

Ernst Michael Lange

Retrospektives Wunschdenken

Zu Peter Furth: *Phänomenologie der Enttäuschungen*

Eine verspätete Polemik

Peter Furth war neben Klaus Heinrich mein wichtigster akademischer Lehrer im Studium. Er ist auch ein angeheirateter Onkel von mir. Furth war, als ich zu studieren begann, mein autoritativer Ratgeber für den ersten Stundenplan. Er schickte mich in Veranstaltungen über Kant und Descartes und zu Klaus Heinrich, außerdem in den Empiriekurs der Soziologen. Es war eine sich in Bewegung setzende Zeit, an der Freien Universität hatten die ersten Protest-Sit-ins stattgefunden und es gab Konflikte über das Politische Mandat der Verfassten Studentenschaft (darf der AStA, obwohl aus Zwangsbeiträgen der Studenten finanziert, allgemeine politische Stellungnahmen abgeben?) und die Veröffentlichung von Seminar-Rezensionen in der Studentenzeitschrift.

Furth war ein Schüler T.W. Adornos und hatte über die NS-Nachfolgepartei SRP promoviert (Adorno hatte die Dissertation seines Schülers in der *Kölner Zeitschrift für Soziologie* positiv rezensiert und zu Reeducation-Zwecken empfohlen). Als Assistent des Philosophie- und Soziologie-Professors Hans-Joachim Lieber, der zu der Zeit zum Rektor der FU gewählt worden war, war Furth ein einflussreicher Mittelbauer bei den linken Studenten des SDS, die in Berlin und Frankfurt die ‚Rädelsführer‘ der beginnenden Studenten-Rebellion waren. Nach dem 2. Juni 1967, nachdem bei einer Demonstration gegen den Besuch des Schahs von Persien vor der Deutschen Oper Berlin der Student Benno Ohnesorg erschossen worden war, stellte Furth mit fortgeschrittenen Studenten und jüngeren Kollegen Untersuchungen zum durch aggressive Polizeitaktik und persische Geheimdienstprovokateure katastrophalen Demonstrationsverlauf an, deren Ergebnisse in der Zeitschrift *Kursbuch* (Heft 12, 1968) unter dem Titel ‚Der nicht erklärte Notstand – Dokumentation und Analyse eines Berliner Sommers‘ veröffentlicht wurden. 1967 wurde ich, obwohl noch Anfänger, in ein Colloquium über die *Grundrisse* von Marx, das Furth mit seinen Assistenten-Kollegen M. v. Brentano und W.F. Haug veranstaltete, zugelassen und empfand dies als Auszeichnung; sie hat nachgewirkt bis zu meiner Interpretation der *Grundrisse* in *Das Prinzip Arbeit*. Später besuchte ich noch ein Seminar zur soziologischen Rollentheorie bei ihm, aus dem sein bester in damaliger Zeit geschriebener Aufsatz hervorging.¹ Er beschäftigte sich damals auch mit Talcott Parsons und Arnold Gehlen, was mich weniger interessiert hat. Einer Reihe seiner Studenten, zu denen auch ich gehörte, ermöglichte Furth die Verfassung von Rezensionen von uns interessierenden Büchern, die im III. Programm des WDR, mit dessen Redakteur Peter Laudan Furth befreundet war, gesendet wurden (ich verfasste Rezensionen über Klaus Heinrich und über eine Arbeit des Historikers Griewank über den neuzeitlichen Revolutionsbegriff). Als ich 1971 bei Lieber promoviert worden bin, bereitete Furth seine kumulative Habilitation vor und wurde gleich nach vollzogenem Akt im Herbst 1971 zum Professor für Sozialphilosophie an der FU ‚übergeleitet‘, an der er bis zu seiner Pensionierung 1995 blieb.

Furth war ein ungemein fesselnder Rede-Mensch und Lehrer, mit dem man sich auch über Lebensprobleme unterhalten konnte. Sein Vater hatte eine Auto-Werkstatt und auch der Sohn konnte seinen alten roten Volvo selbst reparieren. Man konnte in seinem Arbeits-Zimmer unter dem Dach der Villa in der Gelfertstraße, die damals das Philosophische Institut der FU beherbergte, mit Wurfpielen auf eine Zielscheibe an der Tür werfen (die deshalb nach Anklopfen in jedem Fall vorsichtig zu öffnen war). Man konnte mit ihm in einem Kreis von Studenten, Promovenden, schon Berufstätigen freitagabends Schach spielen – bei aller Progressivität war das Bekochen der Spieler den Frauen überlassen. (Ich spielte zu schlecht,

¹ ‚Nachträgliche Warnung vor dem Rollenbegriff‘, in: *Das Argument* 66 (13. Jg. Heft 6/7), 494-522.

um das auf Dauer mitzumachen und wollte es auch nicht besser lernen, ich finde Schach ein grausames Spiel.) Furth war ein dies auch darstellender *homme à femmes* und mit einigen seiner Schüler (nicht mit mir) redete er auch über Liebesfreud und –leid. Sein Chef Lieber war ein vormaliger deutscher Jugendmeister im Skifahren, der seinen Assistenten auch schon mal seinen Porsche aus dem Urlaub wieder nach Berlin fahren ließ, ihm aber sonst alle Freiheit gewährte. In den Lehrveranstaltungen, die er immer sehr gut vorbereitet hatte und von Beginn an im Ganzen übersah (auch wenn das Programm selten ganz ausgeführt werden konnte), hielt er mit von Tabakspfeifengebrauch und auch zahlreichen Zigaretten verrauchter, mittelheller Stimme oft lange Monologe, die durch ihren Assoziationsreichtum, umfassende Kenntnisse der kollektiven Bewusstseinsgeschichte seit der Französischen Revolution und oft begnadet treffende Formulierungsgabe faszinierten. Mich behandelte er wegen unserer verwandtschaftlichen Beziehung mit einer gewissen Zurückhaltung, die mich damals schmerzte. Ich beneidete meinen Freund, den später erfolgreichen Journalisten Mathias Greffrath, um seine viel engere Beziehung zu Furth, der mit ihm gleich nach dem Studium eine Rundfunkreihe über die deutsche Soziologie verfasste, die 1977 als Fischer-Taschenbuch erschienen ist.² Aber gleichwohl hat er mich neben Klaus Heinrich am meisten interessiert und beeinflusst. – Als ich für die Bewerbung als Assistent in Heidelberg einen Vortrag hielt, hatte dieser das Thema ‚Ende materialer Ideologiekritik‘ und befasste sich mit der damals beliebten Möchtegern-marxistischen Kritik an Habermas‘ ‚Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. Furth hielt seinen Habilitationsvortrag, der natürlich viel größeren „Volumens“ war, in gleicher Richtung über die Kritische Theorie als Erneuerung der von Marx in der *Heiligen Familie* gezeißelten ‚kritischen Kritik‘.

Bei Furth blieb es nicht beim Möchtegern-Marxismus. In den 70er und 80er Jahren war er ein dogmatischer, wenn auch zur ostdeutschen Orthodoxie dissidenter Marxist, verteidigte auch den Dogmatismus (‚ein bisschen D. schadet nichts‘) und hatte aus dem Versanden der Studentenrevolte den Schluss gezogen, ein wirkliches Verhältnis zum Sozialismus entscheide sich am Verhältnis zur DDR, das bei ihm entsprechend wohlwollend ausfiel. Als Wolf Biermann ausgebürgert wurde, war Furth Vorsitzender des berühmt-berüchtigten Fachbereichs 11 (‚Philosophie und Sozialwissenschaften‘) der FU und veranlasste ein Protestschreiben des Fachbereichsrates an den Genossen Honecker und das Politbüro der SED, das in Westberlin für Empörung sorgte (es gab ja noch nicht so lange politische Beziehungen zu dem ‚Phänomen‘ des anderen deutschen Staates und in der Frontstadt Westberlin war man besonders langsam).

Als Rede-Mensch schrieb Furth nicht leicht; und bis zu dem hier zu erörternden Büchlein von 95 Seiten verfasste er nur Aufsätze – seine marxistischen Arbeiten wurden unter dem Titel *Arbeit und Reflexion* 1979 gesammelt, seine zu einem deutlichen Konservativismus sich entwickelnden Arbeiten seit den 80er Jahren sind kürzlich in Auswahl als Sammelband erschienen.³

Als ich das Buch *Phänomenologie der Enttäuschungen* gleich nach seinem Erscheinen las, hat es mich sehr fasziniert und auch irritiert – ich fragte mich auch, ob ich mit dem großen rhetorischen Schwung zeitdiagnostischer Divination nicht eine eigene Möglichkeit des Philosophierens ohne zureichenden Grund hinter mir gelassen hatte. War das nicht viel ‚relevanter‘? Und wer wollte nicht so schöne Sätze geschrieben haben wie: „Die Zukunft, lange Zeit Asyl der Hoffnung und Trost der Menschen ohne Vergangenheit, wird zum Anlass von Furcht und Depression.“ Als Bildungsaufsteiger dürfte sich Furth selbst zu den Betroffenen dieser Charakterisierung gezählt haben. Erst heute glaube ich nüchtern untersuchen zu können, was mit solchen Sätzen eigentlich verstanden wird.

² *Soziologische Positionen* – Interviews und Kommentare. Eine Einführung in die Soziologie und ihre Kontroversen.

³ *Troja hört nicht auf zu brennen* – Aufsätze aus den Jahren 1981 bis 2004, Berlin 2006.

I.

An dem Büchlein *Phänomenologie der Enttäuschungen*, Untertitel ‚Ideologiekritik nachtotalitär‘, ist zunächst das Verhältnis von Inhalt und Erscheinungsdatum interessant. Der Inhalt ist ideologiekritische Zeitdiagnostik, die zentral auch den Marxismus betrifft. Erschienen ist das Buch 1991, nach der Epochenwende und zu einem Zeitpunkt, als das Scheitern des leninistisch-poststalinistischen Sozialismus klar absehbar war. Verfasst aber ist das Buch wesentlich vor dieser Wende, wie der Klappentext ausdrücklich erklärt und im Präsens gehaltene Formulierungen im einer Kritik des politischen Marxismus als *Politischer Avantgardismus* gewidmeten Abschnitt (65-77) deutlich machen. (73: „Was in den Ländern des ‚real existierenden Sozialismus‘ noch Hoffnung macht, ist die ‚wissenschaftlich-technische Revolution‘.“) Offenbar soll der Leser den vermutlich auch zutreffenden Eindruck gewinnen, dass der Autor es vorher gewusst hat; und auch: dass die Spielart des Marxismus, an der er festhält, von dem Scheitern des politischen Projekts, das mit ihm verbunden war – und dass er „in eine dauerhafte Verbindung mit Macht kam“ (40)⁴, wird noch immer zu den Aktiva gerechnet –, unbetroffen bleibt. Insofern das Einnehmen einer theoretischen Perspektive auch auf einer Wahl beruht, mag das so sein, nur die Gründe, die etwa für die Wahl angeführt werden, können kritisch diskutiert werden.

Da ist es nun so, dass mit Hilfe der Mittel der theoretischen Perspektive sehr wohl argumentiert wird, für sie und ihre Angemessenheit aber nicht. Es ist das eine Eigentümlichkeit ‚reflektierender‘ Interpretation, dass sie (wie die Diskussion im III. Abschnitt zu Tugendhat: *SuS* gezeigt hat) ihren eigenen Bezugsrahmen nicht gleichzeitig mit seiner Anwendung ausweisen kann. Und Ideologiekritik ist auch ‚nachtotalitär‘ reflektierende Interpretation, die aus der Perspektive eines investierten Bezugsrahmens Deutungen zur Lage als Verständnisangebote liefert.

Furth behandelt sein Thema in 4 Kapiteln – I. ‚Rechnen mit den Beständen‘; II. Grenzen der Enttäuschbarkeit; III. Romantik der Entfremdung IV. Schluss: Enttäuschungsfestigkeit, negativer Funktionalismus und Melancholie.

Das erste Kapitel, dessen Titel Gottfried Benn entlehnt ist und u. a. die Absicht auf „eine sozusagen minimalistische Theorieform“ ausdrücken soll, hat drei Unterabschnitte – Täuschung und Ent-Täuschung; Homo absconditus oder Wissenschaftliche Zivilisation und menschliche Natur; Hoffnungsaskese. Furth nimmt das Schlagwort von der Erschöpfung der utopischen Energien auf, gibt aber zu erwägen, ob nicht vielleicht das Modell einer Verbindung von sozialer Motivation und Utopie selbst in die Krise geraten ist, so dass man nicht auf eine Erneuerung der utopischen Energie setzen sollte wie die Autoindustrie auf alternative Antriebsstoffe in der Ölkrise. Wenn das erste der Fall sei, bedürfe es anderer Haltungen zur Enttäuschung utopischer Hoffnungen – und zur Markierung derjenigen, die in der Erörterung gesucht werden soll, stellt Furth sprachlich bemühte Überlegungen dazu an,

⁴ Im Zusammenhang heißt es: „Man sollte den Marxismus, soweit er als Wunschwissenschaft institutionalisiert ist, endlich für das erkennen, was er ist: die einzige weltanschauliche Neubildung der Moderne, die den Namen Religion verdient. Immerhin ist er die einzige der neuzeitlichen Ideologien, die in eine dauerhafte Verbindung mit Macht kam, und zwar derart, dass die Macht, ohne ihr eigenes irrationales Wesen einzubüßen, sich ideologisch organisierte. Durch innere und äußere Bedingungen ist er so enttäuschungsimmun, wie es sonst nur Religionen sind. Von Ideologiekritik ist er jedenfalls unerreichbar.“ (40)

Gegen die auf das Entfremdungstheorem gegründete, geschichtsphilosophische ‚Wunschwissenschaft‘ soll der ‚Marxismus als wissenschaftliche Theorie‘ stehen (41) und der besteht im Wesentlichen aus naturalistischem Arbeitskonzept (vgl. 56-61), analytischer Klassentheorie und Basis-Überbau-Theorem, soweit ich dies richtig verstanden habe. Nach meiner Kenntnis und Lesung von Marx sind diese Elemente in einer wesentlich dialektischen Theorie nicht so säuberlich separierbar – und die Dialektik (inklusive ihrer bei Marx geschichtsphilosophischen Folgerungen und also entfremdungstheoretischen Voraussetzungen) ist das einzige, was Marx’ *Kapital* von Ricardos *Grundsätzen der politischen Ökonomie und der Besteuerung* wirklich unterscheidet, wie man an Piero Sraffas Erneuerung der ricardianischen Theorie sehen kann (*Warenproduktion mittels Waren*).

dass Enttäuschung angeblich nicht ein einfacher Vorgang mit „einwertigem“ Resultat sei, sondern auch transitiv und aktiv Befreiung von Täuschung meine – das ist die Schreibweise mit Bindestrich. Von einem Philosophen ist eigentlich Disziplin im Gebrauch formalen Vokabulars zu verlangen. Die lässt Furth sich durchgängig nicht angelegen sein, ich werde das hier nur einmal kommentieren: Die deutschen Wörter auf ‚-ung‘ zeigen Prozess/Resultat-Ambivalenz, so dass ‚Enttäuschung‘ einen Vorgang, aber auch nur sein Ergebnis bezeichnen kann – nur nicht beides zugleich (jedenfalls in analytischer Redeweise – normale Gebrauchsweisen mögen nicht von vornherein auf eine Kategorie festgelegt sein; die Unbestimmtheit kann dann durch Erläuterung behoben werden, muss es auch, wenn etwas Wahrheitsfähiges behauptet werden soll). Indem aber dem Ausdruck die Schreibweise mit Bindestrich imputiert wird – da kann, weil ‚Befreiung von Täuschung‘, in erster Linie nur ein Vorgang des frei Werdens gemeint sein – und zugleich unterstellt wird, der normale Ausdruck meine immer auch (‚je schon auch‘ – der Indikator für Mythologie des Symbolismus) das andere – wenn den Vorgang, dann auch das Resultat; wenn das Resultat, dann auch den Vorgang (und das deutet Furth durch die Absicht an, „diese beiden Seiten als Seiten ein und desselben Erlebens“ verständlich zu machen) –, dann wird die Enttäuschung, von der gehandelt werden soll, grammatisch zu einem changierenden Phantom, zumal Furth die verschiedenen Bedeutungen nicht durchgängig durch die unterschiedliche Schreibweise markiert.

Furth meint, Kontrapunkt des Utopieverlusts sei die wissenschaftliche technische Revolution, die dazu geführt habe, dass Jahrhunderte alte Demiurgenträume wahr geworden seien, aber die Technik auch nicht mehr nur nach dem Schema Gehlens von Organentlastung, - ersatz und –überbietung verstanden werden könne, sondern „als zweiter, künstlicher Mensch“ verstanden werden müsse. Das führe dazu, dass „der Mensch sich selbst eine wissenschaftliche, technische Produktionsaufgabe wird.“ (12) Der spekulative Charakter dieser Deutung wird durch Anschluss an das Wort des jungen Marx von der Industrie „als exoterischer Enthüllung der menschlichen Wesenskräfte“ einbekannt. Als sein dunkler Hintergrund erscheine die Frage: „Was wird aus den Trieben, Wünschen, Interessen, die nicht mit Sachzwängen zu vereinigen sind und deshalb keine funktionalen Motive werden können“? Sie sind unwesentlich, ja „Unwesen“. Und wie der offenbare Schöpfergott den deus absconditus hinter sich hatte, so der in seinen industriellen Wesenskräften offenbare Mensch den homo absconditus, der werde „zu einem Rätsel, mit dem kein Ödipus und keine Aufklärung als Antwort auf die Rätselfrage der Sphinx noch etwas anfangen können.“ (14) Ich halte diagnostisch nur fest, dass diese Deutung das Schema des Kontrasts von Mensch-Natur- und Mensch-Mensch-Verhältnis aus dem ‚historischen‘ Materialismus ebenso festhält wie die Idee von Arbeit als ‚gegenständlicher Tätigkeit‘ oder ‚Vergegenständlichung‘ (denn nur unter dieser Voraussetzung ist die Industrie die ‚Vergegenständlichung‘ der menschlichen Wesenskräfte). Auch der implizite Bezug dieser Begriffsbildung, die ich analytisch in *Das Prinzip Arbeit* (Kapitel 1) aufgeklärt und kritisiert habe, auf ihren religionskritischen Hintergrund wird festgehalten. Insofern die Deutung an dieser Begrifflichkeit hängt, ist sie zweifelhaft. Die technischen Eigenschaften des Produktionsprozesses mögen produziert sein, sie sind nicht Offenbarung eines Wesens und nicht einmal in toto ‚Vergegenständlichung‘ der menschlichen Fähigkeiten, denn diese bleiben neben ihren ‚Vergegenständlichungen‘ sehr wohl in ihrem Dispositionsstatus bestehen.

Hoffnungsaskese wird im Blick auf die ‚unübersichtliche‘ Situation als vernünftig empfohlen, weil die Idee des Fortschritts als Apriori der Geschichtsanschauung, die Bezugsseite aller Ideologien, unglaublich geworden sei gerade durch einen Fortschritt: „Der Fortschritt der wissenschaftliche Prognosefähigkeiten hat die Ahnung mobilisiert, dass Fortschritt meist nur ein anderer Name für Zukunftsblindheit ist.“ (15) Vom Fortschritt seien geblieben nur „Wachstumsambitionen und dazugehörige prognostische Verfahren: Extrapolation, Modellbildung, Simulation etc.“ Aber diese hätte einen eigentümlichen Zeitbezug, der

zwischen Gegenwart und Zukunft liege, weil beide zugleich relativiert würden – die Zukunft erscheine als Fortschreibung der Gegenwart, die Gegenwart gerate unter Erwartungsdruck. Das Ergebnis sei Reduktion der Zukunft ohne Stärkung der Gegenwart. Das positive Gegenbild macht deutlich, dass aus dem ‚historischen‘ Materialismus als weitere begriffliche Erbschaft die Konzeptualisierung des fortlaufenden Geschehens als je schon ‚Geschichte‘ übernommen wird⁵:

„In glücklichen Zeitaltern ist die Gegenwart eine in sich ruhende, selbstgewisse Realität, lebendiges Sein als freies Bewirken. Die Vergangenheit ist ihr als Erinnerung zu eigen und gibt ihr Dauer. Die Zukunft ist ihr als gegenwärtiger Wille zu eigen. Beide, Vergangenheit und Zukunft verschränken sich in der Gegenwart und sind durch sie wirklich. Aber ein solches Zeitgefüge ist uns nicht gegeben.“ (16)

Mit der Reduktion und Entwertung der Zukunft werden alle Haltungen und Ideologien entwertet, die sich auf die beziehen müssten – insbesondere „die Hoffnung als Haltung und Prinzip“. Daran litten vor allem die konzeptiven Ideologen als ‚Hüter einer vorgestellten Zukunft‘ (Hans Freyer). Über verlorene Hoffnung sei als verlorenes Leben zu klagen, aber nicht über die Hoffnung allein, denn sie hatte schon immer die von Pascal bemerkte Nachtseite (*Pensées*, Fragment 172/186), dass sie Vergangenheit und Gegenwart zu Mitteln der Zukunft entwertete, so dass wir hoffend nie leben, sondern nur zu leben hoffen. Also seien Hoffnungen heute aufzuschieben wie bei Hegel die Begierde in der Arbeit und aus der Not des Verlusts und des Aufschubs die Tugend reflexiver Erkenntnis der Enttäuschung zu machen.

Das Zeitbewusstsein, das glücklicheren Zeiten als unserer zugeschrieben wird, ist einfach das natürliche. Natürlich ist Gegenwart nie nur ‚lebendiges Sein als freies Bewirken‘, sondern enthält immer auch unverfügbare Widerfahrnisse und nicht nur in dem, was Thema der Soziologie ist und sein sollte, ‚the results of human action but not of human design‘ (Adam Ferguson). Das Bild des als ‚Geschichte‘ aufgefassten Geschehens als einer Bewegung aus der Zukunft durch die Gegenwart in die Vergangenheit ist aber irreführend und nur eine Weiterentwicklung der Metapher vom ‚Fluss der Zeit‘. Die Zeit als Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, der Dauer und der Veränderung, fließt einfach nicht, weil Möglichkeiten keine Realcharaktere haben. Abstrakten begrifflichen Verhältnissen modalen Charakters wird in dem Bild nur ein anschaulicher Vorstellungsgehalt (den man etwa am Ufer eines Flusses stehend haben kann) untergeschoben, weil man sich in seinen Begriffen anders nicht auszukennen weiß. Von der Beirung durch das grammatisch nahe gelegte, aber irreführende Bild kann man sich nur durch schrittweise Selbstaufklärung befreien. Der erste Schritt dazu ist, sich klar zu machen, dass Absichten, Vorsätze und Wille als Gehalt eines Wollens sich gar nicht wesentlich auf die Zukunft beziehen (es sei denn, ihr sprachlicher Ausdruck brauchte auf die Zukunft bezügliche Zeitwörter oder Flektionen), weil sie sich auf Möglichkeiten in der Polarität von Ja oder Nein beziehen – eine Absicht kann ausgeführt werden oder auch nicht, eine Erwartung erfüllt werden oder auch nicht etc. Wenn die negative Eventualität eintritt, gibt es kein Ereignis, auf das sich Absicht, Vorsatz, Wille hätten beziehen können und also haben sie sich darauf nicht bezogen. Ihre ‚formalen‘ Gegenstände sind vielmehr ‚Möglichkeiten‘ (Sinn als der Alternative von Erfüllung und Nicht-Erfüllung, Wahrheit oder Falschheit voraus liegende Verständlichkeit, ‚Entwurf‘, ‚Projektion‘ o. ä.). Die zeitlichen Bestimmungen ‚vergangen, gegenwärtig, zukünftig‘ sind speziellere Modalitäten, die von den ‚alethischen‘ Modalitäten ‚notwendig, wirklich, möglich‘ eingeschlossen werden

⁵ Es kann nicht genug betont werden, dass das fortlaufende Geschehen ‚Geschichte‘ erst ist als Erzähltes, retrospektiv, denn nicht alles was geschieht, gehört auch zur Geschichte. Die Sinnbedingungen verständlicher Rede erlauben gegensatzlose metaphysische Begriffsbildungen wie ‚die Geschichte‘ einfach nicht. Das ist auch eine einzusehende Grenze der Freiheit. Wenn ‚Geschichte‘ im Kontrast zu ‚Natur‘ (vorzugsweise ohne Artikel) verwendet wird, dann ist das die Verwendung des Ausdrucks für einen *formalen* Begriff (der nichts in der Realität, sondern andere Begriffe klassifiziert).

(insofern bei Vorliegen zeitlicher Sachverhalte – von Prozessen und Ereignissen – die Spezialisierung möglich ist), aber auch ausgeschlossen werden (wenn auf etwas als Möglichkeit Bezug genommen wird – wie in Absichten, Vorsätzen, Willensentschließungen – dann schließt diese modale Bezugnahme die speziellere, zeitliche, aus). In der Grammatik-Theorie werden diese begrifflichen Verhältnisse mit Hilfe der relativen Charakteristik der Markiertheit⁶ erfasst – die Gegenwart ist die unmarkierte Zeitextase gegenüber Vergangenheit und Zukunft (das macht Furths glückliches Zeitbewusstsein, korrigiert wie angedeutet, zum ‚natürlichen‘ – von den markierten Zeitverhältnissen Vergangenheit und Zukunft machen wir nur Gebrauch, wenn wir sie benötigen, nicht ‚je schon‘, wie im Bild vom Fluss der Zeit unterstellt); und die ‚alethischen‘ Modalitäten sind die unmarkierten gegenüber den zeitlichen oder auch anderen (wie den deontischen). Dass unser grammatisch kodiertes Begriffssystem durch Markiertheitsverhältnisse gekennzeichnet ist, ist vermutlich eine Folge seiner uns undurchdringlichen und unübersichtlich bleibenden schrittweisen historischen Entwicklung – die Sprache dürfte zuerst alles als ‚Gegenwart‘ behandelt haben (der Ausdruck hatte daher sprachgeschichtlich zunächst räumlichen, nicht zeitlichen Sinn), bevor Erfahrung und auf sie bezogene begriffliche Differenzierung zusätzliche Unterscheidungen auszubilden nahe legten. Furth selbst sagt im Zusammenhang der Erörterung der angeblich epochal veränderten Zeitbezüge des Erlebens, dass die Gegenwart ein „Schlachtfeld“ sei ... „besser, sie ist selber die Schlacht, in der sich entscheidet, was ins Schattenreich der Möglichkeit zurücksinkt und was zukünftige Wirklichkeit wird als ein Werden, das im Jetzt schon begonnen hat“. (17) Wichtig ist mir, dass in der Formulierung eingeräumt wird, Absichten, Vorsätze, Willensgehalte handeln in ‚Möglichkeiten‘ (nicht: ‚zukünftigen Möglichkeiten‘, denn, ob sie kommen, steht dahin und sie können auch nicht kommen) – die Fortsetzung des Satzes in die poetische Geschehensmythologie ist aber das, was ich andeutungsweise kritisieren wollte. Vor den begrifflichen Gespenstern dieser Mythologie sollte man sich nicht fürchten.

II.

Im zweiten Kapitel ‚Grenzen der Enttäuschbarkeit‘ behandelt Furth äußere und innere Bedingungen der Enttäuschbarkeit sowie die Anwendbarkeit bisher probater Methoden der Ent-Täuschung. Aber der Titel des Kapitels verzichtet nicht aus typographischen Gründen auf die Schreibweise mit Bindestrich. Zwar gebe es einen Zusammenhang von Enttäuschung und Reflexion (die übrigens nach dem idealistischen Modell als Rückwendung auf sich verstanden wird, obwohl das doch auch nicht-paradox als das überlegende Fragen nach den Gründen für eine eingetretene Enttäuschung von Erwartungen, Hoffnungen etc. verstanden werden könnte und der Sache nach müsste), aber die Erfahrung von Enttäuschung führe nicht automatisch zu Ent-Täuschung. Eine dementsprechende Erwartung sei naiv insbesondere in einer Situation, in der es keine naiven Enttäuschungen mehr gebe, weil es keine unerprobten Hoffnungen oder nicht in Stellung gebrachte Ideologien mehr gebe. Aber schon der Realisierung bloß der Erfahrung von Enttäuschung stehen äußere und innere Bedingungen entgegen – als äußere behandelt Furth zuerst die massenmedial gesteuerte gesellschaftliche Kommunikation, in der das Medium die Botschaft sei und die Welt gemäß der Deutung von Günter Anders als Phantom (reduzierte Präsenz wegen Ausfallens der Wechselwirkungsmöglichkeit) und

⁶ Vgl. Peter Eisenberg: *Grundriss der deutschen Grammatik*, Stuttgart/Weimar³1994, 38 f. (Erläuterung des Begriffs im Anschluss an Roman Jakobson): „Von zwei aufeinander bezogenen Kategorien besitzt nicht ‚jede ihre eigenen positive Bedeutung‘ (Jakobson), sondern nur diejenige, die gegenüber der anderen markiert ist. Die unmarkierte ist hinsichtlich dieser Bedeutung unspezifiziert.“ – Interessanterweise sind schon bei der Einführung des Begriffs die Beispiele zeitliche Bestimmungen und später wird ausdrücklich betont, es sei „das Präsens als die unmarkierte Tempuskategorie anzusehen.“ (124) Die Anwendung auf das Verhältnis verschiedener Sorten von Modalität ist meine Zutat; sie stützt sich auf die Analysen im Zeit-Kapitel von *Das verstandene Leben*.

Matrize (unausdrückliche Norm für das ‚Wirkliche‘) in den Seelen der Medienkonsumenten eine Gemengelage erzeugt, in der die Grenzen zwischen praktischem und kontemplativem Verhalten verwischt und ein „post-ideologischer Ästhetizismus“ Platz greife. Zwar möge es neben der Fernethik der Medienkommunikation die Nahethik gelebter Beziehungen geben, aber wahrscheinlicher sei, „dass die mit der Fernethik verbundene Indolenz auf die Verpflichtungen aus gelebter Nähe zurückwirkt und allmählich den Sinn für selbstverständliche Gegenseitigkeiten lähmt.“ (23) Offenbar wäre die angestellte Vermutung empirisch zu überprüfen – welche Haltungen Medienkonsumenten zu den sie erreichenden Informationen einnehmen, hängt ja auch von ihnen selbst ab und liegt nicht durch eine Form der Kommunikation a priori fest.

Zu den äußerlich hindernden Bedingungen der Realisierung von Enttäuschungs-Erfahrungen zählt Furth auch die öffentliche Sprache, die durch Neologismen und den unterterminologischen, metaphorischen Gebrauch von wissenschaftlichem und technischem Vokabular gekennzeichnet sei und der Übersetzung in Begriffe lebensweltlichen Verstehens widerstehe. Auch wenn man der semantischen Charakterisierung, die Sätze dieses medialen Neusprechs drückten alles als ‚Äquivalenzbeziehungen‘ (24) aus (da scheint der logisch-technische Ausdruck der Äquivalenz, eine durch präzise Charaktere der Symmetrie, Transitivität und Reflexivität bestimmte Relation, metaphorisch verwendet zu sein), skeptisch gegenübersteht, ist einzuräumen, dass Furth zu diesem Thema Treffendes zu sagen hat. Vor allem dies, dass in dieser Sprache Enttäuschung „nur über die vorbeugende Gegenstrategie der Akzeptanzbeschaffung erfassbar“ sei: „als Störungsquelle, als abzuwehrende Erpressung etc.“ (25) Also muss die Enttäuschung sozialer Hoffnungen ausweichen und die Versionen solchen Ausweichens werden in dem ersten Unterschabschnitt abschließend skizziert. Dabei scheint mir Furth etwas zynisch zu verallgemeinern, wenn er die ‚Szene‘ der an Individuen gerichteten Sinnangebote nur als um „Techniken der Herstellung von Indifferenz“ und eine „befriedigende Sinnvernichtung“ (26) kreisend wahrnimmt. Dass eine Hausfrau und Mutter aus ihrem mit dem Erwachsensein der Kinder leer gewordenen Haus wöchentlich in eine Frauengymnastikgruppe geht und etwas ‚für sich tut‘, nachdem sie lange vorwiegend für andere da war, oder Altgriechisch lernt, um die sie interessierenden Tragiker im Original lesen zu lernen (zwei Beispiele aus meiner Umgebung), scheint von so einer Charakterisierung ebenso nicht betroffen wie verächtlich gemacht. Wird dabei nicht einfach die eigene Wertmeinung, wirklicher Sinn müsse sozial geteilter und sozial verbindlicher Sinn sein, als Voraussetzung der Diagnose, sozusagen methodologisch festgehalten, weil man sie inhaltlich schließlich hat preisgeben müssen, „ohne dass neue, überlegene ideologische Engagements in Sicht gekommen wären“? Sehr viel später im Text erwägt Furth dies selbst:

„Der Ästhetizismus in seiner profanen Endgestalt, der durch unverbindliche Rückblenden in seine romantische Vergangenheit immer wieder mit Schwachstrom aufgeladen werden kann, ist vielleicht ein gutes Modell für die Anpassungsmechanismen einer nicht katastrophischen, sondern zivilisiert bleibenden Moderne. Die Menschen heute machen es an sich selbst schon vor. Die Jogger, Body-builder etc., diese Energieverschwender ohne Produktion, diese Künstler ohne Kunst und Werk, man kann sie für Karikaturen halten, aber es sind epochale, futuristische Karikaturen.“ (101)

Man sollte sie nicht per se für Karikaturen halten (natürlich gibt es viele) – denn es sind doch Versuche, eine Balance im Leben zu halten. Es ist nicht nur zu beklagen, dass die weitgehende Zerstörung verbindlicher Gesellschaftlichkeit durch die marktförmige Konkurrenz in allen Lebensbereichen „neue, überlegene ideologische Engagements“ nicht absehbar werden lässt, sie hat auch die Freiheit der individuellen Sinnsuche und Lebensgestaltung sehr befördert. Das so gefundene Glück ist nicht auch ‚öffentliches‘, aber immerhin privates Glück. Der freigesetzte Massenhedonismus erlaubt es jedenfalls, das Zusammenleben weitgehend friedlich zu halten. Sozialer Friede und individuelle Lebensgestaltung ist weniger, als die sozialen Hoffnungen auf öffentliche Freiheit

versprochen, aber wer will die Opfer individueller Freiheit, die jedes Mehr verlangte, wirklich bringen?

Furth fasst seine Überlegungen zu den Grenzen der Enttäuschbarkeit so zusammen:

„Nichtenttäuschbarkeit als Resultat einer Enttäuschungsgeschichte und Nichtenttäuschbarkeit als Funktion der industrialisierten Kommunikation konvergieren.“ (27) Die durch sie bezeichneten Grenzen der Aufklärung machen einen Funktionswandel von Bemühungen um Aufklärung deutlich. Denn diese Bemühungen haben ihre eigene Abhängigkeit von Grenzen der Enttäuschbarkeit einzusehen (an etwas, z.B. dem Interesse an Einsicht und Verstehen, das der Aufklärung ja auch zugrunde liegt, normativ festzuhalten, entzieht es ja jeder vernichtenden Enttäuschung). Der zu konstatierende Funktionswandel der Aufklärung kann erläutert werden im Bezug darauf, dass die von Horkheimer und Adorno konstruierte Dialektik der Aufklärung „zu einfach“ ist, wenn sie auf „Selbsterstörung durch Aufklärung der eigenen Glaubensvoraussetzungen“ lautet. (29) Die Aufklärung wird dadurch nicht selbst zerstört, sondern nur relativ. Und die relative ist endlose Aufklärung, sie hat zu viele Einsichten herbeigeführt, „als dass sie noch im Stil unserer ideologischen Kultur auf eine Wahrheit gebracht werden könnten“. Deshalb müsse endlich erkannt werden:

„Die Aufklärung zieht nicht wie die Entdecker und ihr kolonisierendes Händlergefolge über den Globus, bis es keinen dunklen Fleck mehr auf der Weltkarte des Lichtreiches gibt. Die Aufklärung ist nur relativ und komplementär zu verstehen, sie erzeugt die aufzuklärenden Dunkelheiten als den Schatten ihres Lichtes und als das Unbewusste ihres Wissens selber. Wollte sie sich von ihrem Gegensatz reinigen und triumphierend alles sein, dann würde sie manichäisch. Das ist natürlich oft genug geschehen, aber es führte auch nicht zur Selbsterstörung, sondern zur Desillusionierung der Aufklärung, zur Veralltäglichen ihres Wesens.“ (29)

Furth verfolgt unter dieser mir überzeugend erscheinenden Diagnose die Folgen des Funktionswandels für die Methoden der Aufklärung, Entlarvung und Entmythologisierung, und setzt seine eigenen Untersuchungen schließlich, damit den Titel ‚Phänomenologie‘ erläuternd, ins Verhältnis zu der als Rekonstruktion einer Enttäuschungsgeschichte gelesenen *Phänomenologie des Geistes* von Hegel. Ich will das nicht im einzelnen verfolgen und, bevor ich unzureichende Bemerkungen zu der Bezugnahme auf Hegel mache, hinsichtlich der konstatierten, aber wohl auch beklagten Grenzen der Aufklärung Folgendes gegen die Klage zu bedenken geben: Vielleicht sollten sich die Aufklärer analog zu den vorhin angeführten Joggern und Body-buildern als ‚Mind-builder‘ verstehen. Geist zu haben, ist eine menschliche Vollkommenheit, und Geist durch den Gewinn von treffend klärender Einsicht zu kultivieren eine Steigerung dieser Vollkommenheit. Es ist schön, wenn das zur Beförderung der Einsicht und womöglich auch zu konkludentem Handeln bei anderen als den Aufklärern führt. Vielleicht sollen sie sich auch darum bemühen – und Bücher zu veröffentlichen ist ja eine Form solcher Bemühung. Aber sozialen Nutzen braucht es nicht als Rechtfertigung, weil keine Rechtfertigung braucht, was einzelne wählen können (sofern Rechte anderer nicht verletzt werden). Dabei ein ‚unglückliches Bewusstsein‘ zu haben, ist nicht zwingend und geht wohl nur darauf zurück, dass man von einem Machtanspruch für die eigene Einsicht doch nicht so recht lassen will. Aber der Machtanspruch war schon immer verfehlt – denn was von anderen nicht selbst eingesehen wird, mag trotzdem eine Einsicht sein, aber nicht für sie. Und (ihre) eigene Einsicht beruht auf nicht erzwingbarer freier Zustimmung. Das Stichwort ‚unglückliches Bewusstsein‘ assoziiert zwanglos Hegel. Ich muss zu Beginn einiger weniger Kommentare zu Furths Hegel-Lektüre ausdrücklich betonen, dass ich Hegel aus eigener Kompetenz nur sehr begrenzt verstehe. Ich empfinde das nicht als vernichtenden Makel, weil ich den Eindruck gewonnen habe, dass auch viele, die sich um sein Verständnis lebenslang bemühen, ihn nur sehr begrenzt verstehen. Was mir als ein haltbares Verständnis erscheint, habe ich mir von Hans Friedrich Fulda sagen lassen.⁷ Unter dieser Prämisse scheint

⁷ Hans Friedrich Fulda: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, München 2003 (beck'sche reihe denker 565). Ich habe das Buch zu besprechen versucht in *Philosophischer Literaturanzeiger* LVII, 105-111. Nur deshalb ist ihm auf

mir Folgendes zu Furths Hegel-Lektüre nachvollziehbar: Sie ist linkshegelianisch und durch den jungen Marx insofern geprägt, als sie **die** Geschichte für das Meta-Thema der *Phänomenologie des Geistes* hält (Geist als ‚Selbsterzeugung durch menschliche Arbeit‘), eine religionskritisch motiviertes theologisches und daher ablehnendes Verständnis des ‚absoluten Wissens‘ und der daraus folgenden methodischen Aspekte der Hegelschen Darstellung investiert (die daher in ihrem philosophischen Anspruch nicht ernst genommen werden) und sich infolgedessen vorwiegend für die historischen Erfahrungsgehalte in der Mitte der *Ph.d.G.* interessiert und weniger für die erkenntnistheoretischen Erfahrungsgehalte am Anfang und die ‚kulturtheoretischen‘ am Ende. Was von so einer Lektüre im Allgemeinen und in vielen Einzelheiten zu halten ist, ist bei Fulda auch gesagt. Hier will ich nur einen Punkt genauer erläutern – die Ablehnung einer Position ‚absoluten Wissens‘ ist, so wie bei Furth unterstellt, unbegründet, weil ein theologisches Verständnis desselben unbegründet ist. Eine Philosophie, die ihre eigenen begrifflichen Mittel in konstruktiver Begriffsentwicklung selbst festlegt, wie Hegel in seiner *Wissenschaft der Logik*, ist, wenn der Wissensanspruch zugestanden wird (der nachmetaphysisch zum Sinn/Verstehens-Anspruch zu ermäßigen wäre), ‚absolutes Wissen‘, weil voraussetzungsloses bzw. seine Voraussetzungen gänzlich einholendes ‚Wissen‘. So eine Position bräuchte auch die undogmatische Aufklärung, um die es Furth geht. An der Stelle der konzeptionell geschlossenen *Wissenschaft der Logik* steht heute methodisch offene reflexive Begriffsklärung, die der Idee nach auch ‚voraussetzungslos‘ sein sollte, also am Anfang (mit der Unterscheidung von Sinn und Unsinn) anfangen muss. Dass Hegel selbst seinem absoluten Wissen die traditionelle neuplatonische Deutung gibt (‚Gedanken Gottes vor der Schöpfung‘), ist ganz exoterisch und es müsste erst untersucht werden, inwiefern es an Hegels tatsächlichem Verfahren und durch es eingelösten Ansprüchen festgestellt werden kann. Dann wird sich vermutlich zeigen, dass, wenn es bei Hegel überhaupt eine Theologie gibt, sie eine Theologie ohne Gott ist - jedenfalls ohne persönlichen Gott und damit ohne ein Wesen, das Gedanken haben kann, so dass die exoterische Charakterisierung des absoluten Wissens sachlich nur sehr entfernt zutreffen kann. Aber das sind Interpretationsfragen (das heißt *nicht*: optionale) und man muss nur konstatieren, wer etwas über den wirklichen Hegel erfahren wollte, sollte sich nicht an Furth halten (sondern an Fulda) – Furth schreibt über eine Phantomperson, nennen wir sie (durch Fusion unter Auslassung von ‚x‘ und ‚He‘) Margel. Dann ist den Ausführungen zu entnehmen, dass die minimalistische Theorieform Margels immanentes Kritikverfahren für die Gestalten des Bewusstseins übernehmen möchte, ohne den ‚teleologischen‘ Zug zum absoluten Wissen und die in ihm angeblich steckende Versicherung eines guten Endes ‚**der** Geschichte‘. Und obwohl die Position der Nietzsches in *Genealogie der Moral* nahe sein soll, insofern das Buch als Gegenmodell zur *Ph.d.G.* und der Nihilismus als Gegenposition zum absoluten Wissen verstanden werden soll, kann sie sich doch nicht bruchlos an Nietzsche anschließen, weil Nietzsche der Illusion der Wegscheide vor dem Sklavenaufstand der *Moral* als unzweideutigem Verankerungspunkt der Kritik unterliege. Eine Versicherung gegen Zweideutigkeit/Missverständlichkeit gibt es über das Bemühen um Klarheit und die Orientierung an der Idee des Urteilens (der unparteilichen Zustimmungsfähigkeit für unter gleichen Voraussetzungen wohlwollend Urteilende) hinaus nicht. Furth grenzt seine minimalistische Theorieform auch gegen den Marxismus als dritten Bezugspunkt ab, gegen den geschichtsphilosophischen „Wunschmarxismus“ sowieso, aber auch gegen den Marxismus als „wissenschaftliche Theorie“. Aber da weicht die Abgrenzung in eine als vorgängig behauptete „prinzipielle Frage“ aus, „welche Rolle die Wissenschaften für die Enttäuschungsreflexion spielen“. Es wird unterschieden zwischen den Weltanschauungsrollen der Wissenschaften einerseits und ihnen selber in ihrem unmittelbaren Arbeitsprozess und ihrer Anwendung in Wirtschaft und Gesellschaft andererseits. Außerdem müsste das

der Website, obwohl es zu den mich am meisten beeindruckenden Büchern überhaupt zählt, nicht auch ein Text gewidmet.

Verhältnis von Theorie und Praxis in den Wissenschaften, das Verhältnis von wünschendem und erkennendem Subjekt in der Produktion von Wissen und die Frage geklärt werden, „ob und wie die analytischen Abstraktionen der wissenschaftlichen Erkenntnis mit der Eigenart und den Bedürfnissen der ethischen und politischen Praxis zu vereinbaren sind.“ Ein schönes Programm – ein ‚ganz schönes‘ Programm. Furth wird nicht beansprucht, es auf den drei Seiten (41-43), die seiner Formulierung im zweiten Kapitel noch folgen, ausgeführt zu haben. Aber es ist erkennbar, dass er meint, die Wissenschaften seien als Mittel ein „fester Halt“, aber ihnen wohne der Praxisbezug „der Verfügung“ inne und dieser „Anthropozentrismus“ sei bei aller Objektivität der Erkenntnis „unzweifelhaft und unüberschreitbar“, aber ein anderer als der der ethischen und politischen Praxis. Das letzte ist ohne Zweifel richtig, das investierte instrumentalistische Verständnis der Wissenschaft ist aber nicht alternativlos und vermutlich nicht einmal zutreffend. Eine Unterscheidung zwischen ‚Natur an sich‘ und ‚Natur für uns‘ (darauf seien die Wissenschaften beschränkt) ist ‚across the board‘ nicht haltbar, weil es eine Stellungnahme im Realismusproblem bezüglich der Wissenschaften einschließt, die auf Missverständnissen beruht – das kann hier nicht richtig gestellt werden. Muss es aber auch nicht, weil Furth die Wissenschaften für seine weiteren Darlegungen gar nicht spezifisch beansprucht. Er hätte sehr wohl die Möglichkeit, die Wissenschaften dahin gestellt sein zu lassen, weil nicht alles, was rational sein soll, wissenschaftlich sein muss und, was er weiter darlegt, ist allenfalls rational. Diese Position ist ihm aber nicht zugänglich, weil er den Szientismus des Marxismus als ‚wissenschaftliche Theorie‘ auch mitmachen möchte. Er bräuchte es nicht, wenn er einen affirmativen Begriff vom Philosophieren hätte, aber davor steht der Ausgangspunkt bei Mangel.

III.

Das Zentrum des Buches liegt im III. Kapitel mit dem Titel ‚Romantik der Entfremdung‘. Furth führt das Thema so ein:

„In der Hegelschen Fortschrittsgeschichte der Enttäuschung wirkt ein Wiederholungszwang, der fatal für die Enttäuschungsreflexion ist, weil er sie nicht in die freie Ruhe erkannter Notwendigkeit kommen lässt. Eine Vorstellung davon kann man sich bilden, wenn man das Antriebsschema des Entfremdungsgedankens rekonstruiert und auf die Enttäuschungsgeschichte des Avantgardismus anwendet. ... leitmotivisch ist dabei die Erwartung, Antworten auf die Frage zu finden, wie das Verhältnis von Wunsch und Wunschbild, von unmittelbarer und symbolischer Befriedigung sein muss, damit die Scheinlösung Indifferenz und Transzendenzromantik vermeidbar werden und statt dessen Enttäuschungsfestigkeit entstehen kann.“ (43)

Nach einer Einleitung enthält das Kapitel die Unterabschnitte ‚Das philosophische Modell‘, ‚Begriff der Entfremdung – Begriff der Arbeit‘, ‚Citoyenromantik – Aporie der bürgerlichen Politik‘, ‚Politischer Avantgardismus‘, ‚Ästhetischer Avantgardismus‘. Rekonstruiert werden in den Unterabschnitten fortlaufend einander folgende Stationen einer Bewusstseinsgeschichte als Geschichte von Enttäuschungen. Aber das Fazit wird im Prinzip schon in der Einleitung gezogen. Furth erinnert daran, dass Marx in seiner *Dissertation* zwei Wege der Entwicklung nach der ‚totalen‘ Philosophie Hegels ins Auge gefasst hat – den von ihm favorisierten der Verwirklichung der Philosophie durch Praxis, und den von ihm abgelehnten einer Reduzierung der (angeblichen) Ansprüche der Philosophie „durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen“. Und das Fazit lautet so:

„Diese ‚titanenartige‘ Ent-Täuschungspraxis zur Verwirklichung der wahren, aber noch unwirklichen Philosophie hatte 150 Jahre für sich. In dieser Zeit wurde sie vom Modell zu einem Gegenstand der Enttäuschungsreflexion, die allerdings durch die Praxis bis auf den Grund, die Philosophie, zu deren Ent-Täuschung die Praxis einmal gedacht war, hindurchgreifen muss. Nach zwei Maßlosigkeiten, Weltphilosophie und Weltrevolution, hat nun die andere, die von Marx damals ausgeschlagene Möglichkeit ihre Zeit: Praxis als Ermäßigung der Philosophie und nicht als ihre Verwirklichung.“ (46)

Diesem Fazit, auch wenn es in und aus anderen theoretischen Zusammenhängen anders formuliert werden könnte und müsste, ist m. E. einschränkungslos zuzustimmen. Allerdings müsste man der im Folgenden erzählten Geschichte nach dem vorangestellten Fazit keine Aufmerksamkeit mehr schenken, wenn nicht zwar die Philosophie im Verhältnis zur Praxis ‚ermäßigt‘ werden muss, aber an sich selber gänzlich unermäßigt weiterhin Ansprüche stellte (mögen sie auch verändert und darin auch wieder in anderem Sinn ‚ermäßigt‘ sein): Denn warum, wenn nicht aus dem Interesse an Einsicht und Verstehen, sollte man sich für Geschichte (von Argumentationen) interessieren?

Die Geschichte, die unter dem Titel ‚Das philosophische Modell‘ (sc. der Entfremdung) erzählt wird, schließt Vico, Rousseau, Fichte, Hegel, Marx, die Jungehegelianer und Adorno/Marcuse ein als „Stationen aus der Philosophiegeschichte, die wichtig für die Bildung und Umbildung des Entfremdungsbegriffs waren“. Ich muss gestehen, dass ich die Geschichte, wie erzählt, für weitgehend fiktiv halte. Zwei Beispiele: Rousseaus ‚alienation (totale)‘ meint den rechtlichen Begriff der ‚Entäußerung‘ als Verzicht auf ein Recht/Rechte. Die Interpretation, die Furth Rousseau angedeihen lässt, setzt die Missverständnisse, denen dieser als angeblicher ‚Theoretiker der Revolution‘ in der Geschichte politischen Denkens ausgesetzt gewesen ist, bloß fort. Rousseau war der Meinung, sittliche Vergesellschaftung sei unter modernen Bedingungen der Korruption der menschlichen Natur überhaupt nicht mehr möglich (schon gar nicht durch eine Revolution). Wenn er daher mit den Begriffen der modernen Rechtstheorie (und der Untertitel des *Contrat Social* ist ‚Principes du Droit politique‘), zentral dem des Vertrages, operieren wollte und die moderne Idee der Etablierbarkeit legitimer Vergesellschaftung unter allen Bedingungen aufnehmen wollte, um ein geistiges Gegenbild zur modernen Korruption zu entwerfen, dann brauchte er unter seiner kulturkritischen Prämisse ein Figur, die der modernen Rechtstheorie ganz fremd ist – den ‚Gesetzgeber‘. Ihm ist das Kapitel II, 7 des *Contrat Social* gewidmet und an diesem externen Demiurgen, den Rousseaus Republik braucht, scheitern alle modernen, ‚revolutionären‘ Lesarten (wenn man schon nicht seine zugänglichere These, Demokratie sei eher etwas für Götter, ernst nimmt – CS II, 4 –).⁸ Aber es geht in der von Furth erzählten Geschichte gar nicht um bestimmende Interpretation der behandelten Autoren, sondern um interessierte Diagnose der Entfremdungs idee, die so gefasst werden muss, dass es Elemente bei Marx gibt, die von ihr unberührt bleiben (Furth stellt nicht geradezu in Abrede, dass Marx auch Entfremdungstheoretiker war). Im Blick dieses Interesses ist der entscheidende Schurke in der Geschichte aus der neuzeitlichen Philosophie, die Furth erzählt, Fichte. Der habe sein ‚Setzen‘ als Produktionshandlung verstanden, es sei aber bestenfalls eine ‚Wertungshandlung‘ (was immer das ist – im Kontext wird angedeutet, sie bestehe in der Anwendung eines Maßstabs, aber heißt die in unserer Sprache nicht ‚messen‘ oder ‚bewerten‘?). Das Ausgeben des einen für das andere habe das Verständnis des wirklichen Produzierens mit identitätsphilosophischem Übergewicht belastet:

„...wenn eine Wertungshandlung wie eine Produktionshandlung angesehen wird, dann ist es nur noch eine Angelegenheit des Willens, alles Nicht-Ich in Übereinstimmung mit der Bewusstseinsidentität zu bringen. Natürlich liegt die Aufhebung der Differenz zwischen Maßstab und Gegenstand nicht in der Macht der Anwendung des Maßstabes, der Wertungshandlung, ebenso wenig wie es in ihrer Macht liegt, ihre Voraussetzung, nämlich die Produktion von Bewertetem, selber zu schaffen. Doch fixiert auf die das bürgerliche Bewusstsein prägende Wertungshandlung verkennt Fichte die Eigenständigkeit der Produktionshandlung und bekommt die Natur als unabhängig vom Menschen vorgegebene Produktionsbedingung nur uneigentlich in den Blick. Wertung als Produktion, das war das fatale Prinzip, das Fichte seinen Nachfolgern – im deutschen Idealismus und später – hinterließ.“ (50 f.)

⁸ Das hat Reinhard Brandt: *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart 1973, deutlich gemacht. Er scheint mir gegen die an Spaemann anschließende geschichtsphilosophisch harmonisierende Interpretation von Maximilian Forschner: *Rousseau*, Freiburg/München 1977, nach wie vor Recht zu haben.

Ich will hier nur Fragen stellen und fange von hinten an: Wann ist ‚später‘? Bei Marx? Warum wird das dann nicht gesagt? Wie ist zu sehen, dass Fichte, wenn er von ‚Setzen‘ redet, eigentlich von ‚Werten‘ redet, dies aber irrtümlich für ‚Produzieren‘ hält? Gibt es irgendeinen Satz, an dem auch nur Vermutungen dahingehend festgemacht werden können? Wo redet Fichte nicht von der ‚äußeren Natur‘, müsste es aber der Sache nach tun? Wäre es keiner Erwähnung wert, dass der Ausdruck ‚Setzen‘ auch bei Fichte aus dem Kontext der damaligen Logik stammt und in erkenntnistheoretischem Kontext als Oberbegriff für ‚äußeres‘ Behaupten und ‚inneres‘ (bloß denkendes) Annehmen fungiert. ‚Setzen‘ ist nämlich der deutsche Ausdruck für ‚(pro)ponieren‘, zu Zwecken der Argumentation unterstellen/annehmen. Sicher macht Fichte mehr daraus, aber damit fängt es an. Und was hat das mit ‚bürgerlichem Bewusstsein‘ zu tun? Sachlich ist richtig, aber ganz unabhängig von der erzählten Geschichte, dass das Entfremungskonzept, insbesondere beim jungen Marx, mit von Fichte herrührenden identitätsphilosophischen Obertönen klingt. Zu Marx heißt es in diesem Zusammenhang bei Furth, er habe sich auf derselben ‚kategoriellen‘ Ebene wie Hegel bewegt, insofern er sich nicht auf subjektive Teleologie beschränke und das Problem der Entfremdung auf einer Ebene ansiedele, „auf der das Wesen des Menschen subjektiv/objektiv als das ‚Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse‘ bestimmt ist. Hinsichtlich der Bedeutung der Arbeit für die Entfremdung und ihre Aufhebung heißt dies, dass diese Bedeutung sich nicht schon aus der subjektiven Teleologie der Arbeit, sondern erst aus der Spezifik der Produktionsverhältnisse erschließt.“ (53)

Lassen wir die ‚Vorgeschichte‘ und kommen zur ‚wirklichen Geschichte‘ bei Marx, bei der Furth die Entfremungskonzeption von dem Verständnis der Arbeit trennen möchte. Das deutet ja das letzte Zitat mit dem Rekurs auf ‚Produktionsverhältnisse‘ (als für Entfremdung und ihre Aufhebung entscheidend) schon an. Arbeit und ihr Verständnis verbinde sich mit dem überschießenden Entfremdungs-/Aufhebungskonzept nur, wenn sie „als ‚Telos-Realisation‘, als die Vergegenständlichung eines subjektiven Zweckes im Sinne der Herstellung der Identität zwischen gesetztem und realisiertem Zweck“ verstanden werde. Die wirkliche Arbeit sei dagegen immer durch eine Differenz zwischen beidem gekennzeichnet – aber um das zu belegen, wechselt Furth das Thema und handelt von Arbeit „als Prozess gesehen“, und zwar als wiederholtem und wohl auch kollektivem Prozess. Hier stelle ich keine Fragen, sondern zitiere und kommentiere – nicht den jungen Marx, sondern *Das Kapital* (Bd.1, MEW 23, 193; 195):

„Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut. Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn derselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war.“
„Im Arbeitsprozess bewirkt also die Tätigkeit des Menschen durch das Arbeitsmittel eine von vornherein bezweckte Veränderung des Arbeitsgegenstandes. Der Prozess erlischt im Produkt. Sein Produkt ist ein Gebrauchswert, ein durch Formveränderung menschlichen Bedürfnissen angeeigneter Naturstoff. Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet. Was auf seiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, auf seiten des Produkts. Er hat gesponnen, und das Produkt ist Gespinnst.“

Hier ist, anders als bei Fichtes ‚Setzen‘, wirklich von produzierendem Arbeiten die Rede (ich vernachlässige einmal, was ich in *Das Prinzip Arbeit* gezeigt habe, dass der so ausgelegte Begriff der Arbeit den Ausdruck der Sprache missbraucht, weil da ‚arbeiten‘ kein Handlungen abschließend klassifizierender Ausdruck ist und noch dazu eine ‚Tätigkeit‘ bezeichnet, keine ‚Handlung‘; der kategoriale Unterschied ist a. a. O. und im Zeit-Kapitel von *Das verstandene Leben* ausführlich erörtert). Und die ausgeführte Auffassung ist eine dialektisch identitätsphilosophische (denn die dialektische Identität soll ja den Unterschied in sich enthalten). Sie versteht Arbeit als ‚Telos-Realisation‘, nämlich Zweckverwirklichung, und begreift diese als ‚Vergegenständlichung‘, nämlich Übersetzung eines ‚Inneren‘ ins ‚Äußere‘,

eines Ideellen ins Reelle, der ‚Form der Unruhe‘ in die ‚Form des Seins‘ als ruhende Eigenschaft. Spinner-Spinnen-Gespinnst – dies sind die Stationen im Beispiel dieser Zweckverwirklichung. Wer das bestreiten wollte, sähe nicht, was er spräche. Die andere Möglichkeit ist: Es ist hier nicht nur Hegel eher Margel, sondern auch Marx eher Furx. Lassen wir die frühen Stationen der erzählten Geschichte also auf sich beruhen. Trotz der Wackeligkeit der dort gelegten Grundlagen sind nämlich die folgenden Stationen in den nächsten drei Unterabschnitten sehr aufschlussreich und an einigen Stellen brillant – so in den Überlegungen zum Zusammenhang von Religion, Politik und Ästhetik in der Ausgangssituation der durch die Citoyenromantik gekennzeichneten, die Alternativen von politischem und ästhetischem Avantgardismus stiftenden Massenereignisse schon der Großen Französischen Revolution. Brillant ist auch die Herleitung der Strukturen der Parteidiktatur aus den Prämissen des (marxistischen) politischen Avantgardismus und die Deutung des Ästhetizismus bei Nietzsche als Vorwegnahme des Ästhetizismus, zu dem heutiger Medienkonsum verführen kann. (Furth denkt, der Katastrophenbilder konsumierende TV-Zuschauer realisiere Nietzsches ‚Herrenrecht auf Grausamkeit‘). Da kann man von Furth viel lernen.

IV.

Meine Darstellung ist bisher sehr unvollständig und ich will auch nicht versuchen, sie weiter zu vervollständigen. Statt dessen will ich abschließend die Frage erörtern, wie es eigentlich zu verstehen ist, dass ein politischer Intellektueller gegen alle Evidenzen an einer Position ‚der wirklichen Arbeit‘ festhält derart, dass er nicht nur meint, überall müsse davon die Rede sein und dann findet, sie ist es nicht oder nur unzureichend, sondern dass er auch meint, damit einen Kern der ‚wissenschaftlichen Theorie‘ des Marxismus über seine politische Niederlage hinweg retten zu können. Dazu muss ich zweierlei tun: Erstens gerechterweise die Punkte der Kritik auch am Marxismus, die sich schon in dem Büchlein von 1991 finden⁹, versammeln und außerdem darstellen und diskutieren, wie sich Furth ‚die wirkliche Arbeit‘ genauer denkt. Marx wird von der junghegelianischen, subjektinflationären Entfremdungskritik als Hegelianer abgegrenzt, aber es wird auch bemerkt: „Der Unterschied zwischen den beiden Versionen der Entfremdungstheorie ist beträchtlich, aber er reicht wohl nicht so tief, wie man sich gewöhnt hat zu glauben.“ Insbesondere sei die ideologiekritische Konzeption von Politik als ‚Verhimmelung‘ (59) des Gemeinwesens wohl nicht nur Folge „der Negativität des Privateigentums, sondern auch der durch die Arbeitsteilung vermittelten Naturseite der Arbeit. Und von der Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln das Überflüssigwerden und Verschwinden der ‚ideellen Vergesellschaftung‘ zu erwarten, bedeutet eher eine Vertiefung der Mystifikation als ihre Klärung.“ (59) Das sind zwei Punkte, die den wissenschaftlichen Marxismus kritisch betreffen, der geschichtsphilosophische Wunschmarxismus mit seinem garantierten guten Ende ist sowieso verworfen. In diesen Kritikpunkten ist die ‚wirkliche Arbeit‘ schon indirekt anwesend – wirkliche Arbeit ist Aneignung der äußeren Natur für menschliche Bedürfnisse (daher hat sie eine ‚Naturseite‘). Im Kontext ihrer Schilderung wird die positionelle Abgrenzung zum Junghegelianismus (den Furth in der Kritischen Theorie fortgesetzt sieht) fortgeführt. Diesem ist „in letzter Instanz ... die Naturbedingung der wirklichen Arbeit, die von der Natur erzwungene Verdinglichung des Subjekts, die eigentliche aufzuhebende Negativität.“ (58) Für Marx war diese dagegen „nur ein Symptom, in dem Verdrängtes wiederkehrt: die Trennung des Menschen vom Gemeineigentum an der Natur als dem ‚unorganischen Leib seiner Subjektivität‘“ (59). Also doch: Aufhebung des Privateigentums als Schlüssel zur wirklichen

⁹ In *Troja hört nicht auf zu brennen* sind Aufsätze mit weitergehender Kritik enthalten, aber das im Text Erörterte bleibt nach meinem Verständnis in Geltung.

freien Gesellschaft, nur ohne die Illusion, damit würden auch Geld, Recht und Staat hinfällig (und die Hinfalligkeit des Rechts in der Marx'schen ‚Theorie‘ ist das eigentlich Skandalöse)? Ich will hier entschlossen meine Rolle als ‚bürgerlicher Intellektueller‘ einnehmen und also von der Eigentumsfrage nicht viel reden. Es scheint mir historisch bewiesen, dass Märkte auf der Basis von Privateigentum an Produktionsmitteln, wie unvollkommen sie auch sein mögen, die effizientesten Mittel der Allokation knapper Ressourcen sind (und das gilt ja schon, wenn man, unbefriedigend, auch nur das schwächste ökonomische Effizienzkriterium unterstellt, nämlich die Pareto-Optimalität) und dass jede Form von Sozialismus eine Verschwendung gesellschaftlichen Reichtums bedeutet. (Jeder Mobiltelefonbenutzer weiß die fallenden Preise aufgrund staatlich herbei geführter Konkurrenz auf dem Markt und Regulierung zu schätzen.) Ich kann mich darauf zurückziehen, weil ein weit vor der normativen Eigentumsfrage liegendes semantisches Argument gegen Furths ‚wirkliche Arbeit‘ schon durchschlägt. In unserer entwickelten Gesellschaft ist wirkliche Arbeit nicht nur Auseinandersetzung mit der Natur. Die makrosoziale Arbeitsteilung hat dazu geführt, dass ‚Arbeit‘ „Lebensunterhalt sichernde (und bei Vorliegen gesetzlicher Voraussetzungen: sozialversicherungspflichtige) Tätigkeit“ bedeutet – wo immer sie ausgeübt wird. Daneben ist ‚Arbeit‘ immer noch ‚Mühe, Anstrengung, Not‘. Ich bestehe sehr darauf, dass ich arbeite, wenn ich an meinem Stehpult stehe und den Reim, den ich mir auf Texte wie den von Furth mache, nicht zu Papier, sondern auf den Bildschirm bringe. Ich strengte mich an zu verstehen und es kommt mich manchmal sauer genug an. Nicht-Arbeit-Alternativen wären in meiner Situation einen Roman lesen, Klavier spielen, einen Film ansehen¹⁰. Ja, aber kann ich das nicht nur, weil ‚die wirkliche Arbeit‘ von anderen gemacht wird? Ja und Nein. Ja: andere schaffen lebensnotwendige und – erleichternde Gebrauchsgüter, die ich erwerbe, wenn ich das Geld dazu habe und sie brauche (wie viel weniger braucht man, als man braucht). Ich schaffe verstehende Einsicht und Ideen, andere ‚Arbeiter der Stirn‘ Unterhaltung, Spiel, Kunst, Wissenschaft. Ich kann nur (angenehm) leben, wenn die andern das Ihre tun; aber die andern leben auch in einer so immerhin freien und nicht langweiligen Gesellschaft, wie sie es tun, weil meinesgleichen und ich das Unsere tun. Und Nein: ich habe immer gearbeitet im sozial dominanten Sinn, wenn man mich gelassen hat (man hat mich nur überwiegend nicht gelassen – und stattdessen andere). Und ich habe trotzdem getan, was mich interessiert hat und dabei kontinuierlich ‚produziert‘. Die soziale Arbeitsteilung zwischen verschiedenen Sorten von Arbeit ist nicht nur eine Funktion ungerechter sozialer Machtverhältnisse, sondern auch (und in schlecht abtrennbarer Weise) der sehr unterschiedlichen Verteilung von Fähigkeiten und Interessen, insbesondere der Fähigkeiten zur Selbstbewertung und Selbstbeherrschung, die für die Qualifikation für ‚höhere‘ Tätigkeiten verlangt sind (meine Ehefrau kann als Hauptschullehrerin ein Lied davon singen, wie ungleich diese Fähigkeiten verteilt sind). Das ist die deskriptiv wahre Voraussetzung von Aristoteles' herrschaftlicher Argumentation, Sklaven seien Sklaven von – ihrer – Natur her, die sie daran hindere, gewisse Dinge zu

¹⁰ Den oft nur rhetorischen Charakter der Kulturkritik bei Furth kann deutlich machen, was er über Kino sagt: Er hält Filme für eine Form „der Ersetzung von Sinn durch Sinnlichkeit“: „Die deutlichste, aber auch (unwillentlich) ironischste Form ist der Kultus des Kinos. Hier wird offenbar die Präsenz eines Utopischen erfahren, das, was Kracauer einmal die ‚Utopie der Wahrnehmung‘, die von Handlung und Urteil entlastet, genannt hat. Was aber sagt diese Utopie, die endlich die Aufhebung von Entfremdung erlebbar machen soll? Am Ende des Weges, auf dem Erfahrungen auf den Begriff der Entfremdung zu bringen waren, steht die Rückkehr zu einem archaisch einfachen: die ‚sinnliche Gewissheit‘, die bei Hegel der Anfang der Entfremdung war.“ Erstens widerspricht sich Furth, wenn er erst von ‚Wahrnehmung‘ und dann von ‚sinnlicher Gewissheit‘ schreibt, denn Hegel, der den Bezugspunkt der Deutung abgibt, hat beide ja unterschieden. Zweitens wird das Kino als ‚sinnliche Gewissheit‘ vermittelnd unterbestimmt, weil das Betrachten eines Filmes nicht nur die Schaulust, sondern auch alle Verstehensfähigkeiten engagiert, insbesondere das Verständnis von ‚Geschichten‘, und dabei sehr wohl zu Urteil veranlassen als auch (sogar) Handlungen zur Folge haben kann. Man kann nach Kenia fahren wollen, weil man *Out of Africa* schön fand. In der Unterschlagung dessen durch Zitat eines nicht passenden Hegelschen Titels ist die Bewertung bloß rhetorisch (sagt nur etwas über den Bewerter – wie er es sieht; aber auch, dass er Hegel nicht gut genug versteht – nichts Treffendes über das Bewertete).

können oder zu lernen, insbesondere: sich selbst zu beherrschen. Heute ist sozial (durch Geldeinkommen) anerkannte Arbeit selbst ein knappes Gut: Diejenigen, die nicht ‚arbeiten‘, würden also die Konkurrenz darum verschärfen. Warum sollen sie das tun, wenn sie doch von sich aus etwas Besseres zu tun haben? Sie entlasten sogar den Arbeitsmarkt (die italienische Linksgruppierung *Lotta continua* hat Studium und intellektuelle Arbeit schon in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts so aufgefasst). Sie müssen daher kein schlechtes Gewissen haben.

Ich vermute nun, dass Furth denkt: Doch, das müssen sie; und dass er selbst als Intellektueller und Bildungsaufsteiger (hier schreibt tatsächlich kein ‚Mensch ohne Vergangenheit‘) ein solch schlechtes Gewissen hat. Er fühlt sich als Intellektueller offenbar als ‚Klassenverräter‘ und hält darum, nicht weil sie wahr ist, an der Position der ‚wirklichen Arbeit‘ wenigstens theoretisch und ‚ideologisch‘ fest. Denn wahr ist sie nicht. Ich verstehe Furths Festhalten an der Position ‚wirklicher Arbeit‘ also als eine methodisch gewendete, der Präsentation auf Philosophie-Kongressen kompatible Form von Proletkult.¹¹ Dass es sich so verhält, wird mir durch folgende Kautele, die der Erörterung des Politischen Avantgardismus vorangestellt ist, wahrscheinlich gemacht:

„Es muss allerdings klar sein, dass von einer solchen Rekonstruktion Sozialismus und Kommunismus nur partiell betroffen sind; Avantgardismus und Arbeiterbewegung sind nicht gleichzusetzen. Was hier als Schema des Avantgardismus vorgestellt wird, kann für Sozialismus und Kommunismus nur so weit gelten, als sie die ideologische Gestalt der Arbeiterbewegung waren und darin aufgingen, die Idealisierungen und theoretischen Projekte der Parteiintelligenz zu verkörpern.“

Soll man also schließen, dass es dem Sozialismus/Kommunismus ohne seine Intellektuellen besser ergangen wäre? Das haben jedenfalls, um auf zwei sehr unterschiedliche Phasen anzuspähen, Stalin¹² und Honecker auch gemeint.

V.

Nach (zweimaligem) Wiederlesen von Furths Buch ist die Irritation durch die erste Lektüre aufgelöst. Ich verstehe jetzt, wie es gemacht ist, und halte es größtenteils für falsch oder seine Deutungen für bestenfalls optional. Bedauere ich, dass ich diese Möglichkeit des Philosophierens hinter mir gelassen habe? Nein. Denn in der Philosophiekonzeption, zu der

¹¹ Dass dies keine Karikatur ist, macht ein Aufsatz in *Troja...* deutlich, den Furth auf einem Kongress der *Hegel-Vereinigung* als Vortrag gehalten hat und in dem auch im Druck ein in mündlicher Form vielleicht angemessener, aber im Druck subaltern wirkender Dank an die Kongressveranstalter, insbesondere an ‚Herrn Henrich‘, erhalten geblieben ist. (Henrich war Vorsitzender der *Hegel-Vereinigung*, Furth war in der Konkurrenz *Hegel-Gesellschaft*, die DDR-dominiert war, aktiv.)

¹² Richtig bedenklich finde ich, was Furth über Stalin, den vor Hitler größten Massenmörder der Geschichte, äußert: „Was ... widerstand oder bloß im Wege war, wurde von einem inneren Widersacher in einen äußeren Feind umgeformt, der als Feind des Sozialismus Feind der Menschlichkeit, absoluter Feind war und gegen den alle Mittel legitim waren. Dafür stehen die Namen Stalin und Bucharin, wobei nicht Stalin, sondern Bucharin der eigentliche Schreckensname ist; von ihm geht die Enttäuschung aus, von Stalins Name die Furcht. Stalin kann auch als ein gewöhnlicher Tyrann verstanden werden, Bucharin jedoch war als Nachfahre des Hölderlinschen Empedokles der avantgardistische Märtyrer, der als tragischer Held sich selbst zum Opfer brachte und damit den Terror legitimierte. In Bucharins Namen gipfelt die Enttäuschung der Avantgarde, weil mit ihm der Stalinismus noch nachträglich zu verklären war als ein tragischer, weil unauflöslicher Zusammenhang von Humanismus und Terror. Es mag dies in der Tat ein unauflöslicher Zusammenhang sein; doch bestünde gerade darin ein Grund zur Umkehr der Avantgarde, wenn sie noch zu enttäuschen wäre.“ Man muss sich klar machen, dass die angestellte komparative Bewertung der beiden Protagonisten voraussetzt, dass die eigene (oder bei andern bewirkte) Enttäuschung wichtiger genommen wird als Abermillionen, die das Leben gelassen haben (auch wenn das der Avantgarde als Grund zur Umkehr empfohlen wird). Wenn man Stalin als gewöhnlichem Tyrannen seine ideologischen Rechtfertigungen (Sozialismus in einem Land; Großer Vaterländischer Krieg) nimmt, sind seine Taten nur noch monströs – und deshalb ist eine das implizierende Bewertung eine ebenfalls monströse Verschiebung von Maßstäben.

ich gekommen bin, kann man sagen, dass man einen Fehler gemacht, sich geirrt hat (ich zum Beispiel habe den Fehler gemacht, Wissenssoziologie und Ideologiekritik à la Furth überhaupt für eine Form des Philosophierens gehalten zu haben und habe nur partiell die Entschuldigung des Nichtwissens). Man kann sagen, früher habe ich aus den und den Gründen *das* für richtig gehalten, es hat sich mir als nicht haltbar erwiesen. Dafür mag es Ursachen gegeben haben, die mir gar nicht vollständig bekannt sind, aber auch die und die Gründe. Zu solchen Selbstkorrekturen bedarf die Philosophie-Konzeption der reflexiven begrifflichen Klärung, keiner objektivistischen Legitimationstheorien, wie Furth sie für seine Überzeugungen mit seiner Enttäuschungstheorie/-reflexion gegeben hat. Vor allem empfiehlt sich mir die von mir befolgte Philosophie-Konzeption durch die Möglichkeit größerer Wahrhaftigkeit. Wer, wenn nicht Intellektuelle, die die Klärung ihres Verständnisses und ihrer Überzeugungen zur ihrem Lebensprojekt gemacht haben, sollte denn in ‚theoretischen‘ Angelegenheiten wahrhaftig sein? Wenn sie es nicht unzweideutig sind (oder gar unzweideutig nicht sind, wie Heidegger z.B.), dann erfüllen sie ihre Funktion in der sozialen Arbeitsteilung nicht, sondern machen den Narren auf eigene Faust.

Der nachträglich bekräftigte Abschied von der anderen Möglichkeit intellektuellen Selbstaudrucks bedeutet aber nicht, in Abrede zu stellen, dass seine Resultate interessant sein können, und schon gar nicht zu leugnen, dass sie einen selbst (mich) einmal ungemein fasziniert haben.