

³ Zu diesen Bemerkungen bin ich durch die Diskussionen einer Arbeitsgruppe zu *Mind and World* inspiriert worden, die im Frühjahr 1995 in Pittsburgh gearbeitet hat. Die anderen Teilnehmer waren Alice Cary, Piergiorgio Donatelli, Lisa Van Alstyne und Edward Witherspoon. Obwohl sie die hier vorgelegte Kritik vielleicht nicht teilen würden, bin ich ihnen für die zahlreichen anregenden Gespräche sehr dankbar.

Vom Belauschen des Leibes

RICHARD SHUSTERMAN: VOR DER INTERPRETATION. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatismus. Passagen Verlag, Wien 1996, 146 S.

Der Schatten, den die *Dialektik der Aufklärung* und die *Ästhetische Theorie* Adornos auf die kunstphilosophischen Diskussionen werfen, ist hierzulande besonders lang: auch im Zeichen der Postmoderne ist jede Ästhetik, die zugleich eine Philosophie gelingenden Lebens sein möchte, *nach* Adorno gewiß eine Ästhetik nach *Adorno*.¹ Daran haben auch die Versuche der philosophischen Fundierung einer postmodernen Ästhetik, etwa im Anschluß an die Inkommensurabilitätstheorien von Jean-Francois Lyotard, Richard Rorty, oder aber die Postulierung einer eigenen Ästhetik des 'Cyberspace',² auch nicht die Versuche einer Ästhetisierung der Existenz im Anschluß an Friedrich Nietzsche und Michel Foucault³ wesentliches ändern können.

Diese Eigenheit der deutschen Diskussion ist um so verwunderlicher als Adornos Ästhetik mit Recht als eine „Gegenüberstellung der ästhetischen Tradition von Kant und Hegel und der Eigenheiten der Kunst der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts definiert“ und von daher als materialer „überholt“⁴ angesehen werden kann.⁵

Als der amerikanische Philosoph Richard Shusterman in seinem Buch *KUNST / LEBEN*,

*Die Ästhetik des Pragmatismus*⁶ kritisch vor allem gegen die Begründer der Frankfurter Schule Stellung bezog, konnte er sich des Beifalls der Adorno-Kritiker gewiß sein. Der nicht unerhebliche Erfolg dieses Buches, geschrieben mit der Frische des Nachwuchsphilosophen und mit der Verve des amerikanischen Pragmatismus, mag ihm und seinem Verlag in der Absicht bestärkt haben, die damals unübersetzt gebliebenen Teile dem deutschen Publikum zugänglich zu machen. Dies ist nunmehr in dem Buch *Vor der Interpretation. Sprache und Erfahrung in Hermeneutik, Dekonstruktion und Pragmatik* geschehen. Es wäre fair gewesen, wenn der Leser (und Käufer) darüber informiert würde, daß die ersten beiden von den insgesamt drei Kapiteln gleichsam aus dem Altbestand von *KUNST / LEBEN* stammen. Und auch das letzte Kapitel, das sich mit der von Shusterman favorisierten pragmatistischen Ästhetik John Deweys beschäftigt, kann nicht als im strengen Sinne originär bezeichnet werden, da es sich um eine weitere Reflexion jener Gedanken handelt, die der Leser bereits im 5. Kapitel „Postmoderne Ethik und Lebenskunst“ von *KUNST / LEBEN* angedeutet findet.

Doch auch wenn *Vor der Interpretation* in dieselbe Richtung zielt wie der Vorgängerband, so liegt der Akzent doch diesmal mehr auf der epistemologisch-methodologischen Seite der pragmatistischen Ästhetik.

Im ersten Kapitel widmet sich Shusterman zunächst der Diskussion des Verhältnisses von Teil und Ganzes, um den Begriff der organischen Einheit des Kunstwerks in einem pragmatischen Sinne zu verteidigen. Shusterman verteidigt die Position Deweys in zwei Richtungen. Zunächst wendet er sich der *Principia Ethica* George Moores zu. Moores ethische Common-sense-Überlegungen okultiert Shusterman nun der Ästhetik. Während Moore die Einheit des Organismus-Begriffs logisch aufweist und analytisch an der Differenz zwischen Ganzem und Teil festhalte, läßt er laut Shusterman „jegliches Gespür für den zeitlichen, vitalistischen, auf Entwicklung bezogenen Sinn von organischer Einheit [vermissen].

stik so wichtig, so verschieden Alternativen darstellen, erscheint durchaus plausibel. In der Tat sind nicht alle Verstehensprozesse „bewußt“. Auslegungen: beim Heidegger von *sein und Zeit* etwa, dessen existenzielle Hermeneutik Shusterman merkwürdigerweise überhaupt nicht in Betracht zieht, hätte er gute Argumente dafür gefunden. Doch ist hier Shustermans Hinweis auf den späten Wittgenstein ebenfalls ausreichend und genauso überzeugend. In *Über Gewißheit* hat Wittgenstein gezeigt, daß Interpretation und jeder Streit um angemessenes Verstehen bereits ein bestehendes Weltbild und dessen indubiale Grundlagen in praktischem Weltverhalten voraussetzen. Allerdings hätte Shusterman von Wittgenstein auch lernen können, daß die Verteidigung der Differenz zwischen Verstehen und Interpretation ebensowenig philosophisch sinnvoll gezeigt werden kann wie deren Ineinssetzung. Denn das, was unthematisch verstanden wird, entzieht sich entweder der Sagbarkeit und kann daher diskursiv nicht fruchtbar gemacht werden, oder aber es läßt sich in die Sprache integrieren und ist dann Gegenstand möglicher Interpretation. Mit anderen Worten: Das Verstehen der Sprache ist keine diskrete Qualität der Sprache, sondern es ist deren Vollzug selbst. Wir können eben nicht *sagen*, was es heißt, etwas Vor-, Nicht- oder Außersprachliches zu verstehen, ohne bereits die Sprache zu gebrauchen.

Doch warum wehrt sich Shusterman gegen diese Einsicht? – Der Grund liegt in seiner gedanklichen Nähe zu Deweys Metaphysik der Erfahrung als Grundlage der Selbststeigerung des Individuums. Shustermans Plädoyer für ein vor-sprachliches Verstehen richtet sich vor allem gegen den von Rorty vertretenen Interpretationsmus in der logischen Folge des *linguistic turn*. Die sprachphilosophische Restriktion des Verstehensbegriffs erscheint Shusterman als eine Verküppung oder *Poisonierung* der Verstehensbreite des Menschen, ganz im Sinne des Deweysehen Konzepts der Meliorisierung des Lebens. Shustermans Rückgriff auf Dewey ist an dieser Stelle allerdings nicht unproblematisch.

Dewey braucht die Metaphysik, um seine auf den Erfahrungsbegriff gegründete Erkenntnistheorie abzustützen, welche wiederum eine Begründung für das große ästhetisch-ethische Ziel einer „Verbesserung von Erfahrung“ liefern soll. Shusterman fühlt sich bei Deweys von „transzendentalen Begründungen getragene[r] fundamentalistische[r] Metaphysik der Präsenz“ (113) auch gar nicht recht wohl. Er sucht nach Mitleid und Wegen, einerseits an Deweys Meliorationsmodell festhalten zu können – schließlich ist es für ihn der Maßstab, an dem alternative Konzeptionen zu messen sind –, und zugleich möchte er (verständlicherweise) gern auf die Metaphysik und damit auf die „fundamentalistische Erkenntnistheorie“ Deweys verzichten.

Aber beides zugleich wird man schwerlich haben können. Schon Nietzsches Steigerungsmodell des Lebens thieb in Grunde, sollte es nicht metaphorisch entschärft gedacht werden, der Metaphysik des „Willens zur Macht“ verhaftet; der Dewey in vielen geistesverwandte Diltthey beudele seine testamentarisch zu begreifende Schrift *Der Aufbau der historischen Welt in den Geisteswissenschaften* mit dem Bekenntnis, vor einem unlösbaren Problem der Philosophie zu stehen. Shusterman nun glaubt der Skyla der Metaphysik und der Charypdis philosophischer Sprachlosigkeit entkommen zu können, indem er eine „Lohrede auf das Leibliche vor dem Hintergrund von Jahrhunderten voller Verunglimpfung ... durch die Philosophie“ (119) hält. Ihm schwelt eine *Ethik der Ästhetik* (und umgekehrt: eine *Ästhetik der Ethik*) vor, die das Individuum als Kunstwerk begreift, das sich in seinem hochcodierten Alltag ständig neu erschafft. Die von Dewey anvisierte „verbesserte Gewohnheit“ der Lebensführung, die laut Shusterman „zur Steigerung unseres bewußten Denkens“ (120) beitragen und einen „harmonischen Zusammenhang“ zwischen Geist und Körper herbeiführen (122) könne, soll sich durch das bewußte Lauschen auf die Regungen des Leibes, gleichsam ohne alle philosophische Anstrengung, von selbst einstellen. Gewiß klingt eine solche „Somatisthik“ (132),

also die Berufung sprachlicher Präzedenzfälle, für manche wird man auf die Ästhetik-Ethik verweisen. Kulturmengen unterworfen. Bereits Schüler Foucaults machthebende Auffassung des selbst die traditionell definiert den Kultursozialer Codierung und der sozial-kulturellen ist auch gegenwärtig.

prall der Körper heterogenen Kulturen und standteil einer Ästhetik als Kultur. Daher drängt man bliebe mit jenem individualistischen Modeller, das im Konzept der Selbsterschaffung Kunstwerks fort. Punkt kehrt Adorno KUNST LEBEN wegerlich in die gegen die Metaphysik. Ästhetik setzt die Ästhetik und gegen Schmerz über die Shusterman hingepost-avantgardistisch. har weiterbesch. der Ästhetik verfahren und Kulturkritik Shustermans Präzedenzfälle. Ästhetik wirkt in Doch es bleibt dabei eine Ästhetik. Sollte es Shusterman

„in der romantischen Ästhetik so wichtig und natürlich bei Dewey.“ (42) Gegen Derridas Morale schlägt sich Shusterman zunächst auf die Seite der „Dekonstruktion“. Dies mag erstaunen, denn der Begriff „organischen Einheit“ sieht dem Denker Strömung diametral entgegen. Vor das Konzept der *différance* als „Spurheit“ läßt die Selbstpräsenz einer organischen Einheit nicht zu. Ganz anders argumentieren. Aus der unerschließbaren Verweisungszusammenhänge wird bei differentialer Identität des Gegenstandes die Annahme einer Ganzheit vorzuziehen. Derrida wird unter Shustermans Hand geißelnd verblüffende Weise zum Heidegger. Der Vordenker der *différance* vertritt gegen eigener Absicht eine „organistische“ der Totalität. Ein solches Totalitätsverständnis für den Pragmatisten Shusterman haltbar wie die Destruktion der organischen durch Literaturtheoretiker wie De Man. Die Auflösung der Einheit des Werks bedeutet im Einzelfall nämlich die Bedeutungsmomente: im Inhalt sie die „Vorstellung von der organischen Totalität“ (58) und ist als „sich“ zurückzuweisen.

„in Kapitel versucht Shusterman, „Verständnis“ d. „Interpretieren“ voneinander abzuheben. Die Gleichsetzung von Verstehen und Interpretieren sieht er als das Markenzeichen der Hermeneutik, zu denen er – für den Autor – ebenfalls recht ungewohnt – neben auch Nietzsche (79) zählt (dies ist jedoch deshalb, weil Nietzsches Perspektive den ersten Blick eine gewisse Ähnlichkeit mit Gadamers Theorie der Vorurteilhaftigkeit, Perspektivengrubendheit allen Verdächtigst). Shustermans Argumentation ist die Gleichsetzung von Verstehen und Interpretation als Verstehensprozesse, zuweist in einem Verfahren, mithin somatischen Feld angeordnet während Interpretationen hingegen die Entscheidung für eine Verstehens-

möglichkeit unter verschiedenen Alternativen darstellen, erscheint durchaus plausibel. In der Tat sind nicht alle Verstehensprozesse „bewußte“ Auslegungen; beim Heidegger von *Sein und Zeit* etwa, dessen existenzielle Hermeneutik Shusterman merkwürdigerweise überhaupt nicht in Betracht zieht, hätte er gute Argumente dafür gefunden. Doch ist hier Shustermans Hinweis auf den späten Wittgenstein ebenfalls ausreichend und genauso überzeugend. In *Über Gewißheit* hat Wittgenstein gezeigt, daß Interpretation und jeder Streit um angemessenes Verstehen bereits ein bestehendes Weltbild und dessen inhaltliche Grundlagen in praktischem Weltverhalten voraussetzen. Allerdings hätte Shusterman von Wittgenstein auch lernen können, daß die Verteidigung der Differenz zwischen Verstehen und Interpretation ebensowenig philosophisch sinnvoll gezeigt werden kann wie deren Ineinssetzung. Denn das, was unthematisch verstanden wird, entzieht sich entweder der Sagarkeit und kann daher diskursiv nicht fruchtbar gemacht werden, oder aber es läßt sich in die Sprache integrieren und ist dann Gegenstand möglicher Interpretation. Mit anderen Worten: Das Verstehen der Sprache ist keine diskrete Qualität der Sprache, sondern es ist deren Vollzug selber. Wir können eben nicht sagen, was es heißt, etwas Vor-, Nicht- oder Außersprachliches zu verstehen, ohne bereits die Sprache zu gebrauchen.

„Doch warum wehrt sich Shusterman gegen diese Einsicht? – Der Grund liegt in seiner gedanklichen Nähe zu Deweys Metaphysik der Erfahrung als Grundlage der Selbststeigerung des Individuums. Shustermans Plädoyer für ein vor sprachliches Verstehen richtet sich vor allem gegen den von Rorty vertretenen Interpretationismus in der logischen Folge des *linguistic turn*. Die sprachphilosophische Restriktion des Verstehensbegriffs erscheint Shusterman als eine Verkürzung, *Verarmung* oder *Pejorierung* der Verstehensbreite des Menschen, ganz im Sinne des Deweyschen Konzepts der Meliorisierung des Lebens. Shustermans Rückgriff auf Dewey ist an dieser Stelle allerdings nicht unproblematisch.

tisch. Dewey braucht die Metaphysik, um seine auf den Erfahrungsbegriff gegründete Erkenntnistheorie abzustützen, welche wiederum eine Begründung für das große ästhetisch-ethische Ziel einer „Verbesserung von Erfahrung“ liefern soll. Shusterman fühlt sich bei Deweys von „transzendentalen Begründungen getragene“ (fundamentalistische) Metaphysik der Präsenz“ (113) auch gar nicht recht wohl. Er sucht nach Mitteln und Wegen, einerseits an Deweys Meliorationsmodell festhalten zu können – schließlich ist es für ihn der Maßstab, an dem alternative Konzeptionen zu messen sind –, und zugleich möchte er (verständlicherweise) gern auf die Metaphysik und damit auf die „fundamentalistische Erkenntnistheorie“ Deweys verzichten.

Aber beides zugleich wird man schwerlich haben können. Schon Nietzsches Steigerungsmodell des Lebens blieb im Grunde, sollte es nicht metaphysisch entschärft, gedacht werden, der Metaphysik des „Willens zur Macht“ verhaftet: der Dewey in vielem geistesverwandte Dilthey

bedeutete seine testamentarisch zu begründende Schrift *Der Aufbau der historischen Welt in den Geisteswissenschaften* mit dem Bekenntnis, vor einem unlöslichen Problem der Philosophie zu stehen. Shusterman nun glaubt der Skylla der Metaphysik und der Charibdis philosophischer Sprachlosigkeit entkommen zu können, indem er eine „Lobrede auf das Lebliche vor dem Hintergrund von Jahrhunderten voller Verunglimpfung ... durch die Philosophie“ (119) hält. Ihm schwelzt eine *Ethik der Ästhetik* (und umgekehrt: eine *Ästhetik der Ethik*) vor, die das Individuum als Kunstwerk begreift, das sich in seinem hochentwickelten Alltag ständig neu erschafft. Die von Dewey anvisierte „verbesserte Gewohnheit“ der Lebensführung, die laut Shusterman „zur Steigerung unseres bewußten Denkens“ (120) beitragen und einen „harmonischen Zusammenhang“ zwischen Geist und Körper herbeiführen (122) könne, soll sich durch das bewußte Lauschen auf die Regungen des Leibes, gleichsam ohne alle philosophische Anstrengung, von selbst einstellen. (Gewiß klingt eine solche „Somataästhetik“ (132),

also die Berufung auf die Instantialität „mehrsprachlicher Phänomene“ des Körpers, verlockend, für manche vielleicht sogar erlösend. Doch wird man auf diese Weise die Tatsache, daß die Ästhetik-Ethik des gelingenden Lebens gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Formungen unterworfen ist, nicht wegschieben können. Bereits Nietzsche – und erst recht sein Schüler Foucault – haben auf diese kollektive, machtbezogene und diskursiv hochkomplexe Aufzucht des Somasthetischen hingewiesen: selbst die traditionelle historische Anthropologie definiert den Körper als eine Einschreibefläche sozialer Codierungen. Die Präsenz der Macht und der sozial-kulturellen Codes im Korporalen ist auch gegenwärtig eklatant: Sie wirkt im Aufprall der Körper aufeinander auf den dicht und so heterogen bevölkerten Straßen unserer Migrationskulturen und unserer Metropolen, sie ist Bestandteil einer Ästhetik des Agons, als Kunst des Krieges, als Kultur des Konflikts.

Daher drängt sich der Verdacht auf, Shusterman bleibe mit seinem Rückgriff auf Dewey jenem individualistischen, im Grunde sehr bürokratischen Modell der Selbstkonstitution verhaftet, das im Konzept der *Ästhetik der Existenz* die Selbsterschaffung des einzelnen als eines Kunstwerks fortlauert. Spätestens an diesem Punkt kehrt Adorno, den Shusterman bereits in *KUNST LEBEN* hinter sich lassen wollte, unweigerlich in die Debatte zurück. Adorno hatte gegen die Meliorisierung des Lebens durch Ästhetik stets die Perilanz der Entfremdung gesetzt und gegen den bloßen Kunstgenuß den Schmerz über die Zerrissenheit des Lebens. Bei Shusterman hingegen drohen diese auch in der post-avantgardistischen Wirklichkeit unüberschaubar weiterbestehenden Konstitutionsmomente der Ästhetik verlorenzugehen. Adornos Kunst- und Kulturkritik lastet auf der Kunsttheorie. Shustermans Projekt einer pragmatischen Ästhetik wirkt in vielerlei Hinsicht betrieblend. Doch es bleibt dabei: Jede Ästhetik nach Adorno ist eine Ästhetik nach Adorno. Sollte es Shusterman in seiner weiteren Arbeit

gelingen, die von Adorno aufgelegte Theorie-
 hindernisse mit der optimistischen Erbschaft Deweys
 in nicht nur kritische, sondern produktive Ver-
 bindung zu bringen, wäre er auf dem Weg zu
 einer Theorie der postavantgardistischen Kultur
 ein gutes Stück weitergekommen. *Vor der Inter-
 pretation* läßt diese Möglichkeit offen, deutet
 aber noch nicht darauf, daß der Autor diesen Weg
 gehen wird.

Mathias Kroff, Potsdam

Anmerkungen

- 1 Vgl. Christoph Menke, Editorial zum Thema
 „Ästhetik nach Adorno“, in: *Ästhetik und
 Kommunikation* 21, H. 79 (1992), 12.
- 2 Florian Rötzer/Peter Weibel (Hg.), *Cyber-
 space: Zum medialen Gesamtkunstwerk*,
 München 1993.
- 3 Wilhelm Schmid, Auf der Suche nach einer
 neuen Lebenskunst. Die Begründung der
 Ethik bei Foucault, Frankfurt/M. 1991.
- 4 Mario Perrotta, Die Gesellschaft der Simula-
 kren, in: *Paragrana* 4 (1995), 227f.
- 5 So Norbert Bolz in einem Roundtable-Ge-
 spräch in: *Ästhetik und Kommunikation*,
 a. a. O., 18.
- 6 In der Übersetzung von Barbara Reiter, Frank-
 furt/M. 1994; engl. Original: *Pragmatist
 Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*,
 Blackwell Publishers, Cambridge/Mass. 1992.

Die Frage nach dem Selbst – vom Anderen her

PAUL RICŒUR: DAS SELBST ALS EIN
 ANDERER, Wilhelm Fink Verlag, München
 1996, 448 S.

„Identity is not what matters“ – diese lapidare
 Bemerkung Derek Parfitts ist auf einen emphati-
 schen Begriff des Selbst genützt, dessen Kurs
 tatsächlich ins Bodenlose zu fallen scheint.

Während (Charles) Taylor mit großem geschichtli-
 chem Aufwand noch „Quellen des Selbst“ aufzu-
 spüren versucht, haben sich andere offenbar
 längst von einem Identitätsvokabular verabschie-
 det, das sie offenbar für anachronistisch halten.
 Ist nicht die Zeit, in der man Begriffe wie Au-
 thentizität (oder *innervitaler fait*), Eigentlichkeit
 oder auch (Selbst-) Entfremdung, die auf ein
 wahres Selbst abzielten, ohne Anführungszei-
 chen gebrauchen konnte, ein für allemal vorbei?
 Längst ist eine Hermeneutik des Verdachts von
 einer Anti-Hermeneutik überholt worden, die
 in der Frage nach dem Selbst nur eine Art Schil-
 lern an der Oberfläche einer Exteriorität unbe-
 wußter Ordnungen erkennt, die den Menschen
 als arbeitendes und sprechendes Lebewesen kon-
 stituieren. Die Frage nach dem Selbst erklärt sich
 in dieser Sicht aus der Historizität eines Sprach-
 spiels, das überholt scheint. Aber wer dekretiert,
 daß es auf die Frage nach dem Selbst nicht länger
 ankommt? Wer befindet darüber, daß es in der
 Wer-Frage, die dieselbe Spannweite zu haben
 scheint wie die Suche nach dem Selbst, „im
 Grunde“ nur um Probleme der „Identitätsprä-
 sentation“ oder um soziale Reidentifizierbarkeit
 etwa geht, die man auch durch Ausweise oder
 durch Nachweise einer biologischen Identität
 garantieren könnte?

Ricœur's Buch *Das Selbst als ein Anderer* will
 das Bewußtsein dafür schärfen, worum es in der
 Wer-Frage eigentlich geht. Im besten Sinne einer
 Arbeitsphilosophie wird diese Frage in den er-
 sten sechs Kapiteln ausführlich von der analyti-
 schen Philosophie, von der Phänomenologie und
 von der Hermeneutik her entwickelt. Sodann
 heftet Ricœur sie in den aristotelisch-ethischen
 und in den deontologisch-moralischen Kontext
 der Praktischen Philosophie ein. Dabei hec-
 druckt vor allem, wie sehr sich die Kernaussage
 des Buches auf die Inspiration des Autors selbst
 anwenden läßt: Das Selbst kann nur „bezeugt“
 werden. So bezeugt das Buch seinerseits, was
 „das Selbst als ein Anderer“ verspricht. Und es
 erinnert uns nachdrücklich an dieses „Verspre-
 chen“. So fand man die Frage nach dem Selbst