

Sigwart, Hans-Jörg: *Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012. ISBN: 978-3-8260-4705-3; 536 S.

Rezensiert von: Hans-Peter Krüger, Universität Potsdam

Der Autor stellt sich die anspruchsvolle Aufgabe, die politischen Philosophien von John Dewey, dem wichtigsten pragmatistischen Philosophen der USA in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und Hannah Arendt, der wohl berühmtesten deutsch-jüdischen Emigrantin in den USA, miteinander zu vergleichen, das heißt sowohl ihre Gemeinsamkeiten als auch ihre Unterschiede herauszuarbeiten. Dafür führt er in der Einleitung (mit A. Wellmer, J. Margolis) einen sehr weiten Begriff von Hermeneutik ein, der alle Zugänge zur sozial- und kulturhistorischen Wirklichkeit als ganzes umfasst, die sich instrumentellen Rationalitätsformen entzieht (S. 28–30).

Im ersten Kapitel wird der Gegensatz zwischen den hermeneutischen Traditionen in den USA und Deutschland herausgearbeitet. Die deutsche Tradition habe das Politische als die Aufgabe des soziokulturellen Ganzen (S. 54, 74, 109) konzeptionell vernachlässigt und zugunsten einer Apolitik das Ganze kultiviert, weshalb sie politisch in antidemokratische Kollektivsingulare verfallen konnte. Demgegenüber sei im amerikanischen Verständnis das Politische als die Aufgabe begriffen worden, das Ganze auf eine neue und integrative Weise, nämlich im Sinne der Partizipation an der republikanischen Demokratie, herauszubilden (S. 126f., 211, 254). Im 2. Kapitel wird Deweys Politische Philosophie der öffentlichen Transformation der „Great Society“ in eine „Great Community“ dargestellt (S. 139, 148) und als eine „politische Kulturkritik“ (Richard Rorty, S. 234) aufgefasst. Außer dem Öffentlichkeitsbuch von Dewey werden vor allem seine Hauptwerke „Experience and Nature“ und „Democracy and Education“ sowie seine mittleren und späteren Essays kundig berücksichtigt. Im 3. Kapitel folgt ein Abriss von Arendts Politischer Philosophie, der ihre Totalitarismusstudien, die *vita activa* und das unvollendete Spätwerk

„Vom Leben des Geistes“ umfasst, aber auch sinnvoll kleinere und frühere Arbeiten einbezieht (S. 367, 382). Aber über die Rekonstruktion der historischen Kontexte, in denen diese beiden politischen Theorien entstanden und wirksam geworden sind, hinausgehend möchte der Verfasser selbst mit diesen Theorien das Politische als eine besondere Form der Erfahrung und Interpretation von soziokultureller Wirklichkeit freilegen, nämlich als denjenigen Modus, der diese Wirklichkeit als ganze durch eine plurale und freiheitliche Demokratie zu integrieren vermag (S. 291, 386f.). Dabei ist ihm die neoklassische Tradition des republikanischen Charakters von Demokratie wichtig (S. 114, 383, 424). Schließlich diskutiert Sigwart den Status des Kritikpotentials der Theorie des Politischen, wobei ihm Dewey als typisch für eine der pluralen und freiheitlichen Demokratie „immanent“ bleibende Kritik gilt, während sich Arendt eine demgegenüber auch noch „transzendente“ Kritik zutraue, indem sie auf Grenzen des pluralistischen und freiheitlichen Politischen bestehe, nämlich angesichts der Verkehrungsgefahren des Politischen überhaupt (S. 130, 491).

Der Autor kennt sich durchweg solide in den weit verzweigten Diskussionen zu seinem Gesamtthema wie auch den Teilthemen seiner Kapitel aus. Dieses Buch ist sehr interessant und lesenswert, wenn gleich ihm auch noch die akademischen Bürden einer deutschen Habilitation (an der Philosophischen Fakultät und dem Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg in 2011) anzumerken sind.

Da ich dem Gesamtanliegen nur zustimmen kann, konzentriere ich mich im Folgenden auf drei wichtige strittige Fragen:

1. Mir scheint das weite Hermeneutikverständnis des Autors zu weit zu gehen, um wirklich der Spezifik von Deweys transdisziplinärem Forschungsrahmen, sowohl die natur- als auch die sozial- und kulturwissenschaftlichen Erfahrungen integrieren zu können, gerecht zu werden (zur „Humanisierung der Wissenschaften“, S. 192). Die deutsche Hermeneutik-Tradition ist zu spezifisch auf die Eigenarten der Geisteswissenschaften ausgerichtet und gerät so auch hier wieder in den Dualismus gegen naturwissenschaftli-

che Erklärungsarten, als ob diese von vornherein nicht anders denn als instrumentelle Rationalität verstanden und praktiziert werden könnten. Das Merkwürdige an Deweys Programm besteht hingegen darin, den Naturwissenschaften selbst einen Rahmen des Verstehens qualitativer Naturphänomene zu offerieren, in dem die legitimen Leistungen und Grenzen ihrer bisherigen Erklärungsweisen hervortreten. Dies bedeutet umgekehrt, die Geisteswissenschaften nicht der Pflege ihrer hermeneutischen Zirkel zu überlassen, sondern ihnen eine Unterbrechung derselben durch Erklärungsweisen zuzumuten, wodurch sich Selbstverständnisse im Hinblick auf ihre problematischen indirekten Folgen verändern ließen. Im vorliegenden Buch geht es weder um die Hermeneutik der Naturwissenschaften, vor allem der Biowissenschaften seit Darwin, auf die sich Dewey permanent bezieht, noch um die Erklärungsweisen in den Sozial- und Kulturwissenschaften, die durch neue Verstehensweisen qualitativer Phänomene und ihres ganzheitlichen Zusammenhangs ermöglicht werden. Deweys Programm hatte nichts mit Rortys späterem Rückzug in „Kulturpolitik“ und dessen neuem Dualismus von Erklären und Verstehen zu tun. Erfahrung geht nicht in Kultur auf. Deweys Programm lässt sich nicht hermeneutisch umarmen und vereinnahmen. Dafür müsste die Hermeneutik tatsächlich, nicht der üblichen Ankündigung (etwa in Gadamers Schlusskapitel von „Wahrheit und Methode“) nach, aus den Dualismen heraustreten können, wie dies in der hermeneutischen Naturphilosophie von Helmuth Plessner der Fall war (S. 190), auf die Georg Misch seine lebensphilosophische „Logik“ der Evokationen aufbauen konnte.

2. Mich hat auch nicht die Einschätzung des Autors überzeugt, dass Deweys Philosophie als *Philosophie* kein Kritikpotential böte, das die amerikanische republikanische Demokratie überschreiten könnte, an deren immanente Kritik sich Dewey in seinen politischen Schriften zur Zeit strategisch hielt. Hier schlägt sich der Verfasser erneut, übrigens wie das Gros der deutschen Rezeption (sieht man von Ausnahmen wie Hans Joas ab) viel zu schnell auf die Seite Rortys statt auf die Seite von Hilary Putnam

(S. 300–303), wodurch die alten deutschen Vorurteile nicht zu Recht gegen Rorty, sondern nun gegen den Pragmatismus als ganzen wiederbelebt werden. Für Dewey selbst als Philosophen war seine „Logic: The Theory of Inquiry“ (1938) das Hauptwerk, das eine Interpenetration zwischen erfahrungswissenschaftlichen Expertisearten, technologischen Könnensarten und öffentlich-rechtlichen Weisen der Urteilsbildung im Untersuchungsprozess entwirft. Man unterschätze Deweys Redeweise von der *Evolution* der Evolutionsweise (S. 159ff.) nicht. Man überschätze nicht immer wieder das westliche Versprechen einer neuen *Revolution*, als hätte es sich noch nie verkehrt und als wäre es noch nie in der Werbung geendet. Das „inquiry of inquiry“ von Dewey ist nachhaltiger und ökologischer entworfen, als es eine nur kulturelle Revolution auf die schnelle zu leisten vermag. Es unterwirft die bisherige biologische und soziokulturelle Matrix der westlichen Evolutionsweise einem öffentlichen Untersuchungsprozess, den wir nirgends – auch nicht in der amerikanischen Demokratie – vorliegen haben, obgleich wir ihn längst global bräuchten. Wenngleich weit weniger als Dewey elaboriert, hat auch Arendt das Problem zumindest erkannt, dass wir in Wahrscheinlichkeitstheoretisch unbeherrschbare Naturprozesse die Aporien unseres Handelns hinein verlängern, also in den Worten Deweys die problematischen indirekten Handlungsfolgen ins nicht mehr Verantwortbare steigern. Mit dem Handeln und Sprechen bei Arendt im Sinne von Pluralität und Freiheit ist nicht jede Herstellungs- und Arbeitsweise verträglich (vgl. zu dieser richtigen Problemstellung S. 393), wenn es nicht zum Verlust der Welt im Ganzen kommen soll.

3. Eine der wirklich großen Einsichten von Arendt besteht darin, dass die westliche Entwicklung seit der Neuzeit nicht an einer „Selbstentfremdung“, sondern an einer „Weltentfremdung“ (*Vita activa*, S. 325) leide (bei Sigwart, S. 193 nur in einer Anmerkung zitiert), mit den bekannten Folgen in dem Spektrum zwischen Narzissmen und Amokläufen bis heute. Sie hatte philosophisch gesehen eine phänomenologische Grundhaltung (immerhin S. 311 erwähnt), die sich – gegen alles Wegsehen und Weghören – klar

am Primat des erfahrbaren Phänomens orientiert, damit dieses keiner hermeneutischen Interpretation (in bestimmten Sprachen und Kulturen) zum Opfer falle. Das Phänomen muss *sich selbst zeigen*, also auch entziehen können, statt als Vorwand für die Selbstbestätigung eines Selbstverständnisses zu gelten. Dafür, für diese Einspielung zwischen erfahrbaren Phänomenen und den pluralsten Perspektiven auf diese Phänomene, braucht man öffentlich geteilte Welten als Rahmen. Arendts Hauptsorge galt mithin der Eröffnung solcher Einspielungen in Welt, weder aber der Isolierung der erfahrbaren Phänomene zu Objekten, noch der Isolierung der Pluralität von lebenden Personen in einem Subjekt oder einer Menge von Subjekten. Sigwarts Buch zeigt, wie schwer es ist, dieser Arendtschen Einsicht hermeneutisch gerecht zu werden, wenn er die Ermöglichungsbedingungen und Grenzen des Politischen in eine „plurale Subjektivität“ (S. 414), „partikulare Universalität“ (S. 419) und deren „Stiften und Urteilen“ (S. 429) verlegt. Dies sind gewiss wünschenswerte Umschreibungen einer „Hermeneutik des Wir“ (S. 398), in ihnen wird aber die Entfremdung von der Welt und den in ihr erfahrbaren Phänomenen noch immer fortgesetzt. Es fehlt das Dritte als derjenige Rahmen, in dem erfahrbare Phänomene und lebende Personen aufeinander einspielen können, und es fehlt das Dritte, das sich als anderes und fremdes von selbst erfahrbar zeigt oder sich dem entzieht im Unterschied zu den Personen, die ihre Erfahrungen artikulieren und interpretieren. Aus der Einsicht, dass alles Mögliche zum Inhalt des Politischen werden kann, folgt in keiner Weise, dass das Politische hier und jetzt inhaltlos eine reine Form sein müsse (S. 475). In diesem Fehlen von Welt und erfahrbaren Phänomenen kann sich das bisherige Wir nicht korrigieren. Womöglich wäre dem erfahrbaren Phänomen selbst als lebender Person, als Lebewesen (im weiten Sinne von Wer-Fragen) und als Seiendem (im weiten Sinne von Was-Fragen bei Arendt) in der Welt zu begegnen. Es fehlt kurzum jeder Sachgehalt. Performativität ohne Konstativität bleibt eine welt- und gehaltlose Aufführung, die in die alten geschlagenen Schlachten um die imponierendste Strategie der individuellen und kollektiven

Selbstermächtigung zur gottgleichen Selbstentgrenzung zurückläuft. Aber genau dieses westliche Fehlverständnis der Freiheit als unbedingter Unabhängigkeit von anderen hat Arendt mit aller Entschiedenheit und Konsequenz bekämpft, denn es schließt Pluralität als anthropologische Bedingtheit und daher Aufgabe aus.

Sigwarts berechtigte Kritik an der Auflösung dieses Wir in Intersubjektivität (Habermas) einerseits und ein anonymes Man (Heidegger) andererseits (S. 411f., 415ff.) geht noch nicht weit genug. Was Heidegger das In-der-Welt-Sein des Daseins nannte, betrifft in der Tat die einem Subjekt zuhandene *Umwelt*, nicht aber das phänomenologisch-sachhaltige *Weltverständnis* von *lebenden Personen* (M. Scheler), an das sich Arendt hält, um dem Abgrund bloßer Willkür nicht anheimfallen zu müssen. Deshalb bemerkte sie in „Was ist Existenzphilosophie?“ (1946) treffend, sie folge nicht dieser Philosophie der „absoluten Selbstischkeit“ in die je eigene Existenz, deren Mangel kurzerhand durch die Vorgängigkeit der Volksgemeinschaft 1933 noch potenziert werde. Auch Dewey hält das westliche Selbstverständnis, auf Kosten der *Welt* das *Selbst* für den Autor halten zu wollen, für ein Fehlverständnis der Säkularisierung des Christentums. An die Stelle des einen großen Gottes trat in ihm der Mensch als der „kleine Gott“, der kompensatorisch dafür, dass er nicht die Welt schaffen kann, in wenigstens einer seiner Betätigungsformen Schöpfer seiner selbst sein möchte (Erfahrung und Natur, S. 405). Auch das Politische, nicht nur das Kontemplative und Ästhetische, übernimmt sich, wenn es als die „Konstitution“ (S. 40) der Welt im Ganzen erhalten soll. Wenn es um Gehalte gehe, so Dewey, sei es angemessener davon zu sprechen, dass „Es“ erfährt, spricht, denkt, als zu sagen, „Ich“ erfahre, denke, spreche im Sinne eines Autors oder gar Schöpfers (Erfahrung und Natur, S. 226f.). Diese Einsicht scheint Sigwart dadurch zum Ausdruck bringen zu wollen, dass er von einer „autopoietischen Praxis“ und der „Lebensfunktion“ des Wirs spricht, aber sogleich erneut, um hermeneutisch deren selbstbezügliche Struktur herauszustellen (S. 275, 393f., 398, 483). Es ist offenbar schwer in dieser noch so weiten Hermeneutik, einen Weg der Selbstlosigkeit

keit einzuschlagen, auf dem sich Welt gewinnen ließe. Diese Hermeneutik blockiert sich immer wieder durch den Dualismus, entweder „selbstzweckhaft“ oder „instrumentell“ (S. 476). Aber Welt eröffnet sich erst in der Überschreitung des Selbst, auch der Selbstreferenz der Sprache in ihre Fremdreferenz. Sie entsteht über das Dritte des Dritten (s. o.) bei Dewey und Arendt, indem man nicht nur aus sich in die Interaktionen, sondern nochmals aus diesen austritt. Die Welthaltigkeit des Politischen ist offenbar das am allerwenigsten Selbstverständliche.

HistLit 2013-2-053 / Hans-Peter Krüger über Sigwart, Hans-Jörg: *Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt*. Würzburg 2012, in: H-Soz-Kult 19.04.2013.