Buchbesprechungen = Comptes rendus

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **61 (2002)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Studia philosophica 61/2002

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Inhaltsverzeichnis

Helmut Holzhey / Georg Kohler (Hg.): In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte, Zürich (Pano Verlag) 2001 (A. U. Sommer). — Angelika Krebs: Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002 (Th. Schramme). — Jeanne Marie Gagnebin: Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin, Würzburg (Königshausen & Neumann) 2001 (V. Huszai). — Correspondance Frank Martin – Jean-Claude Piguet (1965-1974), publiée sous la direction de François Félix, Genève (Georg) 2001 (Y. Page). — Hans Saner: Nicht-optimale Strategien. Essays zur Politik, Basel (Lenos) 2002, (K. V. Taver).

Helmut Holzhey / Georg Kohler (Hg.) : **In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte,** Zürich (Pano Verlag) 2001 (THEOPHIL. Zürcher Beiträge zu Religion und Philosophie, Bd. 7), 177 Seiten.

Im Gefolge der Aufklärung fristeten apokalyptische Vorstellungen vom Ende der Geschichte lange ein religiöses Nischendasein. Die (vermeintliche) Machbarkeit der Geschichte schien ein ungeplantes und von menschlicher Intention unabhängiges Ende der Geschichte vollständig verzichtbar zu machen. Doch im 20. Jahrhundert verflüchtigten sich nach und nach geschichtsphilosophische Fortschrittsgewissheiten, und die (diesmal hausgemachte) Apokalypse wurde zur beängstigend realen Möglichkeit. So avancierte die Verhältnisbestimmung von Geschichte und Apokalyptik zu einem Thema, über das Theologen, Religionswissenschaftler und Philosophen seit Hans Urs von Balthasar und Jacob Taubes wieder vermehrt miteinander ins Gespräch zu kommen suchen. Solche Gespräche erprobten zwei Zürcher Tagungen 1997, deren Vorträge der vorliegende Sammelband dokumentiert. Tatsächlich werden hier manche philosophisch-theologischen Grenzgänge gewagt, die teilweise sehr ins Allgemeine gehen, während andere bescheiden monographisch bleiben. Einige Beiträge schließlich fügen sich nur schwer in den thematischen Rahmen – etwa eine Unterhaltung mit *Carl Friedrich von Weizäcker* buchstäblich über Gott und die Welt, oder eine scharfsinnige, mitunter sehr bissige Auseinandersetzung von *Anke Thyen* mit dem Pessimismus des späten Horkheimer, dem sie einen inkonsistenten Vernunftbegriff nachweist. Diesem Aufsatz würde an einem anderen Publikationsort wohl eher die ihm gebührende Aufmerksamkeit zuteil. Monographisch ausgerichtet sind auch die Untersuchungen von *Almut Sh. Bruckstein* zu Moses Maimonides' Kritik am Endzeitmythos und von *Reiner Wiehl* zu Franz Rosenzweigs «Stern der Erlösung». Während Wiehl die Dialektik von Furcht und Hoffnung an Rosenzweig exemplifiziert, will Bruckstein mit Maimonides' Hilfe eine scharfe Unterscheidung von «messianischem Denken» und «mythischem Verlangen nach Erlösung» etablieren. Die kritische Hermeneutik des Mai-

monides wende sich in radikaler Auslegung des Bilderverbots im Dekalog gegen einen verdinglichenden, theologischen Gottesbegriff, aus dem gemeinhin die Notwendigkeit des grauenhaften Weltendes und Gerichtstages abgeleitet werde. Demgegenüber sei die göttliche Gerechtigkeit bei Maimonides «kein Gegenstand theologischen Wissens, sondern ein Postulat menschlicher Handlung» (S. 78). Dies klingt schon sehr nach der philosophischen Entschärfung des offenbarungsreligiösen, apokalyptischen Diskurses, der *Helmut Holzhey* in seiner Studie zu Immanuel Kants kleiner Schrift über «Das Ende aller Dinge» nachspürt. So skeptisch Kant auch den literal verstandenen Lehren der jüdisch-christlichen Eschatologie gegenüberstehe, so sehr glaube er doch an deren moralphilosophische Transformierbarkeit. Auch das ewige Leben werde zu einer Art regulativer Idee, die indes nach wie vor die Unruhe wach halte, «ob denn die menschliche Gattung ihr Ziel je erreichen» (S. 31) werde. Wenn Holzhey gleich im Anschluss meint, gegen diese Unruhe sei «philosophisch kein Kraut» gewachsen, ist daran zu erinnern, dass es nach Kant gerade die Aufgabe einer (allerdings in hypothetische Klammern gesetzten) Geschichtsphilosophie sein soll, dem Menschen «eine tröstende Aussicht in die Zukunft» (Akad.-Ausg. 8, S. 30) zu eröffnen, da es «von der größten Wichtigkeit [sei]: *mit der Vorsehung zufrieden zu sein*» (Akad.-Ausg. 8, S. 121). Geschichtsphilosophie adoptiert und transformiert also durchaus auch bei Kant alte pastoraltheologische Aufgaben.

Enno Rudolphs Erörterungen über «politische Apokalyptik» und «apokalyptische Politik» bedienen sich abgesehen von Jacob Taubes' «Abendländischer Eschatologie» ebenfalls kantischer Konzepte. Das Gerichtsverfahren der Apokalyptik wird Rudolph zufolge in der Philosophie Kants ganz verinnerlicht: *«Die moralische Gesinnung repräsentiert ein Ende der Geschichte mitten im Verlauf der Geschichte.»* (S. 115) Die alten apokalyptischen Motive des Geschichtsdeterminismus, der inappellablen Gerichtsinstanz und der Entmachtung politischer Partikularmächte seien im aufklärerischen Geschichtsdenken sehr wohl präsent geblieben. Dies lasse sich auch im nachaufklärerischen Politikverständnis etwa bei Carl Schmitt nachweisen. Zur Bewältigung moderner, apokalyptisch argumentierender Totalitarismen rät Rudolph gleichfalls zum vorsichtigen «Anschluss an Kant» (S. 127), der sich in diesem Band allenthalben als ‹anschlussfähig› erweist. Obwohl sich *Georg Kohler* mit Francis Fukuyamas einst eifrig diskutiertem, mittlerweile aber fast schon wieder vergessenem Wälzer «The End of History» beschäftigt, schlägt er sich ebensowenig wie die anderen hier versammelten Autoren zur Riege der Endzeitprediger. Im Gegenteil unternimmt er eine kritische Revision der von Hegel und Kojève angeleiteten Thesen des amerikanischen Philosophen, in dessen Werk er freilich auch kantische Elemente ausmachen kann, denen er als den wahrhaft vernünftigen Geltung verschaffen will. Kohler selbst möchte den kantischen «Optimismus» in der Geschichtsphilosophie entschlacken und sieht gerade in modernen sozio-ökonomischen Entwicklungen wenig Anlass zu der enthusiastischen Erwartung, die Geschichte würde bald in demokratisch-liberalen Gesellschaften westlichen Musters zu ihrem Ende kommen. Auch hier wirkt der (diesmal antioptimistisch pointierte) Kantianismus also mäßigend und animiert zu Vorsicht im Hinblick auf die letzten und vorletzten Dinge.

Nach *Wilhelm Schmidt-Biggemanns* Explikationen zum Begriff des Erwartens sind die bisherigen Erwartungen der Menschen im Hinblick auf ihre «eigene Mitarbeit an der Zukunft» (S. 10) allesamt enttäuscht worden, so dass der Antinomismus der messianischen Erwartung, nämlich die völlige Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse, sich als Kontrastmodell zur Geschichtsphilosophie erneut empfehlen könnte. Freilich sei auch der Geschichtsphilosophie ein prophetisches Element eigen, woraufhin Schmidt-Biggemann – ohne ganz auf die Seite der Theologen hinüberzuwechseln – postulieren kann: «Die unerlöste Gegenwart verlangt nach der Prophetie, die ihr vom Kommenden redet.» (S. 18) Demgegenüber schreibt der Neutestamentler *Hans Weder* mit einer Auslegung von Lukas 17,20 f. gerade gegen die Verflüchtigung der Gegenwart zugunsten einer besseren, überirdischen Zukunft an. Das Logion wolle sagen, das Reich Gottes liege in unserem Erfahrungsbereich, ohne in ihm völlig verwirklicht zu sein (vgl. S. 59); es sei vieldeutiges Zeichen möglicher Zukunft. Jesus habe nicht auf die Erwartungsvertagung in künftige oder jenseitige Hinterwelten gesonnen. Religionswissenschaftlich kontextualisiert *Fritz Stolz* die Mythen von der Endzeit, die er auf die Weltentstehungs- und Sintflutmythen hin abblendet und fragt, welche religiös-lebensweltliche Funktion diese Mythen jeweils hätten. Normalerweise gehörten «alle diese Typen der Transformation, egal, ob sie am Anfang der Zeit, in einer sehr fernen Vergangenheit, oder am Ende der Zeit angesiedelt sind, in den Hintergrund des religiösen Symbolsystems» (S. 42). Gerade in Momenten der Krise, der moralischen und sozialen Desintegration träten diese Mythen jedoch in den Vordergrund des religiösen Symbolsystems – ein Phänomen, das sich bei melanesischen Cargo-Kulten ebenso beobachten lasse wie in den protestantischen Erweckungsbewegungen oder bei Deuterojesaja. Dieses religionsphänomenologische Modell, das auf die lebenspraktische Unumgänglichkeit der «Unterscheidung unterschiedlicher Qualitäten von Zeit» (S. 51) abhebt, ließe sich auch in der philosophischen Deutung nicht nur apokalyptischer Diskurse verwerten.

Das Gesamtbild des Buches, dem ein Register übrigens gut getan hätte, wird etwas beeinträchtigt durch Nachlässigkeiten in seiner formalen Endgestaltung. Dass im Beitrag des Neutestamentlers offenbar griechisch intendierte Sequenzen völlig verballhornt erscheinen (S. 61), ist zumindest bedauerlich. Wenn die Beiträge von Holzhey, Stolz, Weder und Bruckstein nach Ausweis der jeweils ersten Fußnote mit einem Hinweis auf just dieselbe Seite in Heideggers *Sein und Zeit* beginnen, mag sich der Leser zunächst über die interdisziplinäre Applikabilität und den offenbar unerschöpflichen Inhaltsreichtum einer einzigen Heidegger-Seite wundern, bis man feststellt, dass der Hinweis wohl nur bei Holzhey zurecht steht, während er die ersten Fußnoten der folgenden Aufsätze offenbar spurlos verdrängt hat (Ähnliches gilt beispielsweise für die Fußnote 2 bei Weder und Bruckstein). Aber vielleicht sollte derlei auch die Umsetzung apokalyptischer Weisheit in lektorale Praxis veranschaulichen, dass es nämlich mit dieser Geschichte möglichst bald ein Ende haben müsse... Dass sie es nicht haben wird, und dass das philosophisch-theologische Gespräch über das Thema «Geschichte und Apokalypse» auf hohem Niveau weitergeführt werden kann, ist sicher nicht zuletzt das Verdienst der vielen in diesem Buch zusammengetragenen Denkanstöße.

Andreas Urs Sommer (Greifswald)

Angelika Krebs : **Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit,** Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 2002 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft), 324 Seiten.

Bei *Arbeit und Liebe* handelt es sich um die Frankfurter Habilitationsschrift der unlängst in Basel zur Ordinaria berufenen Angelika Krebs. In diesem Werk gelingt es ihr, gleich mehrere Grundprobleme der politischen Philosophie und Ökonomie anregend und innovativ zu diskutieren. Sie traut sich dabei auch unpopuläre Meinungen zu vertreten. Zwar bleiben einige Punkte inhaltlich wenig überzeugend und so mancher Teil erratisch. Doch insgesamt ist es eine gewichtige Arbeit, die sicherlich ihren Rang demonstrieren wird.

Eines von Krebs' Hauptanliegen ist es, philosophische Argumente für eine Entlohnung der Familienarbeit vorzubringen. Dazu muss sie zunächst nachweisen, dass Familienarbeit genuine *Arbeit* darstellt. Im ersten Teil analysiert sie daher den Begriff der Arbeit und weist auf, dass die Familienarbeit darunter fällt. Im vierten und letzten Teil weist sie den wichtigsten Vorwurf gegen deren ökonomische Aufwertung zurück. Ihm zufolge würden vermeintliche Liebesdienste durch einen materiellen Ausgleich pervertiert. Dazwischen steht eine kritische Auseinandersetzung mit egalitaristischen Theorien sozialer Gerechtigkeit, die dazu dient, die im dritten Teil erfolgende Argumentation für ein moralisches Recht auf Arbeit vorzubereiten.

Krebs beginnt ihre Studie mit einem programmatischen Zitat: «Wer Schweine erzieht, ist ein produktives, wer Kinder erzieht, ein unproduktives Mitglied der Gesellschaft.» Mit diesen Worten des Ökonomen Friedrich List ist nicht nur ein inhaltliches Signal gesetzt, sondern ebenso ein stilistisches. Krebs zeigt nämlich bisweilen eine gewisse Neigung zur Polemik. Diese kann durchaus erfrischend sein, bisweilen wirkt sie allerdings kontraproduktiv. Gerade die gegenüber rivalisierenden Theorien scharfsinnig vorgetragene Kritik leidet bisweilen darunter. Ihre Argumente wirken aufgrund der Darstellung manchmal weniger überzeugend als sie es eigentlich verdient hätten.

Krebs' Untersuchung des ökonomischen Arbeitsbegriffs – in dem sie auf Arbeiten ihres Lehrers Friedrich Kambartel zurückgreift – mündet in der These, dass Arbeit zu verstehen ist als in den gesellschaftlichen Leistungsaustausch eingelassene Tätigkeit für andere. Arbeit ist also unter anderem durch ihre gesellschaftliche Notwendigkeit konstituiert. Mit dieser Sichtweise wendet sie sich etwa gegen gängige Bestimmungen von Arbeit als Güterproduktion oder das rein deskriptive und damit ohne kritisches Potenzial ausgestattete Verständnis von Arbeit als entlohnter Tätigkeit.

Der nächste Schritt besteht im Nachweis des Arbeitscharakters von Familienarbeit. Diese grenzt Krebs nachdrücklich gegen die so genannte Partnerarbeit ab. Familienarbeit besteht in der Aufzucht von Kindern und der Pflege von Kranken und Alten, also der Tätigkeit zu Gunsten abhängiger Menschen. Nicht die gesamte Hausarbeit soll demnach dauerhaft ökonomisch anerkannt werden, wie manch andere Feministinnen fordern. Zwar gilt es, die einseitige gesellschaftliche Zuweisung häuslicher Tätigkeiten an Frauen zu überwinden. Wäre aber Partnerarbeit wirklich partnerschaftlich verteilt, würde sie zur Privatangelegenheit, d.h. verließe den Bereich des gesellschaftlichen Leistungsaustausches.

Im Teil zur sozialen Gerechtigkeit wendet sich Krebs gegen den Egalitarismus, der es als zentrales Ziel der Gerechtigkeit begreift, die Lebensaussichten der Gesellschaftsmitglieder anzugleichen. Nicht die Ungleichheit zwischen Personen sei aber das eigentlich Skandalöse, so Krebs, sondern die menschenunwürdigen Verhältnisse, unter denen viele Menschen zu leiden hätten. Nicht der Vergleich zwischen Personen, sondern deren absolute – von anderen unabhängig zu bewertende – Situation bilde die Basis von Gerechtigkeitsforderungen. Ihre als Humanismus titulierte Alternative, die der Sphärentheorie der Gerechtigkeit von Michael Walzer nahe steht, dient Krebs in der Folge zum Nachweis eines Rechts auf Arbeit und dem damit einhergehenden Recht auf Anerkennung von geleisteter Arbeit.

Schließlich wird der eingangs erwähnte Pervertierungseinwand von Krebs zurückgewiesen, indem sie auf eine wichtige Unterscheidung hinweist, nämlich die zwischen Fürsorge und Liebe. Die gesellschaftliche Bereitstellung von Fürsorge – wie im Falle familiärer Pflegetätigkeiten – ist ihr zufolge im Gegensatz zu Liebesdiensten eine Forderung der Gerechtigkeit.

Das von Krebs ins Spiel gebrachte Recht auf Arbeit steht und fällt mit ihrer empirischen Prämisse, wir lebten in einer Arbeitsgesellschaft. Sie behauptet, die gesellschaftliche Integration, auf die jeder einen grundlegenden Anspruch habe, verlaufe in den westlichen Industrienationen über die Arbeit, und daher nehme «das Menschenrecht auf soziale Zugehörigkeit in Arbeitsgesellschaften wesentlich die Form eines Rechtes auf Arbeit an».

Hier scheint die Wirklichkeit längst andere Befunde nahe zu legen, zumindest erscheint ihre Auffassung angesichts der aktuellen Arbeitsmarktsituation fraglich. Selbst eine tatsächliche Aufwertung der Familienarbeit könnte daran kaum etwas ändern. Krebs diskutiert in diesem Zusammenhang den Alternativvorschlag eines garantierten Grundeinkommens und weist ihn zurück. Dennoch sollten wohl andere Formen der Anerkennung und der sozialen Zugehörigkeit angestrebt werden als ausgerechnet Arbeit.

Thomas Schramme (Mannheim)

Jeanne Marie Gagnebin : **Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin,** Würzburg (Königshausen & Neumann) 2001, 116 Seiten.

In ihrer in Heidelberg 1977 angenommenen Dissertation «Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins» hatte Jeanne Marie Gagnebin, heute Professorin für Literaturtheorie im brasilianischen Sao Paulo, die Wette lanciert, dass Walter Benjamins Texte eine «bestimmte Kohärenz aufwiesen, die seine Interpreten explizieren» könnten, statt seine Schriften «als eine dunkle Schatzkammer von schönen Zitaten für tiefsinnige Abhandlungen zu benützen». 1994, 17 Jahre später, ist Gagnebins nicht weniger streitbare zweite Studie zu Benjamins Geschichtsphilosophie, «Histoire et Narration chez Walter Benjamin», bei L'Harmattan erschienen und liegt seit 2001 dank der Übersetzung von Judith Klein nun unter dem Titel «Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin» in deutscher Sprache vor. Jetzt erst zeigt sich vollumfänglich der denkerische und interpretatorische Einsatz, den Gagnebin für ihre Wette zu bieten hat.

Benjamins sprachtheoretisch fundierte Geschichtsphilosophie, deren Schlüsselkategorie des «Ursprungs» durch ihre Wandlung von der abgelehnten Habilitationsschrift «Ursprung des deutschen Trauerspiels» bis zur posthum erschienenen Schrift «Über den Begriff der Geschichte» Walter Benjamins Texte wie eine monumentale Klammer formiert, hatte Gagnebin schon in der Dissertation untersucht und überzeugend für die Kohärenz zwischen dem angeblich fremdbestimmten «materialistisch» orientierten Spätwerk und der Habilitationsschrift und den frühen sprachtheoretisch-theologischen Schriften argumentieren können. Die ersten zwei Kapitel von Gagnebins neuer Studie vertiefen diese Argumentation und bereiten Gagnebins gedankliche Weiterentwicklung ihrer Auseinandersetzung mit Benjamins Werk in den folgenden zwei Kapiteln vor; eine Weiterentwicklung, in der nun die Verbindung zwischen Benjamins den Historismus verwerfender Geschichtsphilosophie und seiner Theorie und Praxis des Erzählens im Zentrum steht. (In der in den 70er Jahren geschriebenen Dissertation hatte noch die unter anderen in Beschäftigung mit Derrida gewonne Kategorie des «Textes» den Gegenpart zur Kategorie der «Geschichte» gebildet.) Gagnebins Wette um die Kohärenz von Benjamins Texten lautet nun, dass das literarische Erzählen, wie es Benjamin untersucht und selber praktiziert, in engster Verbindung stehe mit den politischen Zielsetzungen der geschichtsphilosophischen Thesen des Essays «Über den Begriff der Geschichte». Der neuralgische Punkt für die Frage, ob ihr die Kohärenzstiftung zwischen Geschichtsphilosophie und Erzähltheorie gelinge, bildet Gagnebins Konfrontation zwischen Benjamins Erzählen in «Berliner Kindheit» und dem Erzählen Marcel Prousts. Die Differenz zwischen dem benjaminschen und dem proustschen Erzählen beinhaltet gerade Benjamins Versuch, das literarische Erzählen in der Tradition des Bürgertums, dem Proust wie der Autor der «Berliner Kindheit» selbst entstammt, in ein Erzählen zu transzendieren, das mehr ist als die partikulare Erinnerung eines Privatiers; ein Erzählen, das individuell gemachte Erinnerungen für die geschichtsphilosophisch relevante Sache des Kollektivs, des Gesellschaftlichen, öffnen und fruchtbar machen kann.

Die Studie bietet einerseits eine Darstellung zentraler benjaminscher Positionen, die aufgrund von Gagnebins konzentrierter Argumentation trotz vielfältiger Querverweise von Herodot bis Freud nie ausufert und sie zu einer anspruchsvollen Einführung in benjaminsche Positionen und zu einem Leitfaden durch wichtige benjaminsche Texte macht; andererseits hat Gagnebin eine Streitschrift geschrieben, in der sie entschieden Position bezieht gegen jegliche Spielart dessen, was sie «erbauliche Lektüren» nennt. Sie präsentiert eine Interpretation, die die «oft vernichtende Radikalität» des benjaminschen Denkens offen legt; Benjamin widerstehe «der so verführerischen Versuchung» einer positiven Botschaft und entwickle «ein neues Verhältnis zum Tod, also zur Negativität und zur Endlichkeit». Gagnebin zeigt unter anderem an der brodschen Kafka-Lektüre, welche Benjamin-Lektüre sie verhindern will: «Nicht die Überwindung des Nichts durch irgendeinen positiven ‹Inhalt›, sondern gerade das dauernde Verweilen auf der ‹Kehrseite des Nichts› ist es, was Kafkas Werk befolgt und auch von seinen Lesern fordert.» Auch Proust gerät durch die Unabschließbarkeit seines Erinnerns in ein «Nichts», das er aber durch das Kunstwerk der «Recherche» zu bannen hofft: Die Kunst soll Proust vor jener Dynamik zwischen seiner Gegenwart der Erinnerung und der durch die Erin-

nerung konstruierten Vergangenheit bewahren, die Benjamin um jeden Preis offen halten will. Prousts Versuch einer Ruhigstellung ist der archimedische Punkt, den restaurative Lektüren des Trauerspielbuchs in der historisch-chronologischen Deutung der Kategorie des «Ursprungs» oder den erbauliche Lektüren von «Der Erzähler» in der thematisierten vorindustriellen Zeit zu finden hoffen. Immer geht es bei diesen Lektüren darum, die Auseinandersetzung mit der Vergangenheit in eine stabile Totalität zu überführen, sei es die des erzählerischen «Ammenmärchens», um einen musilschen Begriff zu verwenden, sei es die privatistische Erlösung durch Kunst im Sinne Prousts. «Berliner Kindheit» hingegen liest Gagnebin als einen Versuch, die Verbindung zwischen der Gegenwart und der Vergangenheit in jener Offenheit zu halten, die allenfalls die Veränderung der Tradition (der Herrschenden) ermöglichen könnte.

Durch ihre Ergebnisse,die die Herausforderung der Negativität annehmen, steht Gagnebins Studie der Dekonstruktion nahe; durch die praktizierte Kohärenzbildung jedoch wagt sie die Konfrontation mit der Askese, die sich viele Interpretinnen und Interpreten aus verschiedenen Gründen, editionsphilologischen bis rezeptionstheoretischen, auferlegen. Die Wette gilt.

Villö Huszai (Basel)

Correspondance Frank Martin – Jean-Claude Piguet (1965-1974), publiée sous la direction de François Félix, Genève (Georg) 2001.

La publication récente de la correspondance entretenue par Frank Martin et Jean-Claude Piguet durant les dix dernières années de la vie du compositeur comble une lacune. Elle devrait sans doute réjouir bien des mélomanes issus de divers horizons, compte tenu du rayonnement international qu'ont connu ces deux grandes figures du monde culturel romand. Elle sera précieuse aussi pour tous ceux qui les auront fréquentées en quelque manière et qui éprouveront le désir d'entrer en plus grande intimité avec leur pensée, leurs créations, leur conception du sens que revêt l'activité artistique pour la communauté humaine. Elle clôt pour ainsi dire une série, puisqu'aussi bien paraissait en 1976 la correspondance entre Frank Martin et Ernest Ansermet, suivie en 1998 de celle entre Ernest Ansermet et Jean-Claude Piguet.

De nombreux échanges sont bien sûr consacrés au travail de Frank Martin. Echanges féconds, si l'on songe que c'est Jean-Claude Piguet lui-même qui est à l'origine de la création de l'une des œuvres majeures du musicien genevois, à savoir son *Requiem*. En effet, c'est lui qui lui en a suggéré la composition et qui, par ses encouragements et ses pressions amicales, a contribué pour beaucoup à sa genèse. À ce propos, les confidences de Frank Martin se font de plus en plus généreuses au fur et à mesure que les liens d'amitié entre les deux hommes se resserrent; au terme, le pressentiment d'une mort proche les rend émouvantes.

Le *Vin Herbé*, pour ne citer que cet autre exemple, est lui aussi souvent évoqué. L'éclairage qu'en propose le philosophe de la musique souligne la puissance archétypale du mythe de Tristan et Iseult et sa vertu enivrante, révélées toutes deux par une musique qui transcende aussi bien le texte que la facticité de l'événement, pour en épouser la signification humaine universelle. Relevons du reste en passant

que les représentations jadis offertes au public du Grand Théâtre de Genève, dans des décors peints par Folon couleur mortelle passion, fleuraient bon le philtre...

Un autre centre d'intérêt de cette correspondance nous paraît résider dans l'épineuse question de ce que nos deux épistoliers appellent la « crise du langage musical » contemporain. On ne peut s'empêcher de sourire en apprenant que, de l'aveu même du compositeur, dans *le Mystère de la Nativité* le « style modal » évoque le Paradis, le « dodécaphonique tonal » – dont Frank Martin serait, selon le philosophe esthéticien, l'unique représentant – caractérise le monde humain alors que l'« atonalisme » est réservé à... l'Enfer ! On croit revivre ici une scène mémorable du *Doktor Faustus* de Thomas Mann : scène délirante, au cours de laquelle le diable en personne se dévoile au compositeur de l'*Apocalipsis cum figuris* sous les traits sulfureux du professeur Adorno, dialecticien redouté et ardent propagateur de la déferlante atonale. Par delà l'anecdote transparaît chez Frank Martin une préoccupation éthique dominante qui gouverne sa conception de la poétique musicale. N'affirme-t-il pas lui-même que « *la véritable recherche, pour un artiste, devrait être d'imaginer une esthétique qui corresponde le mieux à l'éthique qui l'habite, qui lui permette d'incarner dans une œuvre le choix de son âme* » ? Jean-Claude Piguet dénonce, quant à lui, l'esprit positiviste d'un dodécaphonisme qui ne donne rien d'autre à entendre que la série éclatée de notes dépourvues de toute épaisseur temporelle propre.

On l'aura deviné, l'ombre prophétique du maître Ernest Ansermet plane sur la controverse. Chacun se souvient à quel point l'auteur des *Fondements de la musique dans la conscience humaine* avait eu la dent dure à l'encontre du père fondateur de l'atonalisme. Et en dépit des quelques chefs-d'œuvre notoires que nous a livrés la trinité viennoise des Schœnberg, Berg, Webern, cette dernière n'aura hélas jamais pu trouver grâce auprès de l'intelligentsia romande de l'époque.

Yves Page (Genève)

Hans Saner : **Nicht-optimale Strategien. Essays zur Politik**, Basel (Lenos) 2002, 208 Seiten.

Hans Saner knüpft seine Visionen einer humanen Politik an die Spieltheorie an: Politik stellt tatsächlich ‹die Bretter, die die Welt bedeuten› dar; aber dieses Welttheater ist oft blutig, wie schon Hegel in seinem Blick auf die Geschichte erkannte, und es greift unmittelbar ein nicht nur in das Leben derer, die im Rampenlicht stehen, sondern in das Leben ganzer Völker und den Glücksanspruch der Vielen. In der Spieltheorie heißen «optimale Strategien» Verhaltenspläne, die mit Gewissheit zum erwünschten Erfolg führen. Unter den Brettspielen ist – im Gegensatz zum Schach – Dame ein Spiel, das sich mit optimalen Strategien spielen lässt. Bei nicht-optimalen Strategien hingegen ist der Erfolg ungewiss. Und mit nicht-optimalen Strategien operiert die Politik. Dies demonstriert Saner am Beispiel der «Kunst der diplomatischen Negoziation»: Ihr Spielfeld liegt zwischen dem, was die Parteien erreichen möchten, und dem, was nicht mehr negoziabel ist. Liegt der Idee der Negoziation Gewaltfreiheit zugrunde, so haben de facto Verhandlungen oft eine asymmetrische Struktur: so etwa bei Friedensverhandlungen nach eindeutigen Siegen

oder bei Wirtschaftsverhandlungen unter ungleichen Parteien. Nur äußerlich orientiert sich die diplomatische Negoziation seit Richelieu am Esprit Frankreichs als der Klarheit und der Sorgfalt der Begründung. Die unterschiedlichen Interessen der Verhandlungspartner fördern nicht descartessche Luzidität noch lässt kantsche Urteilskraft als eine Kunst des Erwägens sich durchsetzen, da die Negozianten abhängig sind, sei es von ihren Vorgesetzten, sei es vom Volk.

In den vorliegenden Essays stellt Saner die Frage, was erreicht wurde und was erreichbar war in den oft blutigen Spielen der Politik des künstlerisch und wissenschaftlich so bewundernswert erfolgreichen 20. Jahrhunderts und was wir auf Grund des Erbes möglicherweise erreichen müssen und können. Nichts erscheint uns mehr möglich ohne zwischenmenschliche Solidarität als Solidarität auch mit dem Fremden, mit Vergangenheit und Zukunft unserer Welt, mit der uns fremd gewordenen Natur. Solidarität ist das große Thema dieses zehn Essays zur Politik umfassenden Sammelbandes: Solidarität als traditionell innerhalb der Kleingruppe spielende Tugend ist heute unabdingbar geworden gegenüber fremden Kulturen und Menschen allgemein und vielleicht auch gegenüber der Natur; Solidarität setzt der Gewalt einen Damm, wie Gewalt gegen Mensch und Natur die Grenze zur Solidarität markiert. Davon, dass Solidarität sich von der Kleingruppe emanzipiere und – trotzdem real bleibend – global werde, hängt vielleicht unser Überleben, jedenfalls das menschenwürdige Leben Vieler ab.

Einen äußerlichen Anknüpfungspunkt zum Thema Solidarität stellt der Essay *«Zur Stiftung für Solidarität»* dar, dessen Ausgangspunkt der Vorschlag des Schweizer Bundespräsidenten Arnold Koller vom 5. März 1997 gewesen war, eine «Schweizerische Stiftung für Solidarität» einzurichten für Menschen und Populationen in schweren Notlagen. Die Schweiz sollte nicht mehr nur das Land sein, das, um eine fragwürdig gewordene Neutralität zu verteidigen, tausende von Juden an der Grenze zurückgewiesen hatte. Bedauerlich wahr ist der Hinweis, dass ohne Druck von außen die Schweiz nie bei sich hätte aufräumen müssen; denn für sie war ja 1945 keine Zäsur, bedingte somit nicht die Notwendigkeit eines Umdenkens. Schuld ist individuell. Aber die von den Nachgeborenen zu übernehmende Verantwortung ist kollektiv. Die Schuld der in der Schweiz Nachgeborenen besteht darin, dass sie von sich aus nie das Bedürfnis einer Entideologisierung der Landespolitik der Kriegszeit, auch der Flüchtlingspolitik verspürt haben. Saner wirft das metaphysische Schuldproblem der mangelnden Solidarität mit den Opfern auf, das möglicherweise der Preis dafür war, dass die Schweiz vom Krieg verschont blieb.

Aktuell im Blick auf die für unsere Zeit charakteristische Multikulturalität und Globalität ist Saners philosophischer Versuch über den «Begriff der sozialen Integration». Oft ist die Rede von Integration, wo wir Assimilation meinen; Assimilationsforderungen aber negieren meist dem Zuzüger das Menschenrecht auf eine eigene Kultur. Dem, was wir als Toleranz bezeichnen, liegt eine hohe Differenzempfindlichkeit zugrunde, die uns Menschen mit einem anderen Glauben, einer anderen Sprache oder Kleidung, mit einer Behinderung Behaftete ablehnen lässt. Saner entwirft das Modell einer kommunikativen und kooperativen Koexistenz, für welche die Anerkennung des Grundrechts auf eine eigene Kultur primär wäre. Saner erinnert daran, dass Toleranz als von oben nach unten verlaufend das Gegenteil von Anerkennung ist: Sie hat ihre Wurzeln im späten Absolutismus, wogegen Anerken-

nung, zuerst thematisiert von Fichte und Hegel, ein basales Menschenrecht ist; Toleranz nennt eine Konzession auf dem Fundament der Intoleranz. Anerkennung und Differenzverträglichkeit sind heute geforderte Grundhaltungen der Konvivialität. Niemand weiß, wie alle leben sollen, aber jeder weiß, dass er seine Lebenshaltung verantworten muss. Verantwortlich nur sich und Gott, solidarisch mit der Menschheit, handelte 1938 der zweiundzwanzigjährige, in der französischen Schweiz lebende Theologe Maurice Bavaud, dessen Attentat auf Hitler scheiterte und der 1941 in Plötzensee hingerichtet wurde. Bavaud hat als Einzeltäter über jede Grenze hinaus ein Zeichen des Widerstandes und der Solidarität gesetzt und zugleich ein seltenes Beispiel von Zivilcourage gegeben.

Saners im vorliegenden Band vereinigte Essays zwingen den Leser, eigene Positionen zu überdenken. Wir können nicht im voraus wissen, was für uns Solidarität bedeutet; wir haben keine historisch verbindlichen, normativen Begriffe, sondern nur in der situativen Anforderung konkreten Handelns kann sich zeigen, was universale Solidarität ist und was sie vermag. Wie die Konstruktion jeder zwischenmenschlichen Beziehung bedarf auch praktizierte universale Solidarität der Phantasie. Sie ist ein Versuch, das Transzendente im jeweils Anderen zu sehen und wo nötig in der hilfreichen Tat anzuerkennen.

Katja V. Taver (Basel)