischen Hemmnissen behaftet war, die er durch den Wechsel der Sprache hinter sich lassen konnte.

2. Wechsel der Sprache und Wechsel des Stils

Dass Kracaers Emigration in die USA nicht einfach einen Sprachwechsel forderte und die Befreiung von einer Sprachstörung begünstigte, sondern sich die ‚amerikanische Erfahrung‘ auch in seinem theoretischen Werk widerspiegelt, zeigt sich bereits im Wandel seiner schriftstellerischen Produktionen. Hatte Kracauer während der Weimarer Zeit vermehrt mit kleinen Formen experimentiert und den Essay gegenüber der systematischen Abhandlung bevorzugt, so sind die Arbeiten, die im amerikanischen Exil entstanden, bereits ihrem Genre nach den dortigen Gepflogenheiten angepasst. Selten verfasste Kracauer noch Beiträge für Zeitungen; zumeist entstanden Forschungspapiere, Gutachten und

15 Vgl. Wolfgang Schivelbusch: *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt a.M. 1985, S. 46; Martina Lesch/Walter Lesch: *Verbindungen zu einer anderen Frankfurter Schule. Zu Kracaers Auseinandersetzung mit Bubers und Rosenzweigs Bibelübersetzung*, in: Michael Kessler/Thomas Y. Levin (Hrsg.): *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Tübingen 1990, S. 171–194, hier: S. 176f.

16 Theodor W. Adorno: *Nach Kracaers Tod*, in: Ders.: *Vermischte Schriften* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1), hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1986, S. 194–196, hier: S. 194.

17 Vgl. Maria Zinfert: *Lili Kracauer. Eine biographische Skizze*, in: Dies.: *Kracauer Fotoarchiv*, Zürich 2014, S. 79–87, hier: S. 83.

18 Vgl. Jörg Später: *Siegfried Kracauer, a.a.O.*, S. 415 u. 589; Christoph Vorweg/Wolfgang Schopf: *Siegfried Kracauer, Kultur- und Filmsoziologe (Geburtstag 08.02.1889)* [Radiobeitrag auf WDR ZeitZeichen, 08.02.2014], Min. 11:52.

auch größere Abhandlungen wie *Theory of Film, From Caligari to Hitler* oder das unvollendete Werk *History – The last Things before the Last*.

Ein wichtiger Unterschied zwischen den Arbeiten vor und nach 1933 besteht darin, dass sich Kracaurs Texte während der 1920er Jahre durch eine besondere literarische Qualität und eine ausgefeilte Stilistik auszeichneten, die an die Muttersprache gebunden waren. Das Verhältnis zur neuen Sprache war jedoch ein gänzlich anderes. Zwar hatte er alles ihm Mögliche dafür getan, die englische Sprache so gut wie möglich zu beherrschen, sodass er 1943 an Adorno schreiben konnte: „Im Englisch Schreiben bin ich schon ganz weit gediehen; ich habe eine Passion dafür.“¹⁹ Jedoch macht der Briefwechsel mit seinem amerikanischen Verlagslektor Datus Smith von der University Press Princeton deutlich, dass Kracauer die englische Sprache keineswegs in einem Ausmaß beherrschte, das notwendig gewesen wäre, um literarisch anspruchsvoll zu formulieren. So hatte Smith ihn darauf hingewiesen, dass es bis zur Erstellung der Druckfassung von *From Caligari to Hitler. A Psychological History of the German Film* noch eines ganzen Stücks Arbeit bedürfe.²⁰ Eine nahezu perfekte Sprachbeherrschung auf dem Niveau eines Muttersprachlers sollte Kracauer nie erreichen, trotzdem knüpfte er seine Träume vom Erfolg in der amerikanischen Gesellschaft an die Kenntnis englischen Sprache.²¹ 1945 schreibt er an Smith: „It is, in fact, one of my greatest ambitions to become a perfect English writer.“²² Damit offenbart er eine grundsätzlich andere Einstellung zur englischen Sprache als etwa Adorno.

Der Briefwechsel zwischen Kracauer und Adorno kreist immer wieder um das Sprachproblem.²³ Zumindest bis zum Herbst 1955 bleibt es jedoch bei Adornos einseitigem Insistieren, dass die deutsche Sprache für die eigene Textproduktion zu bevorzugen sei. Seine Ansichten hinsichtlich Exil und Sprache

19 Siegfried Kracauer an Theodor W. Adorno, 05.01.1943, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923–1966, a.a.O., S. 431.

20 Vgl. Dorothee Kimmich: Schreiben in der Fremde. Siegfried Kracaurs Traum vom guten Englisch, in: Jörn Ahrens/Paul Fleming/Susanne Martin u.a. (Hrsg.): „Doch ist das Wirkliche auch vergessen, so ist es darum nicht getilgt“. Beiträge zum Werk Siegfried Kracaurs, Wiesbaden 2017, S. 99–112, hier: S. 110.

21 Vgl. Martin Jay: The extraterritorial Life of Siegfried Kracauer, in: Ders.: Permanent Exiles. Essays on the Intellectual Migration from Germany to America, New York 1985, S. 152–197, hier: S. 171f.

22 Siegfried Kracauer an Datus Smith, 28.06.1945, zit. n. Dorothee Kimmich: Schreiben in der Fremde, a.a.O., S. 110.

23 Siehe hierzu exemplarisch Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 19.06.1951, in: Theodor W. Adorno/Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923–1966, a.a.O., S. 461; Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, März 1952, in: Ebd., S. 463; Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 24.09.1953, in: Ebd., S. 465; Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 23.02.1955, in: Ebd., S. 475; Theodor W. Adorno an Siegfried Kracauer, 01.09.1955, in: Ebd., S. 482; Siegfried Kracauer an Theodor W. Adorno, 05.09.1955, in: Ebd., S. 484.

hatte Adorno bereits in einem Vortrag vom Mai 1945 vor dem Jewish Club Los Angeles unter dem Titel *Fragen an die intellektuelle Emigration* dargestellt:

Die materielle Enteignung durch die Deutschen zwingt Zahllose unter uns zur Anpassung. Die Intellektuellen aber müssen gerade diesem Zwang durch Selbstbesinnung widerstehen. Sonst verraten sie den Geist, den sie in Anspruch nehmen. [...] Wenn die Forderung nach intellektueller Unabhängigkeit mit herrschenden Gepflogenheiten des amerikanischen Geisteslebens sich nicht verträgt, dann ist es Amerika gegenüber anständiger, solchen Gepflogenheiten sich entgegenzustellen, als sie zu unterschreiben und sie womöglich noch zu übertrumpfen.²⁴

Auf dieses Plädoyer für eine geistige Verweigerung der Assimilation folgen vier Thesen hinsichtlich der Herausforderungen Intellektueller im Exil: (1) Emigrierte Intellektuelle, so Adorno, sollten nicht biographisch neu beginnen, „sich nicht als Individuen selber durchstreichen“, sondern hätten die Aufgabe, „das nicht Transferierbare zu transferieren“.²⁵ (2) Angesichts der „unermesslichen industriellen Apparatur“ dürften sie sich keiner Vergötzung der Welt hingeben, sondern müssten stattdessen der „allgegenwärtigen Maschinerie“ die verbleibenden Widerstandspotentiale abtrotzen.²⁶ (3) Weiter sollten emigrierte Intellektuelle nicht allein die Vermittlung ihrer Arbeiten bezwecken, sondern vielmehr eine Darstellung der „Sache aus sich heraus“²⁷ anstreben. Bei dieser These stand Adorno wohl vor allem die vorausseilende Anpassung an die englische Sprache vor Augen: Die Menschen erreiche nicht derjenige, der sich um die Kommunikation seiner Arbeit bemühe, sondern paradoxerweise gerade der, „der nicht schlau darauf ausgeht, mit ihnen zu reden“²⁸. (4) Ebenfalls solle jeder emigrierte Intellektuelle bedenken, dass die amerikanische Geisteswissenschaft einer Tradition folge, die deutlich auf Verwertungsinteressen ausgerichtet sei – „dem Zwang, alles in Tatsachen und Zahlen umzusetzen“ –; daher seien „Phantasie, Spekulation, unbekümmerte Einsicht“ gerade gegen den amerikanischen Universitätsbetrieb zu bewahren.²⁹

Nicht zu übersehen ist, dass Adorno dieselben Argumente vorbringt, die er Kracauer auch im Briefwechsel sowie im Nachruf und im Radioportrait zum

24 Theodor W. Adorno: *Fragen an die intellektuelle Emigration*, in: Ders.: *Vermischte Schriften* (= *Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1), hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1986, S. 352–359, hier: S. 353.

25 Ebd., S. 358.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

75. Geburtstag entgegenhält.³⁰ Kracauer äußert sich Adorno gegenüber zum Sprachproblem erstmals im September 1955:

Ich weiß, wie gut Du es meinst, wenn Du mich warnst daß wir das Entscheidende nur deutsch sagen können. Was Du sagst, gilt sicher für bestimmte Gebiete der Literatur – Poesie, Roman und, sehr vielleicht, auch Essay. (Ich habe keinen rechten Zug mehr zum Essay, ohne daß ich versucht hätte, mein derzeitiges Mißtrauen gegen diese Form zu formulieren.) Aber Dein Catonisches Diktum trifft bestimmt nicht zu für Werke des Gedankens, der Theorie – und ich meine hier eigenste Gedanken, eigenste Theorie. [...] Mein Stilideal ist, daß die Sprache in der Sache verschwindet wie der chinesische Maler im Bild, wobei ich mir bewußt bin, daß der Maler und das Bild, der Denker und die Sache eines sind – up to a point.³¹

Infolge der Anpassung seiner Stil- und Formideale stellte sich für Kracauer das Problem der Sprache nicht in der gleichen Weise wie für Adorno, der auch im Exil noch größtenteils auf Deutsch schrieb. Adorno hatte anscheinend „das Bild Kracauers aus den 1920er Jahren eingefroren und ihm keine weitere Entwicklung zugestanden“³², wie Jörg Später schreibt.

Dementgegen trifft jedoch auf Kracauer in weitem Maße zu, was Adorno als Herausforderungen für den Intellektuellen im Exil formuliert: Kracauer versuchte nach seiner Emigration in den USA nicht, seine Vergangenheit abzustreifen und intellektuell neu zu beginnen. Trotz der schnellen Anpassung seiner schriftstellerischen Arbeit an Sprache und Form des Exillands blieben gerade wesentliche Elemente seiner theoretischen Diagnosen und Urteile persistent. Zu Kracauers Denken gehörte es, dass die „Sprache in der Sache verschwindet“ und auch eine ‚Vergötzung‘ der amerikanischen Verhältnisse lässt sich ihm nur schwer vorwerfen.³³ Der engagierte Erwerb der neuen Fremdsprache entspricht einem Übersetzungsprozess, einem Versuch „das nicht Transferierbare zu transferieren“, wobei zentrale Einsichten und Intentionen seiner europäischen Zeit bewahrt blieben. Um herauszuarbeiten, wie es Kracauer gelang, sein Denken in das kulturelle Umfeld der USA zu übertragen, bietet sich die Figur des Fremden an, die im Folgenden untersucht werden soll.

30 Siehe exemplarisch Theodor W. Adorno: Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer, in: Ders.: *Noten zur Literatur* (= *Gesammelte Schriften*, Bd.11), hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M. 1984, S. 388–408.

31 Siegfried Kracauer an Theodor W. Adorno, 05.09.1955, a.a.O., S. 484.

32 Jörg Später: Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 561.

33 Verwiesen sei hierzu auf einen kurzen Text, den Kracauer kurz nach seiner Ankunft in New York verfasste. Siehe Siegfried Kracauer: *Why France liked our Films*, in: Ders.: *Kleine Schriften zum Film 1928–1931* (= *Werke*, Bd. 6.2), hrsg. v. Inka Müller-Bach, Ingrid Belke u. Sabine Biebl, Berlin 2004, S. 344–355.

3. Kracauers Figur des Fremden

Während der Weimarer Jahre hatte sich Kracauer einen Habitus der Exterritorialität zu eigen gemacht, den er mit seinen damaligen Weggefährten Theodor W. Adorno und Leo Löwenthal zumindest partiell teilte. In einer Grußnotiz zu Löwenthals Hochzeit 1921 bezeichnen sich Adorno und er gar ironisch als „Generaldirektion des Fürsorgeamtes für Transzendental Obdachlose“³⁴. Das Motiv exterritorial, fremd und ‚obdachlos‘ in der Welt zu sein, findet sich als biographisches und literarisches Element bereits in Kracauers Frühwerk. Beispielhaft dafür ist die zu Lebzeiten unveröffentlichte Novelle *Die Gnade* von 1913. Darin tritt als Protagonist der junge Versicherungskaufmann Ludwig Loos auf, der sich seinem Leben und der Welt gegenüber fortwährend als fremd wahrnimmt, wozu auch das Hadern mit der eigenen sexuellen Identität beiträgt.³⁵ Die Nähe zwischen Hauptfigur und Autor ist dabei frappierend: Ludwig, der sich müde und apathisch fühlt, lässt sich noch „am ehesten aus seiner unheimlichen, umklamerten Stimmung befreien“³⁶, indem er, wie Kracauer, spazieren geht. Spaziergänge in Parks jedoch empfindet der Protagonist als reserviert für Glückliche und Hoffnungsvolle: „Er aber – war allein. Grauenhaft verlassen. In einem Reich ganz für sich.“³⁷

Auch in seinen theoretischen Arbeiten macht Kracauer Exterritorialität immer wieder zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Exterritorialität stellt geradezu ein Leitmotiv seines Denkens dar und findet sich durchgängig in seinen Texten. Es tritt in wechselnden Konstellationen auf, sei es in den Arbeiten der Weimarer Republik, der im französischen Exil entstandenen Gesellschaftsbiographie *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* oder aber in den in Amerika veröffentlichten Arbeiten *Theory of Film* und *History – The Last Things Before the Last*. Inka Mülder-Bach bezeichnet Kracauers Arbeiten deshalb im weiteren Sinn als „Theorie der Exterritorialität“³⁸, die sowohl eine metaphysische, gesellschaftliche als auch eine existentielle Dimension aufweise.³⁹ Dabei entspricht der metaphysischen Dimension das Gefühl der Fremd- und Verlorenheit in der Welt, der gesellschaftlichen Dimension das Selbstverständnis und methodische Vorgehen

34 Leo Löwenthal: Wenn ich an Friedel denke..., in: Leo Löwenthal/Siegfried Kracauer: In steter Freundschaft, a.a.O., S. 268–282, hier: S. 276.

35 Vgl. Siegfried Kracauer: *Die Gnade*, in: Ders.: Romane und Erzählungen, a.a.O., S. 535–576, hier: S. 535ff.

36 Ebd., S. 538.

37 Ebd.

38 Inka Mülder-Bach: „Mancherlei Fremde“. Paris, Berlin und die Exterritorialität Siegfried Kracauers, in: *Juni. Magazin für Kultur und Literatur* 3 (1989), Nr. 1, S. 60–72, hier: S. 70.

39 Vgl. ebd., S. 61.

und der existentiellen Dimension der erlittene Verlust des sozialen Ortes und damit die oktroyierte Fremdheit als reale historisch-biographische Erfahrung.

Zuerst hat Kracauer der Exterritorialität 1922 im Essay *Die Wartenden* theoretisch Ausdruck verliehen. Darin entwirft er ein Panorama der geistigen Haltungen, die er in der Weimarer Republik versammelt sieht. Der geistiger Raum dieser Zeit lässt sich weniger durch eine historische Ableitung darstellen, als durch die „Entfaltung der seelischen Lage, in der die hier gemeinten Menschen sich befinden“⁴⁰: Sie ist durch das Leiden am „*Vertriebensein* aus der *religiösen Sphäre*“ charakterisiert, also an der „ungeheuren Entfremdung, die zwischen ihrem Geist und dem Absoluten herrscht“.⁴¹ Dabei lassen sich nach Kracauer zwei maßgebliche Typen des Umgangs erkennen: zum einen den „*prinzipiellen Skeptiker*“, der durch das Denken Max Webers exemplarisch verkörpert ist und sich durch Akzeptanz und Affirmation der Entfremdungserfahrung auszeichnet; zum anderen den „*Kurzschluß-Menschen*“, den ein blinder „Wille zum Glauben“ und der Wunsch in ein neues „bergendes Gehäuse hineinzuschlüpfen“ charakterisiert.⁴² Da beide Typen aber in einer Position konvergieren, die „die Welt völlig der Sinnlosigkeit überantwortet“⁴³, bedarf es nach Kracauer eines dritten Wegs.

Den Typus des Wartenden, den Kracauer als Gegenfigur einführt, beansprucht er zugleich für sich selbst. „[Z]ögerndes Geöffnetsein“ ist das Merkmal, das ihn „die Brunst messianischer Enthusiasten“ wie auch „die Eingliederung in esoterische Zirkel“ zurückweisen lässt.⁴⁴ Der Wartende nimmt eine vermittelnde Haltung ein, indem er die allgemein empfundene Fremdheit weder wie der „Skeptiker“ affirmiert, noch wie der „Kurzschluss-Mensch“ affektiv abwehrt. Als jemand, der ausharren kann, besteht die Herausforderung für ihn darin, die Verbindungen des „Leben[s] mit dem Nächsten“, also die „mannigfachen Gesetzlichkeiten“, der „die wirkliche Welt in ihrer ganzen Breite“ unterliegt, zu ertasten.⁴⁵ Vollzogen ist damit ein Wandel von einer historischen Zustandsbeschreibung zu einem theoretischen Konzept der Fremdheit, in dem das Gefühl der Exterritorialität zum Ausgangspunkt des Denkens wird: Erst die erkenntnis-kritische Haltung des Wartenden ermöglicht nach Kracauer einen angemessenen Zugang zur Welt und ihren Phänomenen.

40 Siegfried Kracauer: *Die Wartenden*, in: Ders.: *Essays, Feuilletons, Rezensionen* (= Werke, Bd. 5.1), hrsg. v. Inka Mülder-Bach, Berlin 2011, S. 383–394, hier: S. 384.

41 Ebd.

42 Ebd., S. 389f.

43 Ebd., S. 392.

44 Ebd.

45 Ebd. S. 393.

Bereits in Georg Simmels *Soziologie* von 1908 wird dem Fremden das Potential einer „soziologische[n] Form“⁴⁶ zugesprochen. Nach Simmel ist der Fremde der „potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“⁴⁷. Dem Wandernenden fällt die soziale Rolle desjenigen zu, der stets darauf zurückgeworfen ist, seine Umwelt zu erkunden und seine soziale Rolle erkenntnistheoretisch produktiv zu wenden. Auch weist Simmel in seiner Charakterisierung darauf hin, wer für ihn den historischen Prototypen des Fremden verkörpert: der europäische Jude.⁴⁸ Kracauer nutzt die Nähe und Distanz, die er Simmel folgend dem Fremden seiner Umwelt und Gesellschaft gegenüber zuschreibt, um in Verschränkung verschiedener Perspektiven seine Gegenstände darzustellen.⁴⁹ Dabei bildet er schon während seiner Tätigkeit für die *Frankfurter Zeitung* in den 1920er Jahren eine eigene ‚Methode‘ innerhalb des „metaphysischen Exils in der Moderne“⁵⁰ aus. Diese folgt in weiten Teilen seinem damaligen illusionären Hoffen auf eine baldige ‚Versöhnung‘, die gerade gegen Ende der Weimarer Zeit an politischer Vehemenz gewinnt.⁵¹ Im 1931 in der *Neuen Rundschau* veröffentlichten Artikel *Minimalforderung an den Intellektuellen* bringt Kracauer seine Vorstellungen von dessen Aufgaben auf den Punkt: Der Intellektuelle habe ein destruktives Verhalten anzuvisieren, er müsse „stetig Ideologien [...] entlarven und dadurch alle hingenommenen Intentionen auf die Probe [...] stellen“⁵². Dabei habe dieses „destruktive Verhalten der Intellektuellen [...] wie jedes Verhalten die Situation seiner Träger zum Ausgangspunkt“⁵³. Genutzt werden müsse „der Intellekt als Vakuumreiniger“, denn „das Haus [...] besitzt eine Unmenge verwahrloster Räume“.⁵⁴ Mit diesem „Vakuumreiniger“ solle sich der Intellektuelle also in die Gesellschaft einbringen und damit politisch wirken.

46 Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (= Gesamtausgabe, Bd. 11), hrsg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 1995, S. 764. Im Original kursiv.

47 Ebd. Im Original kursiv.

48 Vgl. ebd., S. 766.

49 Vgl. Inka Mülder-Bach: „Mancherlei Fremde“, a.a.O., S. 62.

50 David Wachter: *Konstruktionen im Übergang. Krise und Utopie bei Musil, Kracauer und Benn*, Freiburg i.Br. 2013, S. 184.

51 Vgl. Gaby Babic/Anke Zechner: An den Rändern des Subjekts. Siegfried Kracaurs Konzept der Zurücknahme als Überleben, in: Drehli Robnik/Amália Kerekes/Katalin Teller (Hrsg.): *Film als Loch in der Wand*, a.a.O., S. 89–102, hier: S. 98; ferner Heide Schlüpmann: „Es kommt darauf an, daß Menschen die Institutionen ändern“. Kracaurs politischer Humanismus und die Filmwissenschaft, in: Ebd., S.10–42, hier: S. 20f.

52 Siegfried Kracauer: *Minimalanforderung an die Intellektuellen*, in: Ders.: *Essays, Feuilletons, Rezensionen* (= Werke, Bd. 5.3), hrsg. v. Inka Mülder-Bach, Berlin 2011, S. 601–606, hier: S. 604.

53 Ebd., S. 605.

54 Ebd.

4. Die Operette als „Zeichen der Emigration“

Auch nach seiner Flucht aus Deutschland tritt die Figur des Fremden im Werk Kracaers wieder auf, allerdings in veränderter Konstellation. Kracauer beginnt im Pariser Exil mit der Arbeit an seinem Werk *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*. Ein gewichtiger Grund, sich für eine solche Arbeit zu entscheiden, mag der ökonomische Druck gewesen sein, unter dem er zu dieser Zeit stand.⁵⁵ Mit der Biographie bewegte er sich auf einem literarischen Feld, das er in seinen Arbeiten für die *Frankfurter Zeitung* noch kritisiert hatte. In dem 1930 veröffentlichten Artikel *Die Biographie als neubürgerliche Kunstform* hatte er historische Biographien zur Modeerscheinung erklärt, die durch die Nichtigkeitserfahrung des Menschen im Ersten Weltkriegs bedingt sei.⁵⁶ Der Mensch verfüge über keinen individuellen oder objektiven Kompass mehr, weshalb die Faktizität der historischen Persönlichkeit diesen simulieren müsse.⁵⁷ Dabei handele es sich um ein „Zeichen der Flucht; genauer der Ausflucht“⁵⁸. Ebendieser Ausflucht musste Kracauer sich unter dem ökonomischen und sozialen Elend des Pariser Exils ergeben.⁵⁹ Umso gewichtiger wird die Kennzeichnung seiner Arbeit im Vorwort: Das Werk sei keine einfache Privatbiographie, sondern ‚Gesellschaftsbiographie‘. Die Person Offenbach soll nur den Ausgangspunkt für eine Analyse der Pariser Gesellschaft des 19. Jahrhunderts darstellen, die sich in ihm widerspiegelt.⁶⁰

Ingrid Belke und Mirjam Wenzel haben auf die autobiographischen Züge hingewiesen, die Kracauer seiner Figur des Jacques Offenbach verleiht. Er führt Offenbach als Emigranten ein, dessen Gestalt gerade deswegen etwas Unheimliches umwehe, weil „in ihr etwas Utopisches, noch nicht Verwirklichtes mitgegeben war“⁶¹. Am ehesten sei Offenbach mit einem „Luftgeist“ zu vergleichen, „der über Klüfte und Schründe hinwegschwebt, jener Heimat entgegen“, was sich auch in zeitgenössischen Beschreibungen und Karikaturen widerspiegelt.⁶² Wechselweise, so Kracauer, werde er als flüchtige und nicht greifbare Vogelnatur beschrieben oder als auf einem Cello reitend karikiert.⁶³ Der Ruhm Offenbachs

55 Vgl. Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* (= Werke, Bd. 8), hrsg. v. Ingrid Belke, Frankfurt a.M. 2005, S. 509–557, hier: S. 527.

56 Vgl. Siegfried Kracauer: *Die Biographie als neubürgerliche Kunstform*, in: *Essays, Feuilletons, Rezensionen* (= Werke Bd. 5.3), a.a.O., S. 264–269, hier: S. 264ff.

57 Vgl. ebd., S. 265.

58 Ebd., S. 267.

59 Vgl. Ingrid Belke: *Identitätsprobleme Siegfried Kracaers (1889–1966)*, a.a.O., S. 57.

60 Vgl. Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, a.a.O., S. 533.

61 Siegfried Kracauer: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, a.a.O., S. 94.

62 Ebd.

63 Vgl. ebd. S. 94f.

begründet sich nach Kracauer darin, dass er die „Hauptsorge der Fremden“⁶⁴, das Vergnügen, bediente. Diese Fremden waren heimgekehrte Offiziere, oppositionelle Politiker und viele mehr, die als Fremde und Heimatlose ein Asyl auf dem Pariser Boulevard fanden.⁶⁵ Sie bildeten die Zuschauermassen, die Offenbachs Operetten als seichte Unterhaltung schätzten und in die überall eröffnenden Café-Konzerte drängten, da sie zu angeseheneren Etablissements aufgrund des fehlenden Kleingelds keinen Zutritt hatten.⁶⁶ Kracauer, der selbst als Fremder das Leben auf dem Boulevard in Berlin und später in Paris zu schätzen gelernt hatte, wird auf diese Weise zum Wiedergänger Offenbachs. Ganz ungeniert fragt er: „War Offenbach nicht selber ein Fremder?“⁶⁷ Und bejaht sogleich diese mehr rhetorische Frage, weshalb „die Operette als ein Zeichen der Emigration“⁶⁸ zu verstehen sei.

Die Haltung des Fremden wird Kracauer während seiner Pariser Exilzeit „zu einer alltäglichen physischen Erfahrung“⁶⁹, die er in seinem Offenbach-Buch, wenngleich inkognito, biographisch verarbeitet. Dabei versucht Kracauer offensichtlich „seine historischen Parallelen zu finden, sich historisch zu lokalisieren [...], sich zu trösten und wenigstens imaginär zu rächen“⁷⁰, wie Ingrid Belke in ihrem Nachwort mit den Worten Alfred Döblins festhält. Jacques Offenbach, selbst jüdischer Migrant, kommt als Jakob nach Paris, „dem einzige[n] Ort, an dem sich jüdische Künstler unangefochten einen Namen machen konnten“⁷¹, und begründet aus seinem Makel – der Lächerlichkeit – heraus ein eigenes und erfolgreiches Genre: die Operette.⁷² Ihre Entstehung und ihren Erfolg bezieht Kracauer auf die politische Situation des Zweiten Kaiserreichs, regiert durch Napoleon III., und auf die gesellschaftliche Lage seiner Zeit.⁷³ Spuren der Fremdheitserfahrung finden sich ebenfalls in seinem nächsten großen Werk, der *Theory of Film*.

64 Ebd., S. 157.

65 Vgl. ebd., S. 88f.

66 Vgl. ebd., S. 156f.

67 Ebd., S. 157.

68 Ebd., S. 159.

69 Birgit R. Erdle: Closures, conclusions. Einprägungen des Wissens um die Shoah in den Schriften von Siegfried Kracauer, in: Bettina Bannasch/Helga Schreckenberger/Alan E. Steinweis (Hrsg.): Exil und Shoah (= Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 34), München 2016, S. 176–194, hier: S. 185.

70 Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Siegfried Kracauer: Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit, a.a.O., S. 524.

71 Siegfried Kracauer: Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit, a.a.O., S. 27.

72 Vgl. ebd. S. 13.

73 Vgl. ebd., S. 11ff.

5. Exterritorialität, Film und Haltung des Historikers

Kracauer beginnt mit den (Vor-)Arbeiten an der *Theory of Film* kurz vor dem Einmarsch der Deutschen in Frankreich. Diese frühen Arbeiten stellen eine „Engführung von historischem Schrecken und Medienreflexion“⁷⁴ dar. Zwischen fertig gestelltem Werk und Entwurf liegen dabei Welten, da die „katastrophische Zuspitzung der Krisis der Moderne und de[r] Schrecken, der über Europa und die europäischen Juden hereinbrach“⁷⁵, über die Jahre in den Hintergrund treten. Die schließlich 1960 in den USA veröffentlichte Schrift verweist daher auf eine veränderte historische Konstellation, sowohl in inhaltlicher wie theoretischer Hinsicht.

Die These des Buches lautet, dass der Film als Medium in der Lage sei, den Fluss des Lebens in seiner Dynamik abzubilden. Er besitze eine photographische Natur und habe somit die Möglichkeit, die äußere chaotische Realität als solche in der Kamera-Realität abzubilden. Die Kamera ist technisch darauf angelegt, alles zu registrieren, auf das sie gerichtet wird, unabhängig davon, ob es erwünscht ist oder nicht. Damit fängt die Kamera die Oberfläche der Dinge ein – das Unwesentliche, das nach Kracauer aber den nötigen Umweg zum Wesentlichen darstellt.⁷⁶

Eine von Kracauer zur Illustration genutzte Szene stammt aus Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Das Alter Ego Prousts, im Roman ebenfalls Marcel genannt, besucht seine Großmutter, nachdem er sie seit Langem nicht mehr gesehen hat. Indem er aus seiner bestehenden emotionalen Beziehung zur Großmutter heraustritt und wie ein Fremder in den Raum kommt, wird er schlagartig ihres körperlichen Verfalls gewärtig. Während Proust sich mit dieser Szene auf die Photographie bezieht, überträgt Kracauer diese wiederum in der *Theory of Film* auf die Wirkung des Films auf ein Geschehen.⁷⁷ Hierbei stellt er fest, dass „enthüllende Kamera-Aussagen ein gefühlsmässiges Unbeteiligtsein des Fotografen voraussetzen“⁷⁸ müssen und somit „Fotografie ein Produkt der Entfremdung“⁷⁹ sei. Und in *History – The Last Things Before the Last* heißt es weiter: „[D]ie Photographischen Medien [...] helfen, unsere Abstraktheit dadurch zu überwinden, daß sie uns sozusagen zum ersten Mal mit ‚dieser Erde, die unsere

74 Nachbemerkung und editorische Notiz, in: Siegfried Kracauer: *Theorie des Films. Die Errettung der äußeren Wirklichkeit* (= Werke, Bd. 3), hrsg. v. Inka Mülder-Bach, Frankfurt a.M. 2005, S. 847–875, hier: S. 851.

75 Siegfried Kracauer: *Theorie des Films*, a.a.O., S. 852.

76 Vgl. ebd., S. 15ff.

77 Vgl. ebd., S. 44f.

78 Ebd., S. 335.

79 Ebd.

Wohnstätte ist‘ (Gabriel Marcel), vertraut machen; sie helfen uns, durch die Dinge zu denken, anstatt über sie hinweg.“⁸⁰ Damit können diese ein Hilfsmittel darstellen, „die flüchtigen Phänomene der Außenwelt in uns aufzunehmen und sie so vor dem Vergessen zu erretten“⁸¹.

Seine eigene Positionierung gegenüber den flüchtigen Phänomenen wird in einer kurzen Beschreibung der Kinobesucher offenbar: „[D]er gewohnheitsmäßige Kinobesucher [kranke] an einem Gefühl der Entfremdung, an Einsamkeit“⁸². Er fühle sich jedoch „nicht von der Gesellschaft unterdrückt oder zurückgestoßen“⁸³. Vielmehr führe er „seine Leiden auf eine Isolierung zurück, die nicht nur dem Mangel an ausreichenden und befriedigenden menschlichen Beziehungen“ entspreche, sondern sich auch daraus erkläre, „daß er ohne Kontakt“ sei „mit der atmenden Welt um ihn her, jenem Fluß der Dinge und Ereignisse, der, wenn er nur durch ihn hindurch ströme, seine Existenz inhaltsreicher und sinnvoller machen würde. Es fehlt ihm an ‚Leben‘. Und er fühlt sich zum Kino hingezogen, weil es ihm die Illusion vermittelt, er habe am Leben in seiner Fülle stellvertretend teil.“⁸⁴ Kracauer greift damit indirekt wieder die Charakterisierung des Fremden von Georg Simmel auf, indem er die für ihn im Film verkörperte Synthese von Nähe und Ferne, Gelöstheit und Fixiertheit, Gleichgültigkeit und Engagement nutzt, um eine Form von Objektivität an den Gegenständen ans Tageslicht zu bringen.

Das posthum erschienene Werk *History – The Last Things Before the Last* ist das letzte, an dem Kracauer vor seinem Tod im Jahr 1966 arbeitete. Angelehnt an das Medium der Photographie, das ihm bereits für seine *Theory of Film* Pate gestanden hatte, entwickelt Kracauer eine Theorie von Geschichte und Geschichtlichkeit. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie in der Betrachtung ihre Gegenstände jeweils so behandelt, als ob deren Oberfläche ihr letzter Grund wäre. So erklärt sich auch der Untertitel des Werks: *The Last Things Before the Last*. Andernfalls würden die Gegenstände unter einer Voraussetzung untersucht, die ihnen äußerlich sei. Angesiedelt ist dieses Denken im sogenannten ‚Vorraum‘. Während Kracauer in seinem Werk angesichts des Geschehenen über die Möglichkeit von Geschichte reflektiert, berichtet er zugleich von sich selbst und seiner empfundenen wie erfahrenen Exterritorialität, die sich sowohl im ökonomischen, sozia-

80 Siegfried Kracauer: *Geschichte – Vor den letzten Dingen* (= Werke, Bd. 4), hrsg. v. Ingrid Belke, Frankfurt a.M. 2009, S. 210.

81 Ebd.

82 Siegfried Kracauer: *Theorie des Films*, a.a.O., S. 271.

83 Ebd.

84 Ebd., S. 271f.

len als auch metaphysischen Verlust der Heimat widerspiegelt. Dabei wird die exterritoriale Lebensweise zu einer produktiven erkenntniskritischen Haltung umgewertet, die Voraussetzung dafür ist, überhaupt geschichtswissenschaftlich zu arbeiten.

Spuren einer solchen ‚positiven Annahme‘ der Exterritorialität zeigen sich im Briefwechsel mit Leo Löwenthal, dem er 1958 schreibt: „Als wir (nach einem glatten Flug) wieder in unserem Apartment eintrafen, hatte ich einen fit von claustrophobis. Es ist wirklich unnatürlich, eine feste Wohnung zu haben, ein sogenanntes Zuhause; die Vagabundenexistenz ist das einzig Wahre.“⁸⁵ Dem ‚Vagabunden‘ Kracauer entspricht in gewisser Hinsicht die der jüdischen Mythologie entnommenen Figur des Ahasver – des ewigen Juden –, die dazu verdammt ist, ruhelos durch die Zeit zu streichen und dessen Antlitz vom Erlebten und Geschehen entstellt ist.⁸⁶ Sie wird neben der historischen Figur des Erasmus von Rotterdam zur zentralen Figur im Geschichtswerk und personifiziert für Kracauer den Umgang mit Geschichte sowie deren Zeitlichkeit.⁸⁷ Wieder ist es Prousts Figur Marcel und sein Oszillieren zwischen Fremdem und Vertrautem, welche die Haltung des Historikers illustriert.⁸⁸ Der Historiker kann „nur im Zustand der Selbstausslöschung oder Heimatlosigkeit [...] mit dem Material, das ihm am Herzen liegt, vertraulich verkehren“⁸⁹. Er muss als „Fremder in einer Welt, die von Quellen evoziert“⁹⁰ ist, die Herausforderung bewältigen, „Oberflächenerscheinungen zu durchdringen, um jene Welt von innen her verstehen zu lernen“⁹¹. Jedoch: „Es sei daran erinnert, daß Marcel trotz seiner Selbstausslöschung den Marcel im Zimmer seiner Großmutter nicht völlig im Stich läßt.“⁹² Das letzte Werk Kracauers wird damit auch zu einer Verteidigung der exterritorialen Lebensform. In ihm laufen die Fäden biographischer wie methodischer Exterritorialität zusammen, mit deren bloßen Spuren und Splittern sich die vorherigen Werke bescheiden.

85 Siegfried Kracauer an Leo Löwenthal, 27.10.1958, in: Leo Löwenthal/Siegfried Kracauer: In steter Freundschaft, a.a.O., S. 212.

86 Vgl. Siegfried Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, a.a.O., S. 174.

87 Vgl. ebd. S. 16ff.; Siegfried Kracauer: Zwei Deutungen in zwei Sprachen, in: Ders.: Essays, Feuilletons, Rezensionen (= Werke, Bd. 5.4), hrsg. v. Inka Müller-Bach, Berlin 2011, S. 631–642, hier: S. 636ff.

88 Vgl. Siegfried Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, a.a.O., S. 94f.

89 Ebd., S. 96.

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Ebd., S. 98.

6. Die Frage der Remigration

Die dauerhafte Rückkehr nach Deutschland, die Adorno Kracauer im Briefwechsel immer wieder nahelegt und auch nach dessen Tod seiner Frau Elisabeth dringlich empfiehlt, lehnte er ebenso wie die enge Bindung an die deutsche Sprache stets ab.⁹³ Die Zeitung und die Gesellschaft, für die Kracauer geschrieben hatte, existierten nach 1945 nicht mehr. Anders als Horkheimer und Adorno wurde ihm auch keine akademische Anstellung in Aussicht gestellt und das zurückgekehrte Frankfurter Institut für Sozialforschung zog nicht in Erwägung, dem ehemaligen Weggefährten, dem sie so viele ihrer Ideen zu verdanken hatten, ein Angebot zu machen.

Für Kracauer kam die Remigration auch aus anderen Motiven nicht in Frage: Anders als etwa das Denken Adornos war sein eigenes geeigneter zur Anpassung, ohne sich grundlegend verbiegen zu müssen. Kracauers Theorie ließ sich ungeachtet der Anstrengung ihrer Integration auch in der amerikanischen Gesellschaft weiterführen. Das lag unter anderem daran, dass seine Arbeitsweise entgegen der Tradition deutscher Geisteswissenschaft nicht nur abstrakt oder historisch verfuhr, sondern auch empirisch orientiert war. Gegenüber anderen Emigranten hatte er damit in den USA einen immensen Vorteil.⁹⁴

Darüber hinaus stand Kracauer dem Prinzip der deutschen Universität weitgehend fern. Er war kein Angehöriger der wissenschaftlichen Elite gewesen, der einen Posten an einer Universität innegehabt hatte; vielmehr hätte er den Umgang mit Studenten als eine Ablenkung von der Tätigkeit des Forschens empfunden. Kracauer vertrat ein Konzept eines Lehrens, das eher einem Mentor bzw. Ratgeber nahekam⁹⁵ und das er selbst mit Felix Hentschel erfahren und mit dem jungen Adorno praktiziert hatte.⁹⁶ Der Austausch in Arbeitsgruppen, etwa an der New School of Social Research oder später mit einigen Schülern Adornos, entsprach dieser Vorstellung. Die Briefe Kracauers an Adorno, in denen er sich über dessen Schüler äußert, quellen über vor Anerkennung und Wertschätzung.⁹⁷ Kracauer schaffte es, wie Franz Neumann schreibt, in exzeptioneller Art und Weise eine „integration of his new experience with old tradition“⁹⁸ zu vollziehen.

93 Vgl. Martin Jay: *The extraterritorial Life of Siegfried Kracauer*, a.a.O., S. 171f.

94 Vgl. Franz L. Neumann: *The Social Science*, in: W. Rex Crawford (Hrsg.): *The Cultural Migration: The European Scholar in America*, Philadelphia/London 1953, S. 4–26, hier: S. 24.

95 Vgl. Leo Löwenthal: *Wenn ich an Friedel denke...*, a.a.O., S. 276.

96 Vgl. Jörg Später: *Siegfried Kracauer*, a.a.O., S. 26f.

97 Vgl. ebd., S. 550ff.

98 Franz L. Neumann: *The Social Science*, a.a.O., S. 20.

Als Kracauer in den 1960er Jahren begann, wieder regelmäßig Europa zu besuchen, verhielt er sich wie jemand, der noch einmal die Wegmarken seiner Jugend abschreitet.⁹⁹ Bei seinem letzten Besuch in Frankfurt im Jahr 1966 besuchte er seinem Reisetagebuch zufolge den Großen Hirschgraben, das Goethe-Haus, die Paulskirche, den Römer und das „Kranzler for lunch“¹⁰⁰. Bereits einige Jahre zuvor hatte er an Löwenthal geschrieben:

[D]ie Tatsache, daß es in Deutschland nie eine Gesellschaft gab, zeigt sich erschreckend. Die Leute sind alle völlig formlos und unkanalisiert, sie haben kein Außen (und ein ungeordnetes Innen). Es ist alles da, aber nichts am Platz. Daher das unechte, gekünstelte Benehmen, die stilted language, die komplette Unsicherheit. Die Leute sind not so much human beings as raw material for human beings. Kurzum, ich traue ihnen nicht. Und was wohl herauskäme im Falle einer ökonomischen oder politischen Krise, wage ich mir nicht auszu-denken.¹⁰¹

In dieser Passage wird einerseits deutlich, dass Kracauer nicht mehr an eine Rückkehr dachte. Andererseits zeigt sie indirekt seine Enttäuschung über den Verlust des eigenen sozialen Ortes der Weimarer Kultur, die mit dem Nationalsozialismus untergegangen war und an die nach dem Holocaust nicht mehr ohne Weiteres angeknüpft werden konnte.

Trotzdem hielt er an seiner „Theorie der Exterritorialität“ fest und ihr Ausdruck, die Figur des Fremden, durchzieht alle seine Schaffensphasen. Während Kracaueers Frühwerk durch die metaphysische Dimension geprägt ist, sind seine Werke während der Zeit bei der *Frankfurter Zeitung* mehrheitlich von der gesellschaftlichen Dimension durchdrungen. Diese tritt jedoch zurück hinter die existentielle Dimension während der Zeit im französischen Exil, wie sich an Kracaueers Offenbach-Biographie ablesen lässt. Erst spät, mit seinem letzten Werk *History – The Last Things before the Last*, finden die Dimensionen wieder zusammen, wie Kracauer auch im Vorwort bemerkt.¹⁰² Er erreicht die Verbindung der Dimensionen durch eine Transformation der eigenen historischen Erfahrung in Überlegungen zur Geschichte. Diese Überlegungen werden für ihn zu einem möglichen Ausgangspunkt für die Arbeit des Geschichtswissenschaftlers an und über Historie.

99 Vgl. Christoph Vorweg/Wolfgang Schopf: 1889. Geburtstag des Kultursoziologen und Filmtheoretikers Siegfried Kracauer, a.a.O., Min. 13:40.

100 Vgl. ebd.

101 Siegfried Kracauer an Leo Löwenthal, 27.10.1958, in: Leo Löwenthal/Siegfried Kracauer: In steter Freundschaft, a.a.O., S. 212.

102 Siehe Siegfried Kracauer: Geschichte – Vor den letzten Dingen, a.a.O., S. 12.

Das New Yorker Exil war zwar kein Paradies, aber immerhin hatten die Kracaues sich dort eine neue Existenz aufbauen können. Siegfried Kracauer war in den USA für seine Schriften über den Film bekannt geworden und hatte sich durch seine Arbeiten eine einigermaßen sichere ökonomische Position erarbeitet, sodass Elisabeth Kracauer im Herbst 1953 noch einmal Psychologie studieren konnte und den beiden das Reisen möglich war.¹⁰³ Für Kracauer war damit das anfängliche Exil zu einer Art ‚Heimat‘ geworden, in der er wie einst in Deutschland seine erkenntniskritische Haltung der Exterritorialität unter den veränderten Bedingungen wieder aufnehmen konnte.¹⁰⁴ Weiterhin hatte er die in Deutschland zu Lebzeiten nie erlangte Wertschätzung erhalten, sodass er an Löwenthal schreiben konnte: „Es ist gut zum Arbeiten, und ich fühle mich hier gewissermaßen exterritorial.“¹⁰⁵

103 Vgl. Ingrid Belke/Irina Renz: Siegfried Kracauer, a.a.O., S. 112.

104 Vgl. Wolfgang Schopf: „Bin ich in Frankfurt der Flaneur geblieben ...“. Siegfried Kracauer und seine Heimatstadt, Berlin 2013, S. 41.

105 Siegfried Kracauer an Leo Löwenthal, 27.10.1958, a.a.O., S. 212.

Autorinnen und Autoren

MANFRED BAUSCHULTE, geboren 1956 in Ibbenbüren (Westfalen), lebt und arbeitet in Köln und Bardütingdorf. Nach dem Studium der Theologie, Soziologie, Philosophie, Literatur- und Religionswissenschaft in Bethel, Bielefeld und Berlin war er als Autor und Übersetzer tätig. Nach Jahren der Lehre an der Ruhr-Universität Bochum arbeitet er seit 2010 wieder freiberuflich und veröffentlicht sowohl literarische als auch literatur- und religionswissenschaftliche Essays. Zuletzt erschien eine Übersetzung der Essays von René Char mit dem Titel *Suche nach Grund und Gipfel* (2015) und die Biographie *René Char – Poet und Partisan* (2017).

MAX BECK, geboren 1988, ist Doktorand am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Er studierte Philosophie und Neuere Deutsche Literatur in Marburg und Wien und ist als Autor von Essays, Glossen und Literaturkritiken tätig. Zuletzt erschien die Monographie *Günther Anders' Gelegenheitsphilosophie. Exilerfahrung – Begriff – Form* (2017) und der Sammelband *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“* (2015).

RODRIGO CADORE, LL.M. in São Paulo, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Öffentliches Recht und Rechtstheorie im Institut für Staatswissenschaft und Rechtsphilosophie an der Albert-Ludwigs-Universität sowie an der Hans-Kelsen-Forschungsstelle in Freiburg. Momentan verfolgt er ein Promotionsvorhaben zur Rechtsverfahrenstheorie von Fritz Sander. Darüber hinaus wirkt er unter der Betreuung des Herausgebers Matthias Jestaedt bei der Edition der Werke Hans Kelsens mit.

NICHOLAS COOMANN, geboren 1987, studierte Philosophie, Geschichte und Pädagogik in Köln und Marburg. Derzeit arbeitet er an einer Dissertation über das Verhältnis von Kritischer Theorie und Philosophischer Anthropologie an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Als freier Autor schreibt er u.a. für *literaturkritik.de* und *sans phrase*. Letzte Tätigkeit als Herausgeber: *Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“* (2015). Letzter Aufsatz: „*Im Schema: ‚caput mortuum‘: Adornos Fragmente einer dialektischen Anthropologie* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1/2017).

HANS-JOACHIM DAHMS, geboren 1946 in Wuppertal, studierte Philosophie, allgemeine und vergleichende Sprachwissenschaften sowie Soziologie in Göttingen. Seine Qualifikationsabschlüsse sind Magister (Göttingen), Promotion (Bremen) und Habilitation (Osnabrück). Er war in einer Reihe von Forschungsprojekten in Göttingen, München und zuletzt in Wien am Institut Wiener Kreis beschäftigt. Neben ca. 70 Aufsätzen zur Philosophie- und Universitätsgeschichte veröffentlichte er u.a. *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem kritischen Rationalismus* (1994) sowie als Mitherausgeber und Autor *Die Universität Göttingen unter dem Nationalsozialismus* (1987, 2. erw. Ausgabe 1998).

CHRISTIAN DAMBÖCK, geboren 1968 in St. Pölten, hat nach dem Studium der Philosophie mit zusätzlichen Schwerpunkten in Mathematik und Geschichte und der Promotion im Jahr 2005 am Institut Wiener Kreis der Universität Wien zur Entwicklung der Wissenschaftsphilosophie in Zentraleuropa im zwanzigsten Jahrhundert sowie zur postidealistischen Philosophie in Deutschland im neunzehnten Jahrhundert geforscht. Habilitationsschrift: *Deutscher Empirismus* (2017). Derzeitiger Arbeitsschwerpunkt ist eine Edition der frühen Tagebücher von Rudolf Carnap.

DIRK-MARTIN GRUBE, Inhaber des Lehrstuhls „Religious Diversity and the Epistemology of Theology/Religion“ an der Vrije Universiteit Amsterdam, Promotion an der Temple University, Philadelphia, Habilitation an der Universität Kiel, hat Monographien über religiöse Diversität, Christologie, Kontingenz und den Pragmatismus veröffentlicht, ein Band über Paul Tillich erscheint demnächst. Seine Ausätze beschäftigen sich u.a. mit wissenschaftstheoretischen Themen (Thomas Kuhn) und der Apologie (Alvin Plantinga).

FELIX HEMPE studierte in Marburg, Kiel und Rennes Politikwissenschaften, Soziologie und Rechtswissenschaften und arbeitet derzeit am Hamburger Institut für Sozialforschung für die Redaktion der Zeitschrift *Mittelweg 36* sowie das Internetportal *Soziopolis*. Er ist Stipendiat des Leo Baeck Fellowship-Programms und bereitet eine Dissertation über die späten Schriften Siegfried Kracauers im amerikanischen Exil vor.

MAGNUS KLAUE ist seit 2015 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon-Dubnow-Institut für jüdische Geschichte und Kultur in Leipzig. Er studierte Germanistik,

Philosophie, Theater- und Filmwissenschaft an der Freien Universität Berlin, wo er von 2003 bis 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Neuere deutsche Literatur war. Von 2008 bis 2014 arbeitete er als freier Autor, Lektor und Redakteur in Berlin.

DORIS MAJA KRÜGER ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im DFG-Projekt *Digitales Archiv jüdischer Autorinnen und Autoren in Berlin 1933–1945* am Axel Springer-Stiftungslehrstuhl für deutsch-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte, Exil und Migration an der Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder). Zudem arbeitet sie an einem Promotionsvorhaben zum Leben und Werk Leo Löwenthals, das an der Freien Universität Berlin angesiedelt ist. Zuvor studierte sie Philosophie, Neuere und Neueste Geschichte sowie Politikwissenschaft in Berlin und Haifa.

KLAUS KUFELD, Politikwissenschaftler und Philosoph, zum Dr. phil. promoviert von Julian Nida-Rümelin an der Ludwig-Maximilians-Universität München, leitete ab 1990 das Kulturbüro der Stadt Ludwigshafen und war von 1997 bis 2018 Gründungsdirektor des Ernst-Bloch-Zentrums Ludwigshafen am Rhein. Er publizierte sechs monographische Werke, darunter *Die Reise als Utopie. Ethische und politische Aspekte des Reisemotivs* (2010), und über 20 Publikationen als (Mit-)Herausgeber, zuletzt den *Bloch-Almanach* (Folge 34, 2017).

SOPHIE LOIDOLT ist Professorin für Praktische Philosophie an der TU Darmstadt und Mitglied der Jungen Akademie der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Phänomenologie, der politischen Philosophie, der Rechtsphilosophie und Ethik sowie der Transzendentalphilosophie. Monographien: *Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls* (2009); *Einführung in die Rechtsphänomenologie. Eine historisch-systematische Darstellung* (2010); *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity* (2017).

NIKOLAY MILKOV ist apl. Professor an der Universität Paderborn. Er studierte Philosophie in Sofia und promovierte an der Universität zu Moskau. Ab 1989 arbeitete er in Bielefeld, seit 2007 ist er in Paderborn tätig, wo er sich 2009 habilitiert hat. Hinzu kommen Aufenthalte in Oxford (1990/91), Pittsburgh (2005/06) und Hamilton (2012). Milkov ist Autor von *Kaleidoscopic Mind* (1992); und *A Hundred Years of English Philosophy* (2003); er ist Mitherausgeber von *The Berlin Group and the Philosophy of Logical Empiricism* (2013).

MATTHIAS NEUBER, Promotion 2009, Habilitation 2016, war 2017 Visiting Fellow am Center for Philosophy of Science an der University of Pittsburgh. Derzeit vertritt er die Professur für Wissenschaftsphilosophie an der Universität Erfurt. Zuletzt erschien *Der Realismus im logischen Empirismus – Eine Studie zur Geschichte der Wissenschaftsphilosophie* (2018).

DONATA ROMIZI ist Senior Lecturer am Institut für Philosophie und wissenschaftliche Koordinatorin des Universitätslehrgangs „Philosophische Praxis“ am Postgraduate Center der Universität Wien. Ihr Hauptinteresse in Forschung und Lehre gilt der Schnittstelle zwischen Philosophie und Gesellschaft. In diesem Sinne beschäftigt sie sich mit Wissenschaftsphilosophie, Philosophischer Praxis, Argumentationstheorie und Didaktik der Philosophie.

RENÉ THUN ist Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie an der Universität Marburg. Seine Schwerpunkte in Forschung und Lehre liegen in der Ästhetik, Anthropologie, Wissenschaftsphilosophie und Ideengeschichte. Zuletzt erschien die Monographie *Der Klang der Vernunft. Eine Philosophie Neuer Musik* (2017).

PHILIPP VON WUSSOW studierte Philosophie in Düsseldorf und Jerusalem und war von 2007 bis 2013 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Simon-Dubnow-Institut Leipzig. Seit 2014 ist er Mitarbeiter an der Martin-Buber-Proessur für jüdische Religionsphilosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. 2016/17 war er Visiting Research Fellow am Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies in Philadelphia, 2017 wurde er an der Goethe-Universität habilitiert. Philipp von Wussow forscht und lehrt zur modernen jüdischen Philosophie und politischen Theorie.

Danksagung

Für Hinweise und Unterstützung danken wir Heiner Coomann, Christian Damböck, Eric W. Fraunholz, Malachi H. Hacoheh, Edita Koch, Katrin Schuster, Annika Sominka, Madelaine Stahl, Lea Wiese und Friedrich Stadler. Letzterer hat zudem freundlicherweise angeboten, den Band in die Reihe *Emigration – Exil – Kontinuität* aufzunehmen. Die Druckkosten wurden durch die Kulturabteilung der Stadt Wien und den Zukunftsfonds der Republik Österreich finanziert. Die Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur ermöglichte uns 2015 eine Forschungsreise in die USA, die Grundlage für den vorliegenden Band war.

Die Herausgeber
Wien und Berlin, Juli 2018

Emigration – Exil – Kontinuität

Schriften zur zeitgeschichtlichen Kultur- und Wissenschaftsforschung
hrsg. von Prof. Dr. Friedrich Stadler (Universität Wien, Institut für Zeitgeschichte und Institut für Philosophie/Institut Wiener Kreis)

Wolfgang Reiter

Aufbruch und Zerstörung

Zur Geschichte der Naturwissenschaften in Österreich 1850 bis 1950

Mit dem vorliegenden Band legt der Autor eine Auswahl seiner Aufsätze der letzten drei Jahrzehnte zur Geschichte der Naturwissenschaften in Österreich von 1850 bis 1950 vor. Hervorzuheben ist die Zeiten und Fächer übergreifende Perspektive, die es dem Autor erlaubt, die Wissenschaftsentwicklung aus dem Blickwinkel von *Aufbruch* und *Zerstörung* zu rekonstruieren.

Die Zerstörung der Wissenschaftskultur durch die Machtübernahme der Nationalsozialisten 1938 und die Restrukturierung des wissenschaftlichen Lebens in Österreich nach 1945 stehen im Fokus einer detailreichen Darstellung der Wissenschaften unter wechselnd politischen Bedingungen.

„Wolfgang Reiter hat ... ein einzigartiges und nachhaltig wirksames Bild von der österreichischen Wissenschaftsgeschichte gezeichnet, das im vorliegenden Buch durch die Leserin und den Leser neu betrachtet werden kann.“

(Johannes Feichtinger, Österreichische Akademie der Wissenschaften)

Bd. 15, 2017, 472 S., 49,90 €, br., ISBN 978-3-643-50825-6

Andreas Huber

Rückkehr erwünscht

Im Nationalsozialismus aus „politischen“ Gründen vertriebene Lehrende der Universität Wien

Nach dem „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich wurden an der Universität Wien rund 90 Lehrende aus „politischen“ Gründen ihres Amtes enthoben, darunter Funktionäre und Anhänger des Austrofascismus, Personen, die als Konkurrenten innerhalb des NS-Regimes eingestuft und entlassen wurden, aber auch liberale und pazifistische Wissenschaftler. Im Rahmen eines Kollektivporträts fokussiert das Buch die Sozialstruktur und Karriereverläufe dieser Gruppe (im Kontext der Hochschullehrerschaft 1937/38) ebenso wie den Vertreibungsprozess, Tätigkeitsfelder in der NS-Zeit und schließlich die Re-Integration in den Wissenschaftsbereich der Zweiten Republik.

Bd. 14, 2016, 380 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-50681-8

Christoph Limbeck-Lilienau; Friedrich Stadler (Hg.)

Der Wiener Kreis

Texte und Bilder zum Logischen Empirismus

Dieser Band entstand im Zusammenhang mit der weltweit ersten Ausstellung über den weltberühmten Wiener Kreis des Logischen Empirismus und bringt aktuelle Forschungsbeiträge zur Geschichte und Wirkung dieser vertriebenen philosophischen Gruppe im zeitgeschichtlichen Umfeld. Dabei werden bislang unveröffentlichte Bilder und Dokumente publiziert. Dieser Bild- und Textband bietet damit einmalige und exemplarische Quellen- und Forschungszugänge als Beispiel für „Wissenschaft im Kontext“ sowie „Wissenschaft und Öffentlichkeit“.

Bd. 12, 2015, 488 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-643-50672-6

Andreas Huber; Katharina Kniefacz; Manès Weisskircher; Alexander Krysl

Universität und Disziplin

Angehörige der Universität Wien und der Nationalsozialismus

Dieser Band thematisiert einzelne Aspekte von Disziplin(-losigkeit) unter Lehrenden, Studierenden und administrativen Mitarbeitern der Universität Wien von 1938 bis 1950. Die AutorInnen untersuchen regimekritische Handlungen sowie die Involvierung der Universitätsangehörigen in das politische System der NS-Zeit ebenso wie Vorfälle um Antisemitismus und Nationalsozialismus unter den Studierenden nach Kriegsende. Schwerpunkte sind die Disziplinarfälle der Universität Wien von 1938 bis 1945, die nationalsozialistische Ausrichtung des 1942 eröffneten Instituts für Zeitungswissenschaft sowie die von NS-Parolen überschatteten Wahlen zur Österreichischen Hochschülerschaft 1946.

Bd. 11, 2011, 328 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-643-50265-0

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Friedrich Stadler (Hg.)

Vertreibung, Transformation und Rückkehr der Wissenschaftstheorie

Am Beispiel von Rudolf Carnap und Wolfgang Stegmüller. Mit einem Manuskript von Paul Feyerabend über „Die Dogmen des logischen Empirismus“ aus dem Nachlass. Die Beiträge dieses interdisziplinären und internationalen Sammelbandes behandeln die erzwungene Emigration der so genannten „Wissenschaftslogik“ des Wiener Kreises vor dem Zweiten Weltkrieg und die weitere Entwicklung in den Aufnahmeländern, vor allem in den USA. Dieser Transformationsprozess wird mit der Frage untersucht, wie die veränderte „Philosophy of Science“ nach dem Zweiten Weltkrieg wieder in Europa aufgenommen und speziell in Österreich und Deutschland weiter entwickelt wurde.

Bd. 10, 2010, 528 S., 44,90 €, br., ISBN 978-3-643-50165-3

Gerald Holton; Gerhard Sonnert

Was geschah mit den Kindern?

Erfolg und Trauma junger Flüchtlinge, die von den Nationalsozialisten vertrieben wurden. Annähernd 30.000 Kinder und Jugendliche waren unter den Flüchtlingen, die sich vor der nationalsozialistischen Verfolgung in Zentraleuropa während der 30er und 40er Jahre des vergangenen Jahrhunderts in die Vereinigten Staaten in Sicherheit bringen konnten. Obwohl diese jungen Flüchtlinge unter ungünstigen und bedrückenden Umständen ankamen – ohne Geld, Sprachkenntnisse, oft ohne Eltern und von schlimmsten Erinnerungen geplagt – gelang es ihnen, im Durchschnitt betrachtet, außerordentlich erfolgreich zu werden und bedeutende positive Beiträge in ihrem neuen Heimatland zu leisten.

Sonnert und Holton dokumentieren die Erfolge der Flüchtlinge und bieten Erklärungen für sie an. Gleichzeitig gehen sie aber auch auf die psychischen Traumata ein, die bei vielen der ehemaligen Flüchtlinge noch als Nachwirkung ihrer Verfolgung während ihrer jungen Jahre vorhanden sind.

Bd. 9, 2008, 320 S., 29,90 €, br., ISBN 978-3-8258-1440-3

Herbert Posch; Doris Ingrisch; Gert Dressel

„Anschluß“ und Ausschluss 1938

Vertriebene und verbliebene Studierende der Universität Wien

März 1938: Mit dem *Anschluß* ans Deutsche Reich wird auch die Universität Wien, die größte Hochschule Österreichs, radikal und in kürzester Zeit zu einer nationalsozialistischen Institution umgestaltet. Betroffen davon waren vor allem die vielen Studierenden, die nach den *Nürnberger Rassengesetzen* als Jüdinnen und Juden galten. Innerhalb nur weniger Wochen wurden sie vom weiteren Studium ausgeschlossen.

In der hier vorliegenden Studie wird auf Basis umfangreichen Archivmaterials die Universitätspolitik des Ausschlusses rekonstruiert. Anhand statistischer Auswertungen werden die Studierenden der Universität Wien von 1938 als soziale Gruppe beschrieben.

Darüber hinaus werden auf Grundlage lebensgeschichtlicher Interviews und anderer Selbstzeugnisse die Bildungs- und Berufsbiografien von vertriebenen wie verbliebenen Studierenden des Jahres 1938 exemplarisch nachgezeichnet.

Bd. 8, 2008, 552 S., 39,90 €, br., ISBN 978-3-8258-0497-8

Helmut Kramer; Karin Liebhart; Friedrich Stadler (Hg.)

Österreichische Nation – Kultur – Exil und Widerstand

In memoriam Felix Kreissler

Der vorliegende Band vereint die Beiträge zum Symposium „Das andere und künftige Österreich im neuen Europa“, das aus Anlass des ersten Todestages von Felix Kreissler im Oktober 2005 am Universitätscampus Wien stattfand. Der Tagungsband ist – wie das Symposium – dem großen Österreicher und Franzosen, dem Intellektuellen und Wissenschaftler Felix Kreissler (1917 - 2004) gewidmet. Die fünf Abschnitte des Buches stellen eine Art Bestandsaufnahme zur gesellschaftlichen und kulturellen Situation der Zeit aus zeitgeschichtlicher und politikwissenschaftlicher Perspektive dar: Österreichische Nation und Identität; Österreich nach der „Wende“ 2000; Exil, Widerstand und Verfolgung; Kultur als subversiver Widerstand; Österreichisches Gedächtnis. Damit leistet es einen Beitrag zu einer Art Diagnose über die Zweite Republik im zeithistorischen Kontext mit direkten und indirekten Bezügen zu Kreisslerschen Themen, auch in kritischer Auseinandersetzung mit seinen oft provokanten wie produktiven Thesen.

Bd. 6, 2006, 368 S., 29,90 €, br., ISBN 3-8258-9518-1

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Günther Sandner

Engagierte Wissenschaft

Austromarxistische Kulturstudien und die Anfänge der britischen Cultural Studies

Die britischen Ursprünge der Cultural Studies wurden im Kontext ihres globalen popkulturellen Booms oft übersehen: Im Nachkriegsengland engagierten sich Intellektuelle (Williams, Thompson, Hoggart, Hall) in gegenkulturellen Netzwerken. Sie ließen Grenzziehungen wissenschaftlicher Disziplinen hinter sich, um „Kultur“ gesellschaftlich neu zu begreifen. Im austromarxistischen Milieu, also bereits im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, demokratisierten und politisierten Intellektuelle (Neurath, Zilsel, Jahoda, Lazarsfeld) in außeruniversitärer Wissenschaft den Kulturdiskurs. Der Vergleich beleuchtet einen vergessenen Beitrag in der Geschichte der Kulturwissenschaften.

Bd. 5, 2006, 360 S., 29,90 €, br., ISBN 3-8258-8523-2

Friedrich Stadler (Hg.)

Kontinuität und Bruch 1938 – 1945 – 1955

Beiträge zur österreichischen Kultur- und Wissenschaftsgeschichte

Am Beispiel der Wissenschaften dokumentiert *Kontinuität und Bruch* personelle, institutionelle und intellektuelle Entwicklungen jenseits gängiger Periodisierungen in vergleichender Perspektive und kritischer Absicht. Neben den bekannten Zäsuren von 1938, 1945 und 1955 ergeben sich damit auch bislang vernachlässigte Kontinuitäten von der Ersten zur Zweiten Republik mit den austrofaschistischen und nationalsozialistischen Herrschaftssystemen als anti-demokratische Zwischenspiele. Damit ergibt sich ein neues Bild „österreichischer Geistesgeschichte“ vom Ende der Ersten Republik bis zur Phase des „Kalten Kriegs“, welches gerade im Zusammenhang offizieller Jubiläumsveranstaltungen im Jahre 2005 (60 Jahre Zweite Republik und 50 Jahre Staatsvertrag) an Bedeutung gewinnt.

Bd. 3, 2. Aufl. 2004, 416 S., 19,90 €, br., ISBN 3-8258-7489-3

Friedrich Stadler (Hg.)

Vertriebene Vernunft II

Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930- 1940

Dieser illustrierte Sammelband ist die Dokumentation über Emigration und Exil Tausender österreichischer Wissenschaftler/innen in der Epoche der Faschismen. Der Band vereint Beiträge der einschlägigen Exilforschung mit den autobiographischen Berichten von heute großteils weltberühmten Frauen und Männern der verlust- und folgenreichen Wissenschaftsemigration – als Zeitzeugen der Vertreibung und Vernichtung der Intellektuellen. Der Untergang und die Vertreibung der Vernunft durch Austrofaschismus und Nationalsozialismus aus der Perspektive der wenigen noch lebenden Betroffenen und der gegenwärtigen Exil- und Emigrationsforschung werden eindrucksvoll vermittelt.

Bd. 2, 2. Aufl. 2004, 1114 S., 29,90 €, br., ISBN 3-8258-7373-0

Friedrich Stadler (Hg.)

Vertriebene Vernunft I

Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft 1930 – 1940

Seit 50 Jahren steht eine wissenschaftliche Aufarbeitung der „intellektuellen Emigration“ nach dem „Anschluß“ Österreichs aus. Die Chance einer „Wissenschaft von der Emigration“ liegt im fundierten Aus- und Ansprechen wohlbehüteter Tabus und latenter Gegensätze jenseits von persönlicher Schuldzuweisung und Denunziation. *Vertriebene Vernunft I* reduziert die Vertreibung und Vernichtung der Intellektuellen nicht zu einem isolierten historischen Ereignis, sondern sucht das Verdrängte zum spürbaren und warnenden Bestandteil unserer kollektiven Erinnerung zu machen.

Bd. 1, 2. Aufl. 2004, 584 S., 19,90 €, br., ISBN 3-8258-7372-2

LIT Verlag Berlin – Münster – Wien – Zürich – London

Auslieferung Deutschland / Österreich / Schweiz: siehe Impressumseite

Der Band fragt erstmals in übergreifender Perspektive nach der Bedeutung der amerikanischen Exilerfahrung zwischen 1933 und 1945 für die Entwicklung der deutschsprachigen Philosophie. In 16 Beiträgen wird untersucht, wie das Leben in der amerikanischen Gesellschaft und der Blick auf die Katastrophe in der ehemaligen Heimat zu unterschiedlichen theoretischen Transformationen führten. Die Studien sind nach vier Sektionen gruppiert: (1) Logik und Wissenschaftstheorie, (2) Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie, (3) Rechtsphilosophie und politische Philosophie, (4) Kultur-, Religions- und Geschichtsphilosophie. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit wird damit ein Überblick über die Theorien der mehrheitlich jüdischen Philosophinnen und Philosophen im US-amerikanischen Exil geboten, der eine vergleichende Lektüre ermöglicht. Der Band leistet einen Beitrag zur Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte des 20. Jahrhunderts ebenso wie zur interdisziplinären Exilforschung.

„It is free from the *Parteilichkeit* of earlier scholarship: The Vienna Circle and the Frankfurt School find themselves side by side, and the book covers a spectrum of émigrés from the political Left to the Right.“ (Malachi H. Hacohen)

Max Beck und Nicholas Coomann sind Doktoranden am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena. 2015 erschien der gemeinsam herausgegebene Sammelband „Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos „Jargon der Eigentlichkeit“.

