

Philosophie und Zeitdiagnose

Aspekte deutscher Gegenwartsphilosophie

Von Hans-Ludwig Ollig S. J.

In Zeiten der ‚Orientierungskrisen‘ und des von vielen Seiten geforderten ‚Orientierungskrisenmanagements‘¹ ist an zeitdiagnostischen Veröffentlichungen kein Mangel. Nicht nur die Medien befassen sich in extenso mit dem, was an der Zeit ist, auch eine Flut von Publikationen verschiedenen Zuschnitts und verschiedener Seriosität überschwemmt Jahr um Jahr den Buchmarkt und macht es dem Einzelnen oft schwer, die Spreu vom Weizen zu scheiden. Die Philosophie, ob nun zu Recht oder zu Unrecht mit dem Odium der Lebensferne behaftet, kann hier nicht abseits stehen und sie steht faktisch auch nicht abseits. Das berühmte Hegelwort, Philosophie sei „ihre Zeit in Gedanken gefaßt“, gilt nicht nur für die Großen der philosophischen Tradition, es trifft in einem gewiß von Fall zu Fall zu bestimmenden Sinne auch auf die Gegenwartsphilosophie zu. Schon an einigen Buchtiteln der letzten Jahre ist das abzulesen. Nicht nur Habermas’ ‚Stichworte zur geistigen Situation der Zeit‘ wären hier zu nennen, auch G. Pichts zweibändige Aufsatzsammlung ‚Hier und Jetzt, Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima‘ und Rohrmosers ‚Zeitzeichen‘. Daneben gibt es eine Fülle von Publikationen, die zeitdiagnostisch angelegt sind. Zu denken wäre hier etwa an Schulz’ großangelegte ‚Philosophie der veränderten Welt‘, in der der Philosophie ausdrücklich die Aufgabe der Zeitdiagnose zugewiesen wird, aber auch an einen Großteil der Arbeiten von C. F. von Weizsäcker aus den letzten Jahren.

Fragt man in Anknüpfung und Weiterführung von J. Habermas, der vor 20 Jahren drei zeitdiagnostisch besonders relevante philosophische Ansätze unterschied, nämlich die Philosophien Adornos, Gehlens und Heideggers², nach den heute relevanten Tendenzen philosophischer Zeitdiagnose in Deutschland, so müßte man wohl verweisen auf Arbeiten aus dem Umkreis der neueren kritischen Theorie³, der Ritter-Schule⁴, sowie auf verschiedene Formen zeitdiagnosti-

¹ Vgl. H. M. Baumgartner, Wozu noch Philosophie? in: Wozu Philosophie? Hrsg. H. Lübke, Berlin 1978, 238–258, hier: 249–253.

² J. Habermas, T. W. Adorno – Ein philosophierender Intellektueller, in: *ders.*, Politisch-philosophische Profile, Frankfurt 1971, 176–184, hier 184.

³ Baumgartner nennt als wichtigste Vertreter der Ritter-Schule Lübke, Marquard, Oelmüller, Rohrmoser und Spaemann (vgl. H. M. Baumgartner/H. M. Saß, Philosophie in Deutschland 1945–1975, Königstein 1978, 14). Weiterhin zu erwähnen wären: Maurer, Oeing-Hanhoff, Sandkühler und Willms.

⁴ Wellmer rechnet hierzu Habermas, Offe und Castoriadis. Vgl. A. Wellmer, Terrorismus und Gesellschaftskritik, in: Stichworte zur ‚Geistigen Situation der Zeit‘. Hrsg.

scher Heidegger-Rezeption⁵. Selbstverständlich ist eine solche Klassifizierung mit einer gewissen Vorsicht zu handhaben. Innerhalb der genannten Formationen bestehen z.T. in Ausrichtung und Argumentation beträchtliche Differenzen, zudem decken die drei genannten Formationen natürlich in keiner Weise das gesamte Spektrum zeitdiagnostischer Reflexion in der deutschen Gegenwartsphilosophie ab. Trotzdem ermöglichen sie eine erste Orientierung in einem zugegebenermaßen diffusen Feld.

Kennzeichnend für neuere Versuche philosophischer Zeitdiagnose im Gegensatz etwa zu einem Klassiker wie Jaspers' Schrift ‚Die geistige Situation der Zeit‘, die 1931 erschien und auf die die Titelüberschrift von Habermas' ‚Stichworten‘ ausdrücklich Bezug nimmt, ist ein weit stärkeres Problembewußtsein, was die Schwierigkeiten des Zugriffs auf das Ganze einer Zeit angeht. Während Habermas meint, ein solcher Zugriff könne heute nicht mehr an den Ergebnissen der Sozialwissenschaften vorbei erfolgen⁶ und den autonomen Status philosophischer Reflexion überhaupt in Zweifel zieht⁷, beklagt Picht ein Defizit an Universalität in der nachkantischen Philosophie, das dieser bisher nicht ermöglicht habe, die politischen und religiös-weltanschaulichen Realitäten des 20. Jahrhunderts adäquat auf den Begriff zu bringen⁸. Auch Oelmüller konstatiert: „Es gibt für uns z. Zt. keinen Begriff, mit dem allein wir in der Lage sind, das gegenwärtige Ensemble unserer ‚Basis‘- und ‚Überbauphänomene‘, d. h. z. B. unsere technologischen, wirtschaftlichen, sozialen, militärischen, politischen, nationalen, religiösen und kulturellen Lebens- und Herrschaftsbedingungen differenziert genug auf den Begriff zu bringen.“⁹ Hinzu kommt das Problem der Positionalität, das J. Moltmann so beschreibt: Wer über die geistige Situation seiner Zeit spreche, sei immer Partei. Er verteidige entweder oder klage an, aber könne nicht in

J. Habermas, Frankfurt 1979, 265–293, hier 280. Habermas zählt zur zweiten Generation der Kritischen Theorie neben sich selbst Apel, Schnädelbach und Wellmer (Vgl. J. Habermas, Theorie kommunikativen Handelns, Bd. I, Frankfurt 1981, 503).

⁵ Wir gehen im folgenden lediglich auf die Entwürfe von Schulz und Picht bzw. Weizsäcker ein, die zwar keineswegs als orthodoxe Heideggerianer anzusprechen sind, aber doch entscheidende Denkanstöße durch Heidegger erhalten haben (vgl. dazu ihre Beiträge in dem Band: Erinnerung an M. Heidegger, Pfullingen 1977). Selbstverständlich ist auch der Umkreis der zeitdiagnostischen Heidegger-Rezeption weiter. Erinnert sei nur an folgende Publikationen aus den letzten Jahren, die in sehr unterschiedlicher Weise in ihrer Zeitdiagnose an Heidegger anknüpfen: M. Müller, Sinn-Deutungen der Geschichte, Zürich 1976. W. Hogrebe, Archäologische Bedeutungspostulate, Freiburg 1978. K. Held, Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft, Berlin 1980.

⁶ J. Habermas, Einleitung zu ‚Stichworten‘, 9, außerdem: Kleine politische Schriften I–IV, Frankfurt 1981, 488.

⁷ Vgl. J. Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976, 56 f.

⁸ Vgl. G. Picht, Hier und Jetzt, Bd. I, Stuttgart 1980, 22 f.

⁹ W. Oelmüller, Gibt es überzeugende Orientierungssysteme für unser politisches Handeln?, in: Diskurs Politik. Hrsg. Oelmüller/Dölle/Piepmeyer, Paderborn 1977, 7–53, hier 10.

dem Sinne objektiv sein, daß für ihn die eigene Situation ein Gegenstand interesselosen Wohlgefallens sei. Moltmann stellt daher die Frage, ob man überhaupt *über* die geistige Situation seiner Gegenwart reden könne, oder nicht vielmehr nur *aus* ihr heraus¹⁰.

Gleichwohl wird weiterhin nicht nur Zeitdiagnose von Philosophen, sondern auch Zeitdiagnose mit philosophischem Anspruch getrieben. Paradigmatisch erscheint in diesem Zusammenhang das Philosophieverständnis von Oelmüller. Er versteht unter Philosophie „einen wissenschaftlich kontrollierten Orientierungsversuch über problematisch gewordene letzte Voraussetzungen unserer Wirklichkeitsannahmen und unserer Orientierungssysteme für unser Leben und Handeln innerhalb des konzeptuellen Rahmens einer allgemeinen Theorie der Kultur- und Zivilisationsentwicklung“¹¹. Wichtig an dieser Definition ist einmal das tentative Moment. Oelmüller redet nur von einem ‚Orientierungsversuch‘; weiterhin ist es wichtig, daß es nicht um beliebige, sondern um letzte Voraussetzungen geht, die gerade nicht Gegenstand der Einzelwissenschaften sind, sondern eben Gegenstand philosophischer Reflexion. Andererseits macht diese Definition auch deutlich, daß diese Reflexion die Ergebnisse der Einzelwissenschaften nicht überspringen darf, soll sie kontrolliert sein. Schließlich wird auch der Rahmen genannt, in dem eine solche Zeitdiagnose steht, nämlich der Prozeß der Kultur- und Zivilisationsentwicklung. Aber selbst wenn kein expliziter philosophischer Anspruch mehr erhoben wird, wie das in den ‚Stichworten‘ der Fall ist, kommt man ohne eine zumindest implizite Philosophie nach dem Weltbegriff nicht aus¹². Das hat Picht richtig gesehen¹³, wie er auch das prakti-

¹⁰ Vgl. J. Moltmann, *Theologie heute*, in: *Stichworte*, 754–780, hier 757.

¹¹ W. Oelmüller, *Die Ambivalenz wissenschaftlich-technischer Fortschritte und die Frage nach den Bedingungen der Ausbildung und Sicherung sozialer Identität*, in: *PhN* 18 (1980) 160–180, hier 166.

¹² Konkret ist die den ‚Stichworten‘ zugrundeliegende implizite Philosophie nach dem Weltbegriff etwa ausformuliert in der Titelüberschrift des Stichwortebeitrags von H. Vormweg, *Lob der Veränderung*. Daß eine solche ‚tiefe Theorie‘ (Specht) eine Fülle von anthropologischen, gesellschaftsphilosophischen, ethischen und sogar religionsphilosophischen Implikationen enthält, die einer expliziten philosophischen Rechtfertigung bedürfen, wird gerade an den problematischen (und in ihrer Undifferenziertheit für die ‚Stichworte‘ nicht repräsentativen) Folgerungen deutlich, die Vormweg daraus zieht. Er vertritt die These: „Veränderbarkeit der Umstände, in denen der Einzelne lebt, sie sind ein Versprechen von Zukunft und Hoffnung, sogar ohne Klarheit über das Wohin“ (596). Er fordert, von den sog. „historischen Zentralinstanzen“ (605) Gott und Jenseits, Vaterland und Geist sei Abschied zu nehmen, „weil sie die chaotische Bewegtheit des Lebens nur dem Schein nach ordnen, während sich an ihre Stelle die faktischen und destruktiven Gewalten von Profit und Enteignung schieben“ (605). An die Stelle dieser „immer wieder zu gigantischen Betrügereien und Massenmorden verbrauchten höheren Werte“ (607) habe als einzig sinngebende Instanz das Zusammenleben der Menschen zu treten. Das für das Leben und Zusammenleben Konkrete und Nützliche sei der Sinn. Ihn zu beleben sei „das Woraufhin aller Veränderung . . . das Kriterium für den Realitätsgehalt aller auf Veränderung zielenden Argumente, Bewegungen, Revolutionen“ (ebd.).

¹³ Vgl. Picht, *Hier und Jetzt*, 11.

sche Worumwillen solcher Orientierungsversuche richtig bestimmt hat. Die Diagnose ist nicht Selbstzweck, es geht vielmehr um die Möglichkeit von Therapie, da die Krisensymptome auf der Hand liegen, die sich aus dem Fraglichwerden der metaphysischen Tradition ergeben.

Fragt man nach den Resultaten heutiger philosophischer Zeitdiagnose, so wird man, um eine Formulierung von W. Schulz aufzugreifen, unterscheiden müssen zwischen solchen einer Zeitdiagnose im Nahhorizont und solchen einer Zeitdiagnose im Fernhorizont. Am deutlichsten sind beide Typen bei Habermas ausgeprägt. Steht in den ‚Stichworten‘ die Ortsbestimmung der Linken nach der ‚Tendenzwende‘ und die „Erkundung zeitsymptomatischer Erscheinungen“¹⁴ im Vordergrund, wobei nicht nur Philosophen, sondern auch Sozialwissenschaftler, Schriftsteller, Künstler und Kritiker zu Wort kommen, so erschöpft sich Habermas' Theorieprogramm doch nicht in solcherart Zeitdiagnose im ‚Nahhorizont‘. Es geht ihm durchaus auch darum, was sich in der „unübersichtlichen Zone vieldeutiger Zeitsymptome“¹⁵ zeigt, in einen größeren Rahmen hineinzustellen, nämlich in den Rahmen einer Theorie der gesellschaftlichen Evolution. Da es im folgenden nur darum gehen kann, einige Aspekte des umfangreichen Problemkomplexes Philosophie und Zeitdiagnose zu beleuchten, beschränken wir uns auf die ‚Stichworte‘ als Typ einer Zeitdiagnose im Nahhorizont und gehen anschließend auf einige Gesichtspunkte heutiger philosophischer Zeitdiagnose im Fernhorizont ein.

I. Habermas' ‚Stichworte‘ als Zeitdiagnose im Nahhorizont

Wenn wir von den ‚Stichworten‘ ausgehen, stellt sich sogleich die Frage, ob der dort abgesteckte Referenzrahmen nicht zu eng ist, um wirklich in der genügenden Breite das in den Blick zu bekommen, was an der Zeit ist. M. a. W. ist hier die Pluralität der Perspektiven genügend gewahrt, oder begegnet gebetsmühlenartig immer nur dasselbe? Daß die Präponderanz einer gewissen Sichtweise besteht, wird man nicht leugnen können, nur geht sie nicht so weit, daß überhaupt keine anderen Sichtweisen zugelassen wären. Lübke hat Habermas zwar vorgehalten, er habe die ‚Stichworte‘ „nicht von Repräsentanten beider Fronten, sondern exklusiv gesinnungsfrontlinienkonform eingesammelt“¹⁶, doch ergibt eine genauere Lektüre, daß Lübkes These zumindest zu modifizieren ist. Zwar kann er sich auf Habermas' eigene Aussage stützen, in den ‚Stichworten‘ repräsentiere sich eine

¹⁴ Vgl. Habermas, Einleitung, 24.

¹⁵ ebd., 23.

¹⁶ H. Lübke, Aufklärung und Gegenklärung, in: Aufklärung heute. Hrsg. M. Zöllner, Zürich 1980, 11–27, hier 14.

„nachdenkliche Linke, ohne Militanz, aber auch ohne Wehleidigkeit oder Resignation, gleich weit entfernt von Gewißheit wie von Unsicherheit“¹⁷, doch wird der von Lübke bemühte „Frontverlauf“ zumindest von zwei Autoren durchbrochen, von dem „Jungkonservativen“¹⁸ K. H. Bohrer und dem Liberalen R. Dahrendorf. Nimmt man die von Habermas so apostrophierte nachdenkliche Linke hinzu, so ist auch in den ‚Stichworten‘, freilich in einseitiger Gewichtung, das gegenwärtige Spektrum zeitdiagnostischer Reflexion vertreten. Es reicht von der kritischen Reserve gegenüber den Errungenschaften der Moderne über eine nüchterne Bestandsaufnahme, die das Für und Wider abzuwägen sucht, bis zu einem prinzipiell affirmativen Verhältnis zur Moderne, bzw. dem Versuch, deren Errungenschaften fortzuschreiben. Da Habermas sich primär an die intellektuelle Linke wendet, beginnen wir mit deren Perspektive.

a) Die nachdenkliche Linke

Die (selbst)kritische Nachdenklichkeit kommt besonders deutlich in dem Beitrag von P. Glotz zum Ausdruck. Glotz spricht von den drei Zweifeln am Ende der Neuzeit: 1. dem Zweifel an der Planbarkeit der Geschichte, 2. dem Zweifel an der expansionistischen Naturbeherrschungsstrategie und 3. dem Zweifel an der Macht des Menschen, der in der Gefahr steht, sich in krampfhafter Selbstüberforderung rettungslos zu verbiegen.

Für die erstgenannten Zweifel zitiert er folgenden Passus aus H. M. Enzensbergers ‚Zwei Bemerkungen zum Weltuntergang‘: Heute habe jeder Passant längst verstanden,

„daß es keinen Weltgeist gibt; daß wir die Gesetze der Geschichte nicht kennen; daß auch der Klassenkampf ein ‚naturwüchsiger Prozeß‘ ist, den keine Avantgarde bewußt planen und leiten kann; daß die gesellschaftliche wie die natürliche Evolution kein Subjekt kennt und daß sie deshalb unvorhersehbar ist; daß wir mithin, wenn wir politisch handeln, nie das erreichen, was wir uns vorgesetzt haben, sondern etwas ganz anderes, das wir uns nicht einmal vorzustellen vermögen, und daß die Krise aller positiven Utopien eben hierin ihren Grund hat. Die Projekte des 19. Jahrhunderts sind von der Geschichte des 20. samt und sonders falsifiziert worden.“¹⁹

Während Glotz meint, diese Lageeinschätzung finde „in der Linken täglich weniger Widerspruch“²⁰, dringt Narr angesichts solcher ‚Pauschalsätze‘²¹ auf Differenzierungen. Die theoretischen Einsichten des 19. Jahrhunderts, konkret die Einsichten von Marx, Freud und M. Weber, hätten zwar nicht den Status einer Weltanschauung, der

¹⁷ Habermas, Einleitung, 12.

¹⁸ Zur Unterscheidung zwischen Jungkonservativen, Altkonservativen und Neukonservativen vgl. Habermas, Schriften, 463 f.

¹⁹ H. M. Enzensberger zitiert nach P. Glotz, Staat und alternative Bewegungen, in: Stichworte, 474–488, hier 475.

²⁰ ebd. 476.

²¹ W. D. Narr, Hin zu einer Gesellschaft bedingter Reflexe, in: Stichworte, 489–528, hier 515.

gegenüber man sich jüngerhaft verhalten könne, trotzdem seien sie unverzichtbar, wolle man nicht „ein Stück humanen Anspruchs, die Verhältnisse in ihrem Zusammenhang zu verstehen“²², ohne Not preisgeben.

Neben dem Zweifel an der Planbarkeit der Geschichte muß der nachdenklichen Linken nicht minder die Tatsache zu schaffen machen, daß es heute kein Land mehr gibt, keinen geographisch-sozialen Ort, an dem man sich orientieren könnte. Narr redet von einer „Ortlosigkeit der Hoffnung“²³, die nicht erst seit dem chinesisch-vietnamesischen Krieg gegeben sei. Glotz spricht den Archipel Gulag an, die gescheiterte Transformation einer kapitalistischen Demokratie in Chile und die gleichfalls gescheiterte Transformation einer Volksdemokratie in der ČSSR. Beide verweisen in diesem Zusammenhang auf einen weiteren ‚klassischen‘ Text, nämlich die Feststellung von M. Foucault:

„Heute, da wir erleben, daß die Nachfolge von Mao Tse-tung mit Waffen geregelt wird, kann man sagen: Vielleicht seit der Oktoberrevolution in Rußland 1917, vielleicht sogar seit den großen revolutionären Bewegungen von 1848, gibt es zum ersten Mal auf der Welt nicht einen einzigen Punkt, durch den das Licht der Hoffnung scheinen könnte. Es gibt keine Orientierung mehr. Es gibt keine einzige revolutionäre Bewegung, erst recht kein einziges ‚sozialistisches Land‘, auf das wir uns berufen könnten, um zu sagen: So muß es gemacht werden. Wir sind zurückgeworfen auf das Jahr 1830, das heißt: Wir müssen neu beginnen.“²⁴

D. Senghaas sieht in diesem „China-Schock“ gleichwohl auch eine Chance. Denn die Sozialismus-Diskussion habe sich seit den ersten Anfängen des Marxismus mehr auf eine Kapitalismuskritik als auf eine Analyse der Konstitutionsbedingungen des Sozialismus konzentriert. „Die Vorstellungen, wie sich eine sozialistische Gesellschaft ohne die psychischen und gesellschaftlichen Kosten kapitalistischer Gesellschaft auf unterschiedlichen Entwicklungsniveaus verwirklichen ließe, blieben inhaltlich vage.“²⁵ Wenn die unbestreitbare Leistung des Sozialismus darin bestehe, elementare Nöte in den Ländern der Dritten Welt behoben zu haben, so bleibe doch „der Schutz der Freiheit . . . demgegenüber erst noch zu erringen“²⁶.

Auch bei Habermas finden sich Züge solcher selbstkritischer Nachdenklichkeit. So beginnt er seine Bestandsaufnahme der 32 Beiträge mit der Feststellung, daß die Protestbewegung vor 10 Jahren ein „Bezugssystem von Zielsetzungen, Themen und Einstellungen“ vorgegeben habe, das heute nicht mehr gegeben sei. Heute müsse sich „jeder seine eigene Situationsdefinition zurechtlegen“²⁷. Er sieht sodann den Ort der Linken in der Bundesrepublik bestimmt einerseits durch die

²² ebd. 517.

²³ ebd. 515.

²⁴ M. Foucault zitiert nach Narr, 515 ff.

²⁵ D. Senghaas, China 1979, in: Stichworte, 408–440, hier 437.

²⁶ ebd. 439.

²⁷ Habermas, Einleitung, 13.

Selbsteingrenzung derer, die sich in dogmatische oder lebensreformistische Gettos (Parteikommunismus bzw. Alternativkultur) zurückziehen und andererseits durch die „aktiv betriebene Ausgrenzung aus der politischen Öffentlichkeit durch selbsternannte Türhüter der Demokratie“²⁸, also durch „Einigeln von der einen und Abriegeln von der anderen Seite“²⁹, und betont die Notwendigkeit, den Zirkel der Ein- und Ausgrenzung zu durchbrechen.

Das Phänomen der Ausgrenzung macht er an der Tendenzwendeliteratur der Neuen Rechten fest, die zurückgreife auf Argumentationszusammenhänge, die allesamt aus den 50er Jahren stammten. Konkret nennt er deren drei: 1. „Carl Schmitts Kritik an den unerwünschten Folgen einer Moralisierung der Politik“, die man dahingehend versteht, „daß nicht nur ein dogmatisches geschichtsphilosophisches Denken, sondern schon der ethische Universalismus der Aufklärung den Terrorismus intellektueller Eliten zur Folge haben muß“. 2. „Gehlens Institutionalismus“, dessen These darauf hinausläuft: „Je mehr die archaischen Institutionen die Kraft automatischer Handlungssteuerung einbüßen . . . je mehr ihr autoritärer Kern durch Reflexion aufgelöst wird und dem Einzelnen die Last der Entscheidung aufbürdet, um so eher drängt die freigesetzte individuelle Spontaneität in Richtung von Anarchie und hemmungslosem Subjektivismus.“ Die verunsicherten Subjekte würden „durch abstrakte Erwartungen an ihre Autonomie, Glückseligkeit und Kritikbereitschaft überfordert“³⁰. Diese These findet vor allem in der Auseinandersetzung mit der sog. Emanzipationspädagogik Anwendung. 3. Den Neuhegelianismus von H. Freyer und J. Ritter, der weiterentwickelt wurde zu einer Theorie der Nachaufklärung und des posthistoire. Ihr zufolge verbinden sich Ökonomie und Staatsverwaltung, Technik und Wissenschaft zu einem Bereich von Sachgesetzmäßigkeiten, welche vom Bereich kultureller Werte abgekoppelt sind. Dadurch wird aber der Aufklärung, wie Habermas meint, „der kritische Stachel gezogen“³¹.

Insgesamt warne die Neue Rechte „vor der diskursiven Verflüssigung der Werte, vor der Erosion naturwüchsiger Traditionen, vor der Entmächtigung automatisch geltender Institutionen, vor Überlastung des Subjekts und überzogener Individuierung“³². Dagegen führt Habermas die „Dimension einer *unverkürzten* Rationalität der Moderne“ ins Feld. Er spricht von dem verletzbaren „Eigensinn moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Rationalität“, die nicht einer „Kombination aus vereinseitigter kognitiv-instrumenteller Ra-

²⁸ ebd.

²⁹ ebd. 64.

³⁰ ebd. 19.

³¹ ebd. 20.

³² ebd. 22.

tionalität einerseits“ und „verwaschenem Traditionalismus andererseits“ zum Opfer fallen dürften³³.

Neben einer selbstkritischen Ortsbestimmung der Linken und einer polemischen Abgrenzung gegenüber der Neuen Rechten finden sich bei Habermas eine Reihe von Beobachtungen, die auch ‚frontübergreifend‘ von Interesse sind: Erstens verweist er auf Umorientierungen und Einstellungsknicks in der Gegenwart. Die „materialistischen“ Werte des Wohlstandes, der wirtschaftlichen Stabilität und der Sicherheit, im Innern und nach außen, ebenfalls die klassischen bürgerlichen Tugenden der Karriere- und Wettbewerbsorientierung, des Leistungstrebens, der Disziplin, des Fleißes“ würden, so Habermas, zurückgedrängt von den „postmaterialistischen“ Werten der Selbstverwirklichung, Solidarität, Meinungsfreiheit, Partizipation, der Erhaltung der kulturellen und natürlichen Substanz, ersetzt durch ‚nachbürgerlich‘ nicht mehr von Instrumentalismus und Privatismus geprägte Tugenden“³⁴. Zweitens geht er den Ursachen des Protestverhaltens nach und meint, die Zerstörung der urbanen Umwelt, die Zersiedelung, Industrialisierung und Vergiftung der Landschaft machten „Maßstäbe der Bewohnbarkeit sichtbar, Grenzen der Deprivation sinnlich-ästhetischer Dauerbedürfnisse, die gewiß historisch entwickelt wurden, aber offenbar tief sitzen“³⁵. Auch wenn in der Furcht vor Kernkraftwerken, Atomabfall oder Genmanipulation ein gutes Stück Realangst stecke, so spiegele sich darin doch auch das „Erschrecken vor einer neuen Kategorie buchstäblich unsichtbarer, schwer kontrollierbarer Langzeitrisiken, die die biologisch programmierten Schwellen der Sinneswahrnehmung und die Grenzen unseres historisch entwickelten Fassungsvermögens, z. B. für antizipierte Zeit, für persönliche Identität, für das Ausmaß moralisch verantwortbarer Handlungsfolgen überschreiten“. Habermas sieht hier Beispiele für eine „Überforderung von sinnlich zentrierten zeitlichen und räumlichen Kapazitäten der Lebenswelt, die offenbar den Abstraktionen einer erweiterten technischen Verfügung über die äußere und die eigene Natur nicht automatisch nachwachsen“³⁶. Drittens, noch aufreizender findet Habermas bestimmte „Phänomene einer Verödung der kommunikativen Kapazitäten der Lebenswelt“. Konkret nennt er hier die „Instrumentalisierung der Berufsarbeit, die Mobilisierung am Arbeitsplatz, die Verlängerung von Konkurrenz- und Leistungsdruck bis in die Grundschule, die Monetarisierung von Diensten, Beziehungen und Lebenszeiten, die konsumistische Umdefinition des persönlichen Lebensbereichs, die Verrechtlichung von privaten informellen Hand-

³³ ebd. 23.

³⁴ ebd. 26.

³⁵ ebd. 26 ff.

³⁶ ebd. 27.

lungsbereichen, vor allem die politisch administrative Erfassung von Schule, Familie, Erziehung“³⁷. In diesem Zusammenhang merkt er auch ausdrücklich an, viele modernistische Reformen führten zu einer zweideutigen Verrechtlichung der Lebensverhältnisse. Er spricht von der „Zweideutigkeit des reformerischen Eingriffs in die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, Lehrern und Schülern“, die eine „Abkoppelung von traditional eingelebten Normen, aber eben auch von Wertorientierungen überhaupt“ mit sich bringe. Diese Abkoppelung könne zwar eine „Emanzipation von verkrusteten Gewaltverhältnissen“ bedeuten, aber bringe auch die „Gefahr einer keineswegs befreienden, sondern ertötenden Formalisierung im Kern nicht formalisierbarer Beziehungen“ mit sich³⁸. Im ganzen spricht er hier von einer „*Kolonialisierung der Lebenswelt*“; d. h. einer „Verarmung der Ausdrucks- und Kommunikationsmöglichkeiten, die auch in komplexen Gesellschaften nötig bleiben, damit die Individuen lernen können, sich selbst zu finden, mit ihren eigenen Konflikten umzugehen, und gemeinsame Konflikte . . . gemeinsam zu lösen“³⁹. Viertens konstatiert Habermas eine Wende im Kulturbetrieb, die durch folgende Momente gekennzeichnet ist: „Zweifel an den Avantgardebewegungen der Moderne . . . Abwertung der großen Theorien . . . Abkehr vom Universalismus der Aufklärung“, dagegen Hinwendung „zu traditionellen Formen und zum Subjektiven in Erzählung und Roman, die Wendung zum Historismus in Städtebau und Architektur, zum Alltag in der Soziologie, zum Spätexpressionismus im Film, zu neuer Frömmigkeit und Pietismus in der Kirche, zum Narrativen in der Geschichtswissenschaft und zu existentiellen Themen in der Philosophie“⁴⁰. Habermas spricht in diesem Zusammenhang weiterhin von „Kult der Unmittelbarkeit, Deflationierung der Hochformen, Seelenanarchismus, Feier des Konkreten auf der ganzen Linie, Relativismus sogar in der Wissenschaftstheorie“ und vom „Wechsel der Symbolfiguren von Ödipus zu Narziß in der Kulturkritik“⁴¹. Er bemerkt hierzu, man mache es sich zu einfach, wenn man in diesem Phänomen nur Züge eines irrationalistisch sich verdunkelnden Zeitgeistes sehe; darin spiegele sich sicher auch „das Bedürfnis nach Konkretion, der Wunsch nach Verbindlichkeit, der Versuch, den kritischen Gehalt von Ideen hier und jetzt zu erproben, Ideen lebensgeschichtlich ernst zu nehmen, Humanität hier und jetzt zu verwirklichen“⁴².

³⁷ ebd.

³⁸ ebd. 28.

³⁹ ebd.

⁴⁰ ebd. 30.

⁴¹ ebd. 30 ff.

⁴² ebd. 31.

b) Bohrsers Jungkonservativismus

Mit dem zuletzt Gesagten ist der Übergang gegeben zu einer zweiten Sichtweise, die durch K. H. Bohrer vertreten wird. Bohrer präzisiert im Blick auf die Kulturszene in mancher Hinsicht das von Habermas nur Angedeutete. Er spricht von einer tiefgehenden Problematisierung der sog. „Neuen“ (und mit der linken Bewegung einhergehenden) Kultur und belegt das mit einer Reihe von Beispielen aus dem westeuropäischen Kulturbetrieb. Im Bereich des Theaters konstatiert er etwa bei dem englischen Dramatiker T. Stoppard eine ironische Auflösung ideologischer und moralischer Botschaften. Stoppard ironisiert „die Utopie der ‚Neuen Kultur‘, nach der die ästhetische Avantgarde auch die politische Revolution brächte, bzw. diese die ästhetische nach sich zöge oder begleite“⁴³. Auch bei P. Stein in Berlin und bei G. Strehler in Mailand treten die anthropologisch symbolischen Elemente vor die einst so favorisierten politischen. In diesem Zusammenhang ist besonders gravierend, daß Brechts zwanzig Jahre wirkende intellektuelle und dramaturgische Suggestion nachläßt. Der Verfremdungseffekt verliert an Funktion, und dies wiederum begünstigt einen „neuen ästhetisch-anthropologischen Positivismus“⁴⁴. Im Bereich der bildenden Kunst beobachtet Bohrer parallel eine Auflösung der Schock-Art. An die Stelle der Zersetzung von Natur und gewalttätig schrillen bzw. emphatischen Elementarteilchen aus Reklame, Fotografie und Realitätszitaten tritt nunmehr die Suche nach der natürlichen Form. Linie, Farbe und Form werden wieder Substanz und sind nicht bloß Funktion. Bohrer spricht von einer neugierigen Suche nach dem Elementaren, die im Kunstbetrieb anzutreffen sei.

Was sich im Theater und in der bildenden Kunst zögernd als konservative oder melancholische Wende anmeldete, sieht Bohrer durch die mythologisierende Phantasie der führenden westdeutschen Cineasten früh vorweggenommen. Er berichtet von einem ungewohnten und anhaltenden Interesse, mit dem das junge intellektuelle Publikum in Paris und London seit dem Beginn der 70er Jahre auf die Filme von Fassbinder, Herzog, Wenders und Syberberg reagiere, und erklärt das mit einem neuen romantischen Ästhetizismus. Nur so sei es zu verstehen, daß der eigentliche Pionier des neuen westdeutschen Films, der intellektuell disziplinierte rationale und ‚linke‘ A. Kluge nicht annähernd soviel Aufmerksamkeit auf sich gezogen habe, wie seine exotischen Landsleute. Bei Fassbinder vermutet er, daß es trotz dessen sozialkritischen Anfängen nicht dessen linke Botschaft gewesen sei, die anziehend gewirkt habe, sondern die „stoisch-rüde Erfor-

⁴³ K. H. Bohrer, Die drei Kulturen, in: Stichworte, 636–669, hier 651.

⁴⁴ ebd. 652.

schung anthropologischer Sachverhalte, die Bloßlegung des primitiven Instinkts in fast vorsemantischen Bereichen eines postfaschistischen Kleinbürgertums“⁴⁵. Für Wenders' Filme charakteristisch ist eine „melancholische Sprachlosigkeit“, bzw. „gestörte Kommunikation, wodurch den weiten Perspektiven auf romantische Natur mehr Bedeutung zugemessen wird als den spärlichen Dialogen“. Wenders' Stilelemente sind nach Bohrer „Sprachunfähigkeit, Distanz zur ideologischen Aussage, dafür sensibilistische Beobachtung von Bewegungen, ein Existenzialismus der bedeutungslosen Dinge“⁴⁶. Bei W. Herzog findet Bohrer eine „Intensität der wilden Mythologie“ in den Farben und Motiven der deutschen Romantik wieder. Immer handle es sich dabei um „Untergangsmymthen, in denen die Geschichte der Humanität eingeholt und zerstört wird durch Magie, Natur, Verbrechen, Wahnsinn, aber auch durch Prophetie und Sehnsucht“⁴⁷. Im Unterschied zu Herzog sucht schließlich Syberberg die „Mythologie nicht in selbsterschaffenen Bildern, sondern im vorgegebenen literarischen und geistesgeschichtlichen Material“. Er löst dabei „die vorgegebenen objektiven Materialien von Geistesgeschichte, Politik, Psychologie auf in die Perspektive einer durchweg exzentrischen Figur: Karl May, Ludwig II., Richard Wagner, Hitler“. Und diese Perspektive wird dann noch einmal gebrochen durch Nebenfiguren: Der Koch Ludwigs II., der Kammerdiener Hitlers. Bohrer spricht hier von der „programmatische(n) Absage an die Vernunft“ und der „irrationale(n) Feier des verrückten ‚Outsiders‘“⁴⁸.

Als letztes Phänomen nennt Bohrer die sog. Popular Culture, die reicht von der Rockmusik über Fernsehen und Okkultes, den Punk-Anarchismus bis zur Sprache der Mescalero-Anarchisten, und auch die „Fußballrituale von Liverpool, Inter Mailand und Borussia Mönchen-Gladbach“ umfaßt, „wo arbeitslose Jugendliche ihre Aggressionen austoben konnten und enthusiastische Intellektuelle buchstäblich das Spielfeld der verlorenen Spontaneität wiederfanden . . .“⁴⁹. Charakteristisch für die Popular Culture ist, daß sie aufs Leben und Ausleben pocht, wie naiv, regressiv, neurotisch und zynisch auch immer. Die symbolische Reflexion hat hier abgedankt und wird durch authentische Akte ersetzt⁵⁰. Bohrer ordnet seine Diagnose einer philosophischen Großwetterlage zu, die durch die Namen M. Foucault und N. Luhmann auf der einen und J. Habermas auf der anderen Seite bestimmt ist. Bei Foucault verschwindet bekanntlich der Mensch als „junge Erfindung“ in einer unendlichen Geschichte „wie am Mee-

⁴⁵ ebd. 655.

⁴⁶ ebd.

⁴⁷ ebd. 656.

⁴⁸ ebd. 657.

⁴⁹ ebd. 658.

⁵⁰ Vgl. U. Jaeggi, Drinnen und draußen, in: Stichworte, 443–473, hier 462.

resufer ein Gesicht im Sand“⁵¹. Hierzu wie auch zur „subjektverachtenden Stoik der Luhmannschen Sozialtechnologie“ steht in deutlichem Gegensatz Habermas’ „optimistischer Entwurf vom Gespräch der Individuen“⁵². Bohrer’s Fazit: „Die lange für gratis genommene Aufklärung hat sich heute vor einer tiefen Skepsis zu verantworten“⁵³. Ästhetisch drücke sich das so aus, daß die schöne Literatur vergleichsweise an den Rand gedrängt werde, während die gegenständlicheren sprachlosen Künste im Vormarsch sind. Die Dinge würden mächtiger als die Wörter.

c) Dahrendorfs liberale Position

In anderer Weise führt Dahrendorf die Überlegungen der nachdenklichen Linken fort. Er nennt zunächst eine Reihe von Widersprüchen, die die moderne Gesellschaft aus den ihr innewohnenden Kräften hervorgebracht hat. Das Wirtschaftswachstum erzeugt die Probleme des „Mißverhältnisses von Erwartungen und Möglichkeiten (Inflation) . . . der Ungleichheit im Weltmaßstab . . . der Aufhebung der Arbeit durch Arbeit. Hinzu kommen die ‚Paradoxien der Gleichheit‘“⁵⁴. Nicht alle Güter der Welt sind ungestraft auf alle Weise verteilbar. Dahrendorf erläutert das an einsamen Landhäusern und Prokuristenstellen. Der Prozeß der Gleichheit kann an einem bestimmten Punkt in die Gefährdung der Freiheit umschlagen. „Menschen erwerben das Recht zur Teilnahme, ja die Positionen, in denen Entscheidungen traditionell getroffen wurden. Aber im gleichen Atemzug werden sie daran gehindert, Entscheidungen zu treffen und an Verfahrensweisen gekettet, die ihnen am Ende weniger Spielraum geben, als ihn die Untertanen konstitutioneller Monarchen hatten“⁵⁵. So gesehen, scheint zunehmende Teilnahme zu einer Art Lähmung zu führen, die den Bürofunktionären ganz gut paßt. Schließlich hat auch die moderne Rationalität für alle sichtbare Aporien und Dilemmata hervorgebracht. Dahrendorf nennt die „nukleare Weltgefahr“, sowie die „Impotenz der Vernunft angesichts von Fragen des Sinns“⁵⁶.

Diese Widersprüche lassen das Wort Krise nicht abwegig erscheinen. „Dauerinflation ist ein Krisensympton. Die Unmöglichkeit der Gleichheit führt zu schwierigen Konflikten im Einzelnen wie in der Gesellschaft. Das Ersticken der Demokratie in Bürokratie hat bereits viele in die innere Emigration gedrängt. Die Grenzen der Wissen-

⁵¹ M. Foucault zitiert nach Bohrer, *Kulturen*, 666.

⁵² ebd.

⁵³ ebd.

⁵⁴ R. Dahrendorf, *Kulturpessimismus u. Zukunftshoffnung. Eine notwendige Abgrenzung*, in: *Stichworte*, 213–228, hier 220.

⁵⁵ R. Dahrendorf, *Die neue Freiheit*, Frankfurt 1980, 63.

⁵⁶ R. Dahrendorf, *Kulturpessimismus*, 221.

schaft und ihres Nutzens sind zum Thema der Tagespolitik geworden“⁵⁷. Um diese Krisensymptome zu deuten, recurriert Dahrendorf auf die Unterscheidung zwischen Optionen und Bindungen bzw. Ligaturen. Beide müssen nach ihm gegeben sein, damit soziale Lebenschancen der Menschen wirklich werden. Denn „Bindungen ohne Wahlmöglichkeiten sind offensichtlich ein chancenarmer Zustand; der ostelbische Landarbeiter hatte so wenig Lebenschancen wie die traditionelle Hausfrau. Aber auch Wahlmöglichkeiten ohne Bindungen sind ein chancenarmer Zustand. Wenn alle Optionen gleich gültig werden, verlieren sie ihren Wert“⁵⁸. Dies beschreibt nach Dahrendorf präzise ein zentrales Problem der modernen Gesellschaft. Sie biete zwar dem Menschen mehr Optionen als jede frühere Gesellschaft, aber um die Bindungen und Bezüge der Menschen sei es in ihr weniger gut bestellt.

Er erinnert an den „Ekel der Desorientierung, der zu sinnlosen Akten der Identitätssuche führt“⁵⁹, und nennt konkret den Terrorismus, den „Massenmord der Heroinspritzer“ und den „massenhafte(n) Selbstmord junger Menschen, die in ihrer Desorientierung auch die mildesten Anforderungen als Streß mißverstehen“⁶⁰; aber er erwähnt auch die Tatsache, daß junge Menschen oft keine über ihr kurzes Leben hinausreichenden Bindungen hätten, die es ihnen erlauben würden, ihre Zeit zu gestalten und dieser Phase ihres Lebens eine Gestalt zu geben. Gleiches treffe übrigens auch für die Langeweile der Freizeit und des Rentenalters zu⁶¹. Ligaturen stellen also durchaus auch Werte dar, weil sie „den Platz des Einzelnen aus dem luftleeren Raum einer bloß ‚optativen‘ Konkurrenz- oder Leistungsgesellschaft herausholen und im strengen Sinn bestimmen“⁶². Eine Welt reiner Optionen ohne Ligaturen hingegen ist „eine Welt ohne Sinn“⁶³. Trotzdem hält es Dahrendorf nicht mit den Tendenzwendlern. Optionen werden nicht dadurch falsch, daß die Ligaturen fehlen, die ihnen Sinn geben. Eine Rückkehr zu der „unvermeidlichen Geborgenheit von gestern“, die in Wahrheit ein „Gehäuse der Hörigkeit und nicht der Freiheit“ bedeutete, sei nicht erstrebenswert, auch wenn die liberale Position auf die Erweiterung der Lebenschancen zielt, die immer beides im Auge behalten muß, „die Bildung von Ligaturen ebenso (und vielleicht unter bestimmten Umständen stärker) . . . wie die Öffnung von Optionen“⁶⁴. Das Ziel muß sein „eine liberale Gesellschaft

⁵⁷ ebd.

⁵⁸ ebd. 222.

⁵⁹ R. Dahrendorf, *Lebenschancen*, Frankfurt 1979, 59.

⁶⁰ ebd. 68.

⁶¹ Vgl. R. Dahrendorf, *Im Entschwinden der Arbeitsgesellschaft*, in: *Fluchtpunkt Jahrtausendwende*. Hrsg. H. Glaser, Frankfurt/Berlin 1981, 108–122, hier 116.

⁶² R. Dahrendorf, *Lebenschancen*, 66.

⁶³ R. Dahrendorf, *Arbeitsgesellschaft*.

⁶⁴ R. Dahrendorf, *Lebenschancen*, 67.

ohne Libertinage, eine Autoritätsstruktur, die nicht autoritär ist, eine soziale Ordnung, die nicht durch Recht- und Ordnungshysterie bestimmt wird, also eine Welt, in der Wahlmöglichkeiten mehr sind als eine Einladung zu *actes gratuits* und in der Bezüge mehr sind als schmerzhaft Beschränkungen der individuellen Entfaltung“⁶⁵.

Eine Bekämpfung von Optionen, weil uns Ligaturen verlorengelassen sind, kommt für Dahrendorf nicht in Frage. Ein solches Verhalten bezeichnet er als reaktionär. Reaktionäre wie Revolutionäre aber wertet er als „Symptom der Zerrüttung“, während er Konservative als notwendigen Teil jedes normalen politischen Gemeinwesens ansieht⁶⁶. Neben der Unterscheidung zwischen kritischer und reaktionärer Analyse der Modernität grenzt er auch Kulturpessimismus und Zukunftshoffnung voneinander ab. Während für den Kulturpessimisten Zukunft nur aus Vergangenheit bestehen kann, „aus schon bekannten Strukturen und Werten“, läßt sich der Progressive von der Hoffnung leiten. Letztere aber ist immer offen, sie sagt auch nicht notwendig nein zur Vergangenheit. Hingegen muß der Kulturpessimist notwendig nein sagen zur Zukunft. „Alles Neue ist für ihn notwendig schlecht und unerträglich“⁶⁷. Die Rede von der Fortschrittshoffnung provoziert zwangsläufig die Frage: Fortschritt wohin? Dahrendorf verwahrt sich gegen „eine eindimensionale Konfrontation von Gutem und Schlechtem, von Verlust und Wiedergewinn“⁶⁸. Der Weg des Menschen durch die Zeit sei kraus und unsystematisch und auf jeden Fall vieldimensional. Im Weg selbst liege schon „ein Stück Sinn“⁶⁹. Der Schwierigkeiten dieses Weges in eine offene Zukunft ist er sich durchaus bewußt. Ligaturen lassen sich nämlich nicht stiften. Man könne zwar die Wiederbelebung des Geschichtsunterrichts dekretieren oder die Familienzulagen erhöhen, aber das schaffe noch nicht „jene Koordinaten, deren Fehlen so viele Identitätskrisen hervorruft“. Es bleibt also dabei: „Die Stiftung von Bindungen, in denen die Möglichkeiten der modernen Gesellschaft nicht gezeugnet, sondern akzeptiert und bewältigt werden, ist das ungelöste Problem unserer Zeit“. Auch wenn er keine billige Lösung der Probleme der Moderne anzubieten hat, äußert er doch folgende vorsichtige Vermutung: „Am Ende mag es sein, daß neue Ligaturen sich von selbst, allmählich zwar und zunächst unbemerkt, aber doch effektiv herausbilden. Man sollte die Möglichkeit einer neuen Gesellschaft, sei sie nachmodern oder nachindustriell oder eine Meliorationsgesellschaft, jedenfalls nicht ausschließen. Sie wird ihre eigenen Schwächen und

⁶⁵ ebd. 54.

⁶⁶ R. Dahrendorf, Kulturpessimismus, 224.

⁶⁷ ebd. 225.

⁶⁸ ebd. 227.

⁶⁹ ebd.

Widersprüche haben, aber sie könnte der Gegenwart überlegen sein⁷⁰. Soviel zu den ‚Stichworten‘ als Zeitdiagnose im Nahhorizont.

Auch wenn von Habermas das ominöse Wort „Tendenzwende“ bewusst vermieden wird, ein „Themawechsel“ (Dahrendorf) läßt sich nicht leugnen. Bezeichnend scheint in diesem Zusammenhang die Lageeinschätzung von P. Glotz: „Bald wird man seinen ohnehin spärlichen Rest von Fortschrittsglauben verteidigen müssen wie das letzte Hündchen. Ich habe die Hoffnungen der Neuen Linken vor 10 Jahren nicht geteilt: jetzt wehre ich mich gegen ihre Hoffnungslosigkeit. Ich bin überzeugt, daß von den aufklärerischen Anstrengungen auch des letzten Jahrzehnts einiges übrigbleiben muß“⁷¹. Es geht, – wie Habermas es formuliert hat – darum, ob sich „die Intentionen der Aufklärung, wie gebrochen auch immer, festhalten“ lassen, oder ob man „das Projekt der Moderne verloren geben“ muß⁷².

II. Gesichtspunkte philosophischer Zeitdiagnose im Fernhorizont

In den ‚Stichworten‘ sind zweifellos Antworten auf diese Fragen angedeutet. Sowohl bei Habermas, der angesichts der „subjektverachtenden Ökonomie, Technologie und Bürokratie“⁷³ auf der „Entbindung von Subjektivität“ bzw. der „Freisetzung von Spontanität“⁷⁴ besteht, aber auch bei Bohrer, der im Gegensatz dazu glaubt, daß die „Avantgarde, die Abstraktion durch Vernunft, die Ideen überhaupt“ heute „zurückgenommen“ würden, „ins widerspenstige anthropologische, psychologische und ethnologische Material“⁷⁵, schließlich auch bei Dahrendorf, der angesichts der Gefahr einer leeren Modernität und deren unverkennbaren Anomien die für einen Liberalen erstaunliche Feststellung trifft: „Es fehlt an Religion wie an anderen Obligationen und damit Ligaturen“⁷⁶. Doch da die zeitsymptomatisch gewiß nicht unergiebig Momentaufnahme der bundesrepublikanischen bzw. westeuropäischen Situation Ende der 70er Jahre im Vordergrund steht, werden diese allgemeinen Gesichtspunkte nicht in extenso entfaltet. Das gilt sogar für das Habermassche Theorieprogramm, das bei diesem selbst und auch bei seinen Schülern nur den Rahmen abgibt für Detailanalysen. Daher ist es erforderlich, in einem zweiten Schritt im Sinne einer Problemvertiefung auf solche Rahmenüberlegungen einzugehen. Wir greifen zurück auf die positionellen Stellungnahmen von Spaemann und Habermas und auf die mehr bilanzierenden Überlegungen von Schulz und v. Weizsäcker.

⁷⁰ ebd. 228.

⁷¹ P. Glotz, Staat, 478.

⁷² Habermas, Schriften, 453.

⁷³ U. Jaeggi, Drinnen und draußen, 469.

⁷⁴ Habermas, Einleitung, 23.

⁷⁵ K. H. Bohrer, Kulturen, 666.

⁷⁶ R. Dahrendorf, Kulturpessimismus, 222.

a) Spaemanns Kritik des modernen Bewußtseins

Spaemann geht von der Tatsache aus, daß das moderne Bewußtsein seinem Ende zugeht. Wir befinden uns, ihm zufolge, in einer Übergangsphase, die man mit Guardini als ‚Ende der Neuzeit‘ oder mit Gehlen als ‚Postmoderne‘ charakterisieren könnte. Unter modernem Bewußtsein versteht er „jenes Bewußtsein, das aus der Aufklärung stammt und dessen Grundzug vom 18. Jahrhundert bis heute die Wissenschaftlichkeit als Denk- und Lebensform ist“⁷⁷. Er sieht es durch vier charakteristische Merkmale geprägt, nämlich durch Objektivierung, Homogenisierung, Universalisierung und Hypothesisierung. Mit Objektivierung ist die Tatsache gemeint, daß neuzeitliche Wissenschaft das, worüber sie spricht, deutlich von dem unterscheidet, der darüber spricht. „Als wissenschaftlich gilt nur, was wir uns als Gegenstand gegenüberstellen können“⁷⁸. Hinzu kommt, daß die Deutung natürlicher Prozesse als zielgerichteter Prozesse verworfen wird. „Die Form naturwissenschaftlicher Objektivität ist die Form der kausalgesezlichen Determination“⁷⁹. Diese Objektivierung macht auch vor dem Menschen nicht halt. Biologische Anthropologie, Psychologie und Soziologie haben seit langem entdeckt, daß auch der Mensch unter der Form wissenschaftlicher Objektivität betrachtet werden kann. Die Grenzen dieses Vergegenständlichungsprozesses werden nach Spaemann heute sichtbar. Zunächst einmal habe die Philosophie zeigen können, „daß die vergegenständlichende Wissenschaft wesentlich perspektivisch-ausschnitthaft zu sehen genötigt ist, daß sie nie ein Ganzes der Wirklichkeit, weder das Ganze des Universums noch das Ganze auch nur eines Grashalms vorstellen kann, nicht also Dinge an sich, wie Kant sagte, nicht das, was die Alten ‚Substanz‘ nannten“⁸⁰. Aber auch die Wissenschaften selbst, etwa die Physik oder die psychosomatische Medizin, hätten Grenzen der Objektivierbarkeit sichtbar gemacht. Die epochalste Wandlung erblickt Spaemann in dem neu aufgebrochenen ökologischen Bewußtsein, das einen „dreihundertjährigen Prozeß der bloßen Naturvergegenständlichung“⁸¹ in Frage stellt.

Was die ruinösen anthropologischen Konsequenzen dieses Prozesses angeht, so verweist er auf Skinner, der die noch unausgeschöpften Möglichkeiten der Verhaltenstechnik, mit der man den Menschen ‚jenseits von Freiheit und Würde‘ und jenseits aller idealistischen und materialistischen Autonomievorstellungen manipulieren kann, als un-

⁷⁷ R. Spaemann, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins, in: *Communio* 8 (1979) 251–270, hier 253.

⁷⁸ ebd. 254.

⁷⁹ ebd.

⁸⁰ ebd. 256.

⁸¹ ebd. 257.

geheure Chance herausstreicht, wenn er schreibt: „Die wissenschaftliche Sicht des Menschen bietet erregende Möglichkeiten. Wir haben noch nicht erkannt, was der Mensch aus dem Menschen machen kann“⁸². Spaemann bemerkt zu solcher Emphase nur lakonisch, es gelte zu sehen, daß der Prozeß der Vergegenständlichung sich nicht gelohnt habe, wenn der Mensch selbst dabei „zu einem seiner Objekte unter anderen wird“⁸³.

Das Bedenkliche an dem zweiten der oben genannten Charakteristika, der Homogenisierung der Erfahrung, besteht für Spaemann darin, daß hiermit ein bestimmter Typ von Erfahrung, nämlich das Registrieren von Sinnesdaten in einem vorher genau definierten experimentellen Rahmen, als einzige Erfahrung ausgezeichnet wird, der Wirklichkeitscharakter und damit Objektivität zukommt. Alle nicht planbare und nicht wiederholbare Erfahrung, alle Erfahrung, die nur von bestimmten Menschen und bei bestimmten Gelegenheiten gemacht werde, gelte unter diesen Voraussetzungen als „nur subjektiver Zustand des Gemüts“⁸⁴. Nach Spaemann wird hiermit das Wesen der Erfahrung verkannt. Der Mensch soll unter allen Umständen Herr seiner Erfahrung bleiben, während „Erfahrung im ursprünglichen Sinne des Wortes gerade das meint, dessen wir nicht Herr sind“⁸⁵. Als paradoxe Konsequenz einer solchen Reduktion des Erfahrungsbegriffs ergibt sich, daß auf diese Weise gerade die mystische Erfahrung als ‚nur subjektiv‘ eliminiert werden muß, „in welcher nach dem Zeugnis aller, die sie gemacht haben, der intensivste Kontakt mit der Wirklichkeit geschieht, ein durch keine Kategorien, keine menschlichen Perspektiven mehr vermittelter unmittelbarer Kontakt mit dem, was ist“⁸⁶. Aber auch die neuere Wissenschaftsentwicklung meldet Zweifel am Homogenitätspostulat des modernen Bewußtseins. „Innerhalb der Wissenschaft ist längst bekannt, daß es so etwas wie uninterpretierte Sinnesdaten nicht gibt“⁸⁷. Hinzu kommt die Einsicht der Wissenschaftsgeschichte, daß auch eine strikte Falsifikation von Theorien nicht stattfindet, es also keinen Grund gibt, „Erfahrungen im voraus einzuschränken auf einen bestimmten Typ“⁸⁸.

Die dritte Komponente, der Universalismus des modernen Bewußtseins, hat vor allem Bedeutung im ethischen Bereich. Hier bedeutet solcher Universalismus nämlich „die Reduktion aller Verbindlichkeit, auch der sittlichen Normen, auf das, was in einem rationalen voraussetzungslosen Diskurs als für jedermann auf der Welt verbind-

⁸² B. F. Skinner zitiert nach Oelmlüller, *Ambivalenz*, 163 f.

⁸³ R. Spaemann, *Religion*, 257.

⁸⁴ ebd. 258.

⁸⁵ ebd.

⁸⁶ ebd.

⁸⁷ ebd. 260.

⁸⁸ ebd.

lich plausibel gemacht werden kann“⁸⁹. Spaemann wendet gegen diesen Universalismus folgendes ein: Die Geschichte habe gezeigt, „daß die emanzipierte Vernunft keineswegs jene natürliche Einheit menschlicher Überzeugungen herbeiführt, die man von ihr erhofft hatte“⁹⁰. Der Ost-West-Gegensatz – wie auch die Gegensätze innerhalb des Ostblocks – seien ja Widersprüche der emanzipierten Vernunft mit sich selbst. Im Osten könne der Universalismus nur noch verbal behauptet werden, die faktische politische Situation laufe auf das Gegenteil dessen hinaus, was der Universalismus der Aufklärung ursprünglich intendierte. Im Westen hingegen werde die Frage, was universale Geltung beanspruchen dürfe, nicht durch politische Machthaber vorentschieden, sondern sei Ergebnis eines Diskurses, bei dem „die Mehrheit entscheidet und dabei das Recht der Minderheit, anderer Meinung zu sein und weiterhin für die ihre zu werben, respektiert“⁹¹. Doch bleibt auch hier die Frage offen: „Was ist, . . . wenn die Mehrheit beschließt, sie nicht zu respektieren, sondern eine Minderheit auszurotten! Oder wenn sie beschließt, die Folter wieder einzuführen? Oder wenn sie beschließt, das Leben alter oder geisteskranker Menschen oder das Leben Ungeborener zur Tötung freizugeben?“⁹² Spätestens hier, so lautet Spaemanns Folgerung, kommt der Universalismus der Moderne an seine Grenzen, stößt er auf einen Bereich, der nicht mehr zur Disposition steht. Im übrigen ist er der Meinung, daß auch der Universalismus seinem Ende entgegengehe. Was die Menschen heute beschäftige, sei die Frage der geschichtlichen Identität, was sich an der weltweiten Bewegung des Regionalismus ablesen lasse.

Das vierte Charakteristikum, die hypothetische Denkform, bringt Spaemann im Zusammenhang mit der funktionalistischen Denkweise, dem Denken in Äquivalenten. „Eine Sache durch ihre Funktion bestimmen, heißt nicht fragen, was sie an sich selbst ist, sondern in welchem funktionalen Zusammenhang sie steht, welche Funktion sie erfüllt. Das heißt aber zugleich fragen, durch welches Äquivalent sie in dieser Funktion allenfalls ersetzbar ist“⁹³. Für das praktische Verhalten ergibt sich: Unbedingte Überzeugungen werden in einem solchen Kontext ein Fremdkörper, unwiderrufliche Bindungen ein Anachronismus. Die Philosophie der hypothetischen Zivilisation ist nach Spaemann der kritische Rationalismus, der „die Falsifizierbarkeit zum Maßstab . . . sinnvoller Aussagen macht, und davon auch moralische Normen nicht ausnimmt“⁹⁴. Spaemann wagt zwar nicht von ei-

⁸⁹ ebd. 261.

⁹⁰ ebd. 262.

⁹¹ ebd.

⁹² ebd.

⁹³ ebd. 265.

⁹⁴ ebd.

nem Ende des Funktionalismus zu sprechen, aber vertritt zumindest die These, „daß die Problematik des hypothetisch funktionalen Denkens von verschiedenen Ansätzen aus seit langem sichtbar zu werden beginnt“⁹⁵. Wiederum verweist er auf die Ökologie-Debatte, die erstmals deutlich gemacht habe, „daß der funktionalistische Anthropozentrismus dem Menschen selbst die Grundlagen seines Daseins zu entziehen droht“⁹⁶. Aber er erwähnt auch Versuche, den Ring des Funktionalismus irrationalistisch zu durchbrechen durch einfaches Abschütteln der Wissenschaft, in Richtung auf einen blinden Fanatismus, aber auch durch einen neuen Mythos, in dem schon Nietzsche eine Möglichkeit der Überwindung des Nihilismus gesehen habe, und für den es heute ein neues Interesse gebe⁹⁷.

Spaemanns Fazit: Das Zeitalter der Aufklärung gehe seinem Ende entgegen. Wir verdanken ihm zwar Wichtiges, gleichzeitig habe die Aufklärung aber eine Dialektik entfesselt, die sie selbst zu zerstören drohe. Um dieses Wichtige vor der Selbsterstörung zu retten, sei die Verankerung in einer Dimension erforderlich, „die von weiter her ist“⁹⁸. Konkret ist das für Spaemann die christliche Religion. Als zentrale Errungenschaften der Aufklärung betrachtet Spaemann die Idee der objektiven und voraussetzungslosen Wissenschaft sowie die modernen Einheitsrechte. Beide lassen sich aber nur auf der Basis der christlichen Religion ungeschmälert in die Postmoderne hinüberretten. Denn, „indem das Christentum das existenzielle Interesse des Menschen in einer Sphäre verankert, die durch nichts, was durch Wissenschaft festgestellt werden könnte, berührbar ist, befähigt sie den Menschen zu jener Indifferenz gegenüber wissenschaftlichen Ergebnissen, die die Bedingung der Objektivität ist“⁹⁹. Ebenso gründet die Tatsache, daß Freiheit unabdingbar zum Menschen gehört, auf einer Überzeugung, die wir gerade nicht als wissenschaftliche Hypothese zur Disposition stellen können.

b) Habermas' Entwicklungslogik

Plädiert Spaemann für eine „substantielle Vernunft, die ihren eigenen Ursprung nicht verleugnet“¹⁰⁰, so geht Habermas umgekehrt mit M. Weber von dem Zerfall einer materialen Rationalität und der Herausbildung einer prozeduralen Rationalität in der Moderne aus¹⁰¹. Er illustriert dies an dem Entwicklungsprozeß, dem gesell-

⁹⁵ ebd. 267.

⁹⁶ ebd. 268.

⁹⁷ Hier wäre vor allem auf neuere Arbeiten von H. Blumenberg, K. Hübner und F. Koppe zu verweisen.

⁹⁸ R. Spaemann, Religion, 269.

⁹⁹ ebd.

¹⁰⁰ R. Spaemann, Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs, in: Aufklärung heute, 116–127, hier 127.

¹⁰¹ Vgl. Habermas, Schriften, 463.

schaftliche Identitätsbildung unterliegt. Habermas beginnt mit den archaischen Gesellschaften, in denen ein mythisches Weltbild herrscht, das nicht nur jedem wahrnehmbaren Element seinen Platz zuweist und dadurch die Unsicherheiten einer Gesellschaft absorbiert, „die bei einem niedrigen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Umgebung kaum kontrollieren kann“¹⁰², sondern auch alle Entitäten als gleichartig auffaßt. Die einzelnen Menschen sind hier „ebenso Substanzen wie Steine, Pflanzen und Tiere und Götter“¹⁰³. Auch der Stammesverband ist keine vom Einzelnen abgehobene Realität. Dadurch können auf dieser frühen Entwicklungsstufe auch keine Identitätsprobleme auftauchen. Die Differenzierung zwischen Einzelem, Besonderem und Allgemeinem setzt auf der zweiten Entwicklungsstufe an, nämlich in den polytheistischen Religionen der frühen Hochkulturen. Das konkrete Allgemeinwesen kann nunmehr „als das Besondere vom Allgemeinen der kosmischen Ordnung einerseits, und von den einzelnen Individuen andererseits unterschieden werden, ohne daß dadurch der identitätsstiftende Zusammenhang einer im Politischen zentrierten Welt gefährdet würde“¹⁰⁴. Einen allgemeinen Geltungsanspruch stellen erstmals die großen Weltreligionen (dritte Stufe), allen voran das Christentum. Träger des Religionssystems ist nun „nicht mehr der Staat oder die Polis, sondern die Gemeinde der Gläubigen, zu denen potentiell *alle* Menschen gehören; denn die Gebote Gottes sind universal“¹⁰⁵. Freilich stellen die entwickelten Hochkulturen auch Klassengesellschaften mit extremen Ungleichverteilungen von arm und reich dar. Dadurch ergibt sich ein Identitätsproblem für alle Hochkulturen, das freilich erst mit dem Eintritt in die Moderne, die vierte Entwicklungsstufe, bewußt wird.

Hegels Bedeutung liegt nach Habermas darin, gerade darauf eine Antwort versucht zu haben. Habermas skizziert die Hegelsche Problemlösungsstrategie im Anschluß an die aktualisierende Hegel-Interpretation von Ch. Taylor wie folgt:

„Der Monotheismus, besonders das Christentum, war die letzte Gedankenformation, die eine von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte einheitsstiftende Interpretation gegeben hatte. In Konkurrenz mit Wissenschaft und profaner Moral kann sie aber diesen Interpretationsanspruch nicht mehr zweifelsfrei erfüllen. Hier soll Philosophie einspringen. Aber auch wenn die Philosophie mit ihren, d. h. mit begrifflichen Mitteln, die einheitsstiftenden Leistungen der Universalreligionen ersetzen könnte, wäre das eigentliche Problem nicht gelöst; denn der Monotheismus hatte den Gegensatz zwischen universalistischen Ich- und Gemeindestrukturen einerseits und der partikularen Identität andererseits gerade hervorgebracht. Dieser Gegensatz besteht teils, soweit der Staat die Organisationsform einer Klassengesellschaft ist, deren Ungleichheiten universalistisch nicht gerechtfertigt werden können; teils, weil diese Organisationsform

¹⁰² J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: *J. Habermas/D. Henrich*, Zwei Reden, Frankfurt 1974, 25–75, hier 35.

¹⁰³ ebd.

¹⁰⁴ ebd. 36 ff.

¹⁰⁵ ebd. 38.

eine Selbstbehauptung souveräner Staaten gegeneinander zur Folge hat, die mit universalistischen Grundsätzen wiederum unvereinbar ist. Wenn mithin die Philosophie ihre Vereinigungsaufgabe lösen soll, muß sie den Einheitsstiftenden Interpretationsanspruch der Religion sogar überbieten und jene Einheit wiederherstellen, die bisher nur der Mythos auszudrücken in der Lage gewesen ist. Das erklärt, warum Hegel den Begriff der Sittlichkeit immer wieder am Leben der Polis erläutert; hier, im griechischen Polytheismus, konnte eine mit der Identität der Stadt im Einklang stehende Identität des Einzelnen gebildet werden. Diese im Mythos vollzogene Vereinigung der *einzelnen* Individuen mit ihrer *besonderen* Gemeinschaft im Horizont einer *allgemeinen* kosmischen Ordnung, soll die Philosophie unter Bedingungen wiederherstellen, die mit den modernen Ideen der Freiheit und der vollständigen Individualität der Einzelnen inzwischen gesetzt sind¹⁰⁶.

Hegel unternimmt also den Versuch, „für das moderne Bewußtsein in ähnlicher Weise ein identitätsverbürgendes Wissen hervorzubringen, wie es die ‚konkrete Wissenschaft‘ des mythischen Denkens für das archaische Bewußtsein einst geleistet haben muß“¹⁰⁷. Habermas verschweigt nicht die Schwierigkeiten, die sich bei der Einlösung dieses Programms ergeben. Selbst wenn man die Anschauung nicht teilt, die Philosophie sei immer nur Sache von wenigen Einsichtigen, bleibt doch das Problem, „wie eine philosophische Lehre, in ähnlicher Weise wie die Religion, Allgemeingut einer ganzen Bevölkerung werden kann“¹⁰⁸. Hegel versuchte dieser Schwierigkeit dadurch zu entgehen, daß er argumentierte, der Part philosophischer Einsicht könne auch von der religiösen Gesinnung übernommen werden, insofern die Religion sich von der Philosophie nur in der Form und nicht dem Inhalt nach unterscheide. Diese Hegelsche Antwort ist aber nach Habermas für die heutige Situation nicht mehr anwendbar, denn empirisch sei „die Entwicklung zum Massenatheismus kaum noch zu leugnen“¹⁰⁹. So werde die Frage dringend, „ob und gegebenenfalls, welches Teilsystem an die Stelle des Religionssystems treten kann, so daß in ihm das Ganze einer komplexen Gesellschaft repräsentiert und zum einheitlich normativen Bewußtsein aller Gesellschaftsmitglieder integriert werden kann“¹¹⁰. Die institutionelle Philosophie, einzelne Wissenschaften oder auch das Wissenschaftssystem insgesamt, können diese Rollen nach Habermas nicht übernehmen, da sie immer nur „wechselnde und spezialisierte Lehrmeinungen mit bloß hypothetischem Anspruch“¹¹¹ produzieren. Andere Kandidaten seien aber nicht in Sicht, wenn man nicht zurückgreifen wolle auf gewisse „Regressionsformen des religiösen Bewußtseins“¹¹². Habermas denkt hier konkret an verschiedene Meditations- und Therapieformen, die in der Subkultur en vogue sind.

¹⁰⁶ ebd. 44 ff.

¹⁰⁷ ebd. 47.

¹⁰⁸ ebd. 50.

¹⁰⁹ ebd.

¹¹⁰ ebd. 50 f.

¹¹¹ ebd. 51.

¹¹² ebd.

Er schlägt daher vor, bei der Frage nach den Möglichkeiten einer kollektiven Identität anders voranzugehen. Man könne nicht mehr länger davon ausgehen, daß moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die ihre gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben. Daher sei es auch nicht mehr sinnvoll, nach „Ersatz für eine religiöse Lehre“ zu „suchen, die das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert“¹¹³. Die kollektive Identität stehe dem Einzelnen heute vielmehr nicht mehr als fester Traditionsbestand gegenüber, an dem er sich abarbeiten könne, sondern sei erst Produkt eines Bildungs- und Willensbildungsprozesses. Die Vernünftigkeit der so gebildeten Identitätsinhalte bemesse sich „allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d. h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d. h. *achten* können“¹¹⁴.

Habermas konkretisiert dieses Konzept anschließend, indem er drei Punkte herausstellt: 1. Die neue Identität ist weder territorial (durch die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat), noch organisatorisch (durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Partei) von außen zu begrenzen. Sie ist heute vielmehr „nur noch in reflexiver Gestalt denkbar“. D. h. sie ist nur zu begründen „*im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen, . . . in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet*“¹¹⁵. 2. Die neue Identität einer erst im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft kann sich nicht in fixen Weltbildern artikulieren, aber sie braucht, wenn auch keine fixen Inhalte, so doch jeweils Inhalte. Diese entnimmt sie den identitätsverbürgenden Deutungssystemen, die heute die Stellung des Menschen in der Welt verständlich machen, und die sich von den traditionellen Weltbildern durch ihren revisionsfähigen Status unterscheiden. Die Herkunft solcher Deutungen ist durchaus verschieden. Ein Teil von ihnen erwächst aus der kritischen Aneignung der Tradition, ein Teil geht auf „popularisierungsfähige wissenschaftliche Grundideen“ zurück, „die das Selbstverständnis des Menschen berühren“ und sich in „breitenwirksamen Grundvokabeln wie Klassenkampf, Abstammung der Arten oder das Unbewußte niederschlagen“¹¹⁶. Wieder andere verdanken sich wissenschaftlichen Populärsynthesen. Man denke z. B. an das unreflektierte Menschenbild mancher Tierverhaltensforscher. Bei den Identitätsprojektionen wissenschaftlicher Herkunft unterscheidet Habermas drei Interpretationsrichtungen, einmal systemtheoretisch

¹¹³ ebd.

¹¹⁴ ebd. 52.

¹¹⁵ ebd. 66.

¹¹⁶ ebd. 69.

inspirierte Gesamtdeutungen, die die Möglichkeit und den Sinn einer Identitätsbildung auf der Makroebene der Gesellschaft bestreiten, zum anderen von der Ethologie inspirierte Gesamtdeutungen, für die sich Identitätsprobleme aus zivilisatorischen Fehlentwicklungen erklären, und schließlich Gesamtdeutungen, die in der auf Hegel und Marx zurückgehenden Tradition stehen. Für letztere auch von Habermas selbst vertretene Interpretationsrichtung gilt, daß sie zwar nicht mehr auf eine zuverlässig gegebene allgemeine Vernunftausstattung vertraut, aber gleichwohl an jenen allgemeinen und unvermeidlichen Präsuppositionen festhält, „die, wie immer kontrafaktisch, der Rede und damit der soziokulturellen Lebensform so innewohnen, daß sie Prozesse der Vergesellschaftung an den Imperativ einer Ausbildung von Ich- und Gruppenidentitäten binden“¹¹⁷. 3. Wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen abhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst, diskursiv und experimentell ausbilden.“ Dabei wäre es durchaus möglich, „universalistische Ich-Strukturen über die Parteinahme für jeweils besondere Interpretationsrichtungen auszubilden; denn jede Position kann mit den übrigen Positionen, denen sie in der Gegenwart gegenübersteht, gerade in der Parteilichkeit für ein künftig zu realisierendes Allgemeines übereinkommen“¹¹⁸.

c) Schulz' Deutung der veränderten Welt

Ist bei Spaemann eine deutliche Reserve gegenüber den Errungenschaften der Moderne spürbar und umgekehrt Habermas' Entwurf getragen von einem entschiedenen Eintreten für das unvollendete Projekt der Moderne, so liefert Schulz eine resignative Gesamtbilanz des nachmetaphysischen Zeitalters. Er geht aus von den Grundfragen der metaphysischen Tradition in Kosmologie, Anthropologie und Theologie und fragt nach ihrem Stellenwert in einer veränderten Welt.

Für das kosmologische Problem stellt er zunächst fest: Die gesamte Tradition von den Griechen bis Kant ging von der Voraussetzung aus, „daß Wirklichkeit eine feste und abgeschlossene Ordnung darstellt, die es als solche ein für allemal zu erkennen gilt“¹¹⁹. Das Subjekt als denkendes Wesen hat „Einblick in die rationalen Zusammen-

¹¹⁷ ebd. 70.

¹¹⁸ ebd. 75.

¹¹⁹ W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 844.

hänge, die das Objekt konstituieren“¹²⁰. Diese historische Reminiscenz dient Schulz als Folie gegenwärtigen Wissenschaftsverständnisses. Dieses ist nämlich dadurch charakterisiert, daß Gegenstand der Wissenschaft nicht mehr unmittelbar die Natur als solche ist, sondern die Erkenntnis der Natur wird als immer schon vermittelt gedacht durch die Untersuchungen, die die Wissenschaft erbracht hat und erbringen kann. Der Forschungsprozeß, in dem der einzelne Wissenschaftler steht, rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit, damit aber auch die Tatsache, daß dieser Prozeß endlos ist und sich als negative und positive Aufhebung der jeweiligen Erkenntnis konstituiert. Dieser Wandel im Wissenschaftsverständnis hat zur Folge, daß die Idee einer Welt an sich fraglich wird. Zwar gibt es auch in der modernen Physik die Position des kritischen Realismus – Schulz verweist in diesem Zusammenhang auf M. Planck –, doch lassen sich dem kritischen Realismus eine ganze Reihe anderer Ansätze entgegenstellen, etwa der Phänomenalismus, der Operationalismus und der Instrumentalismus, für welche die grundsätzliche Bedeutung des Widerspruchs von Ding an sich und Erscheinung an Bedeutung verliert, und die Einsicht im Vordergrund steht, „daß die Wissenschaft keine endgültige Gewißheit gibt und . . . wir uns zu bescheiden haben“¹²¹.

Schulz' Resümee: Wenn Kant noch ein allgemeines Interesse für die Grundfragen der Kosmologie voraussetzen konnte, so ist im Bereich der heutigen Physik ein weitgehendes Desinteresse an dem Problem der Weltdeutung überhaupt festzustellen. Der Forschungsvollzug „folgt der ihm eigenen Methode des sich kontrollierenden Objektivierens in *relativer Unabhängigkeit* von möglichen Grunddeutungen der Welt im ganzen“¹²². Im Rahmen dieses Wandels im theoretischen Weltverhalten sieht Schulz auch die Auflösung des Dingbegriffs als des Paradigmas für Objektivität. An die Stelle des Objekts tritt die Methode des Objektivierens, die sich in technische Verfahren umsetzen läßt. Wesentlich werde „das Herausstellen von Mechanismen der Konstruktion im Blick auf den Prozeß des Produzierens“. Dieser, und nicht das einzelne Produkt sei maßgebend. Letzteres sei vielmehr „ersetzbar bzw. endlos perfektionierbar im Sinne einer sich überholenden Optimierung“¹²³.

Die Bewertung dieses Wandels im Wissenschaftsverständnis ist bei Schulz ambivalent. Einerseits würdigt er die Leistung der Wissenschaft, die für ihn besteht in der Destruktion der überkommenen Metaphysik zugunsten „eines nicht wertenden Einblickes in die sinneutrale Welt“¹²⁴. Die weltanschauliche Enthaltensamkeit der Wissen-

¹²⁰ W. Schulz, *Ich und Welt, Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen 1979, 150.

¹²¹ ebd. 151.

¹²² ebd. 233.

¹²³ ebd. 205.

¹²⁴ W. Schulz, *Ethik aus Resignation*, in: EK 14 (1981) 253–256, hier 255.

schaft, die sich zeigt im „Offenlassen der Deutung der Natur überhaupt“ und im „Nichtvermitteln der Naturwissenschaft mit dem Selbstverständnis der Subjektivität“¹²⁵, wirkt sich andererseits aber dahingehend aus, daß einer negativen Auslegungsmöglichkeit des Ganzen Vorschub geleistet wird. Wenn die Deutung der Natur überhaupt fraglich wird, dann verschiebt sich die Alternative, ‚Ordnung oder Unordnung‘ in Richtung auf Unordnung, ohne jedoch objektiv entschieden werden zu können. Faktisch setzt der Forscher Ordnung unter subjektivem Aspekt als Forschungsmaxime an. Die Ordnung des Ganzen im objektiven Sinne bleibt für ihn hingegen eine unverifizierbare Voraussetzung. So erzeugt die metaphysische Enthaltensamkeit der Wissenschaft am Ende in der Subjektivität des Forschers ein „Gefühl der Heimatlosigkeit im Universum“¹²⁶. Er zitiert den amerikanischen Forscher S. Weinberg: „Je begreiflicher uns das Universum wird, um so sinnloser scheint es auch“¹²⁷.

Die anthropologische Grundfrage steht im Konnex mit der ethischen Problematik. Die metaphysische Tradition verstand den Menschen als Bürger zweier Welten. Als Vernunftwesen war er im mundus intelligibilis angesiedelt, und als Triebwesen gehörte er der sinnlichen Welt an. Von diesem Schema ergab sich die ethische Grundforderung für den Menschen, zum Oberen zu transzendieren und kraft dieser Transzendenz das Untere zu beherrschen. Paradigmatisch wurde dieser Ansatz bei Plato und später im Christentum entfaltet. „Der Mensch muß sich als Geist den ewigen Werten zuwenden, nur auf diese Weise vermag er die Triebe, die ihn an das Sinnliche und Äußere, d. h. an das Irdische und Zeitliche binden, zu beherrschen“¹²⁸. Diese Voraussetzung der metaphysischen Ethik, daß der Mensch wesenhaft Geist ist und als solcher einer höheren Welt angehört, ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von verschiedenen Seiten in Zweifel gezogen worden. Schulz nennt hier nicht nur den späten Schelling, Schopenhauer und Nietzsche, sondern vor allem Marx, Darwin und Freud. Entscheidend ist bei all diesen Denkern „die Erkenntnis der *Ohnmacht des Geistes* und der *Macht der Triebe*“¹²⁹.

So geht etwa Marx davon aus, daß nicht Vernunftideen den Geschichtsprozeß bestimmen, sondern dessen reale Konstituentien im ökonomischen Bereich liegen. Freud erklärt, daß nicht Bewußtsein und Vernunft, sondern das Triebleben den Menschen in seinem Ver-

¹²⁵ W. Schulz, *Ich und Welt*, 235.

¹²⁶ ebd. 236.

¹²⁷ S. Weinberg zitiert nach Schulz, *Ich und Welt*, 235.

¹²⁸ W. Schulz, *Ethisches Handeln Heute*, in: *Vernunft und Freiheit*, Hrsg. W. Schulz, Stuttgart 1981, 79–104, hier 80.

¹²⁹ ebd. 83.

halten bestimme. Darwin schließlich sieht den Kampf ums Dasein als lebensbestimmend an. Alle drei Ansätze bedeuten nicht nur eine Abwendung von der traditionellen metaphysischen Anthropologie – der spiritualistische Ansatz schlägt um in eine naturalistische Tendenz – sie bringen in der Ethik auch eine Abwendung von der personalen Ethik der Innerlichkeit, für die die Gesinnung wesentlich ist. Wenn der Mensch kein reines Geisteswesen mehr, sondern in hohem Maße von natürlichen Bedürfnissen und Trieben bestimmt ist, und die Ethik die Aufgabe hat, diese vor allem unter dem Aspekt des zwischenmenschlichen Bezuges zu regeln, dann ist das nicht möglich, ohne wissenschaftliche Erfassung des Menschen. „Man muß die Bedingungen unseres Seins in psychologischer, soziologischer und ökonomischer Hinsicht zur Kenntnis nehmen, wenn man eine realitätsnahe Ethik konstituieren will“¹³⁰.

Das bedeutet freilich keine Aufhebung der Ethik in die Verhaltenswissenschaften. Auch wenn unser Tun und Lassen sehr realen Beschränkungen unterliegt, und wir in innere und äußere Grenzen eingeschlossen sind, kann die Einsicht in unsere Begrenztheit nicht einfach als Beweis dafür gelten, „daß die Idee der Freiheit nun zugunsten einer Theorie zu negieren sei, für die Selbstbezug und Verantwortungsbewußtsein leere Worte sind, weil nur konstatabares Verhalten ... als beobachtbarer und unter Umständen zu regulierender Tatbestand anzuerkennen sei“¹³¹. Vielmehr ist gerade in diesem Zusammenhang eine kritische Aneignung der Tradition hilfreich. Schulz recurriert auf Fichtes Auseinandersetzung mit dem Determinismus, die auch dann ihre Bedeutung erhalte, wenn wir seiner Ich-Metaphysik nicht mehr folgen könnten. Er skizziert (und aktualisiert) Fichtes Argumentationsweise wie folgt:

„Fichte geht davon aus, daß der Determinismus dem über sich nachdenkenden Menschen zunächst als der eigentlich wissenschaftliche Standpunkt erscheint. Die Situation ist der unsrigen vergleichbar; denn wenn man heute über das Problem der Freiheit diskutiert, so kann man die Erfahrung machen, daß man sich scheut, sich auf philosophische Grundpositionen, die von der Freiheit ausgehen, festzulegen. Der Standpunkt, daß alles Tun und Lassen kausal bedingt sei, erscheint angemessen, wenn man auf moderne biologische, psychoanalytische oder soziale Theorien zurückgreift. Fichte legt nun aber dar, daß eine tiefergreifende Reflexion über uns selbst klarmacht: man kann ohne die Voraussetzung der Freiheit gar nicht handeln. Faktisch lebt der Mensch als ein auf Zukunft bezogenes Ich. Er vermag nicht in dem Bewußtsein zu existieren, nur eine Marionette zu sein. Die Erklärung, daß sein Handeln ein zufälliges Ergebnis von unendlich vielen Ursachen sei, die im Moment der Tat nicht bewußt und nicht bekannt waren, nützt dem konkreten Menschen nichts. Sie kommt gleichsam zu spät. Das Freiheitsbewußtsein ist vorgängig: Ich lebe nach vorn ausgerichtet. Das Handeln ist immer intentional. Ich kann nur existieren im Hin und Her von Überlegungen und Entscheidungen, aus diesem ‚besteht‘ mein Leben in hohem Maße“¹³².

¹³⁰ W. Schulz, Ethik aus Resignation, 255.

¹³¹ ebd. 256.

¹³² ebd.

Allerdings macht Schulz zwei Einschränkungen. Einmal betont er, das Evozieren des Bewußtseins der Freiheit sei kein zwingender Beweis, zum anderen sei mit dem Bewußtsein der Freiheit noch keineswegs ausgemacht, ob sich die Welt durch mein Tun zum Besseren verändern kann. Obwohl wir aufgrund unserer materiellen und ideellen Ungesichertheit ständig gehalten sind, unsere Welt unter dem Gesichtspunkt der Optimierung umzubauen, bleibe ethisches Handeln ein Unternehmen ohne Rückendeckung, da die es abstützenden Vorstellungen der alten Metaphysik durch die neuzeitliche Reflexionsphilosophie in Frage gestellt sind. Ebenso wie die wissenschaftliche wird also auch die ethische Problematik von Schulz zurückgeführt auf die aporetische Weltstellung der Subjektivität, die darin besteht, daß diese auf dem Wege der Reflexion jede Art von ‚Weltbindung‘ aufheben kann, dadurch zugleich aber auch einen objektiven Anhalt verliert. Schulz redet daher auch von einer „Metaphysik des Schwehens“¹³³.

Das Problem einer *theologia naturalis* behandelt Schulz ebenfalls subjektivitätsphilosophisch im Zusammenhang mit dem Stichwort Weltanschauung. Der Sinn der großen metaphysischen Systeme und der von ihnen bestimmten Weltanschauungen sei es gewesen, Weltvertrauen gegen Weltangst zu rechtfertigen. Das geschah auf die Weise, daß man die Welt als vernünftig auslegte, und dem Schöpfergott die Funktion eines Garanten dieser Vernünftigkeit zuwies. Im 19. Jahrhundert trat dann allerdings eine Veränderung in der Argumentationsstrategie ein. Zunächst wurden in der idealistischen Naturphilosophie Gott und Natur gleichgesetzt. Gott als Anhalt, der über der Welt steht, wurde verabschiedet zugunsten einer Vorstellung, welche die Welt selbst als Objektivierungsprozeß des Göttlichen begreift. In der Spätphilosophie Schellings wurde dann die Verbindung von Natur und Vernünftigkeit im ontologischen Sinne gelöst. Fortan, so Schulz' Folgerung, war der Zusammenhang von Gott und Natur nicht mehr einsichtig. Der Gottesglaube wurde funktionslos für die Subjektivität, die sich erkennend und handelnd in der Welt zurechtfinden muß. Sie mußte sich nunmehr selbst sichern.

Die heute maßgebende Weltanschauung bezeichnet Schulz als eine „Mischung von Weltvertrauen und Weltangst“¹³⁴, wobei beide Einstellungen sich im wesentlichen auf innerweltliche Ereignisse und Möglichkeiten beziehen. Einerseits gilt: „Jeder Weltbezug setzt seiner Möglichkeit und seiner Wirklichkeit nach ein gewisses Weltvertrauen voraus. In einer schlechthin sinnlosen Welt gibt es keine Bezugspunkte, auf die hin ich leben kann. Erkennen und Handeln wären sinn-

¹³³ W. Schulz, *Ich und Welt*, 13.

¹³⁴ ebd. 96.

los¹³⁵. Auf der anderen Seite ist die Weltangst heute groß. Schulz erwähnt „die sogenannten Weltprobleme, wie Überbevölkerung, Differenz von reichen und armen Völkern, das Hungerproblem, die ökologische Frage, die sich erschöpfenden Rohstoffquellen und die Umweltverschmutzung“¹³⁶. Es breite sich heute ein Gefühl aus, daß die Menschheit sich in einer prekären Situation befinde. Die um sich greifende Unsicherheit könne sich steigern bis zum Zweifel an der Sinnhaftigkeit des Menschen überhaupt. Das gegenwärtige starke Interesse an Fragen der Evolution, der Ethologie und Sozialbiologie, welches das Interesse an gesellschaftlichen Fragen verdrängt habe, wertet er als Vorgang der Entzauberung. „*Die Stellung des Menschen im Kosmos erscheint zufällig*“¹³⁷. Gleichwohl bleibt die Möglichkeit einer nicht mehr metaphysisch abgedeckten pragmatischen Haltung offen. Schulz erwähnt hier als Beispiel eine Theologie der Schöpfung, der es nicht mehr um dogmatische oder theoretisch abstrakte Fragen gehe, etwa das Problem „ob und wie die Vorstellung, Gott habe die Welt gemacht, mit der Tatsache der Evolution zu vereinen sei“, vielmehr um die „Herausstellung des ‚Auftrages an den Menschen‘, daß er nicht rücksichtslos die Schöpfung als das Werk Gottes zerstören dürfe“¹³⁸.

d) Weizsäckers Sicht der wissenschaftlich-technischen Zivilisation

Deutliche Akzentunterschiede bestehen zwischen Schulz' reflexionsphilosophischer Bilanz und der Bilanz, die Weizsäcker aus ‚evolutionsphilosophischer‘ Perspektive gibt¹³⁹. Weizsäcker unterscheidet bei geschichtlichen Entwicklungen zwischen relativ stabilen Plateaus oder Ebenen und instabilen, oft tödlich gefährlichen Krisen. Er illustriert diese Unterscheidung zunächst an der Geschichte der organischen Evolution. Hier werden die Ebenen durch die Spezies und die Krisen durch die Übergänge von einer Spezies zur anderen repräsentiert – aber auch an der Wissenschaftsgeschichte, bei der Kuhn zufolge zwischen Ebenen normaler Wissenschaft und Ebenen wissenschaftlicher Revolutionen unterschieden werden muß. Weizsäcker sieht in solchen Ebenen und Krisen einen „allgemeinen Zug im Verhalten etwas komplexerer Systeme, die sich mit der Zeit ändern“¹⁴⁰. Folglich sind Krisen „ein Normalphänomen der Geschichte“. Das

¹³⁵ ebd.

¹³⁶ ebd.

¹³⁷ ebd. 269.

¹³⁸ W. Schulz, Ethik, 255.

¹³⁹ Weizsäcker versucht eine Synthese von Darwinismus und einer Philosophie der offenen Zeit, die von einer wachsenden Fülle von Möglichkeiten in der Zukunft ausgeht. Für letztere beruft er sich auf G. Picht, der wiederum in seiner Zeittheorie entscheidend von Heidegger beeinflusst ist.

¹⁴⁰ C. F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen, München 1977, 87.

Wichtigste ist, ihnen ruhig ins Auge zu sehen. „Blicken wir ruhig und unverwandt, so . . . bekommen wir zwar etwas Gefährliches, aber Verständliches zu sehen. Wir sehen Wege in der Gefahr“¹⁴¹. Diese Strategie versucht Weizsäcker anzuwenden bei der Betrachtung der Ambivalenz(en) der wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Er unterscheidet zwischen Hoffnungen, die letztere geweckt, Gefahren, die sie mit sich bringt, und besser verstandenen Hoffnungen, die sich ergeben, blickt man über das augenblicklich gegebene Plateau hinaus. Die Hoffnungen beziehen sich auf fünf Bereiche, die Wirtschaft, die Gesellschaft, die Politik, die Kultur und das Bewußtsein.

Für den Bereich der Wirtschaft gilt: „Die Menschheit war arm, die Technik macht sie reich. Viele Menschen haben gehungert oder doch knapp . . . gelebt; die technisierte Landwirtschaft und der Gütertransport kann sie satt machen“¹⁴².

Das hat Folgen für die Struktur der Gesellschaft. Alle bisherigen Gesellschaften waren Klassengesellschaften. Die Verfügung über Produktion und Verbrauch der knappen Güter lag in den Händen weniger. „Wenn die Güter nicht mehr knapp sind, sind solche Privilegien nicht mehr funktional notwendig. Eine egalitäre Gesellschaft sollte nun möglich werden“¹⁴³. Diese Veränderung wirkt sich auch auf die Politik aus. Wenn die Menschheit sich zur Demokratie entwickelt hat, die für Weizsäcker „ein Ausdruck der gesellschaftlichen Konsequenzen einer mehr egalitären Güterverteilung“ ist, dann taucht die Hoffnung am Horizont auf, daß in einer solchen Gesellschaft „Herrschaft vielleicht nicht mehr funktional notwendig“ sein wird¹⁴⁴, und daß auch die Herrschaftskämpfe zwischen den Völkern, die Kriege, zu überwinden sind. Auf dem Gebiet der Kultur kommt es durch die Begegnung der großen Kulturkreise zur Herausbildung einer Weltkultur. Deren erster Inhalt ist „das, was sie faktisch möglich gemacht hat, das naturwissenschaftliche Denken und die Praxis der Technik“¹⁴⁵. Eine veränderte Kultur bedeutet aber auch ein verändertes Bewußtsein. Bewußtseinsverändernd wirkt die Wissenschaft. Das Bewußtsein „wird rationaler“, damit aber auch „unabhängiger von Autoritäten und fixierten Denkformen. Es wird freier . . . von Ängsten der eigenen Seele. Es wagt, selbst zu denken, es wird autonom“¹⁴⁶.

Diesen Hoffnungen stellt Weizsäcker in einem zweiten Schritt acht Besorgnisse gegenüber, von denen vier konkrete oder materiell auf-

¹⁴¹ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, München 1978, 16.

¹⁴² C. F. von Weizsäcker, Garten, 47.

¹⁴³ ebd. 47 ff.

¹⁴⁴ ebd. 48.

¹⁴⁵ ebd.

¹⁴⁶ ebd.

weisbare Gefahren und vier strukturelle Unerträglichkeiten betreffen. Bei den Gefahren geht es konkret um folgende Probleme, wie in den kommenden Jahren die Inflation bewältigt, die Hungerkatastrophe abgewendet, das Wettrüsten der Großmächte und die Gefahr eines dritten Weltkriegs vermieden und die Zerstörung unserer natürlichen Umwelt aufgehalten werden kann. Die strukturellen Unerträglichkeiten sind nach Weizsäcker folgende: „Es scheint, daß in der kapitalistischen Gesellschaft die Klassenunterschiede nicht verschwinden, ... daß in den kommunistischen Staaten die bürgerlichen Freiheiten nicht verwirklicht werden, ... daß die Welt der modernen Kultur immer unregierbarer wird“, und „daß im modernen Bewußtsein ein Empfinden der Sinnlosigkeit immer stärker wird“¹⁴⁷. Diese Gegenüberstellung macht „die politisch-wirtschaftliche Substanz der heutigen Krise“¹⁴⁸ deutlich. Weizsäcker ist der Meinung, „daß das bestehende System der modernen Welt diese Probleme nicht löst“¹⁴⁹. Was nützt, ist der Sprung auf eine andere Ebene, wozu im letzten eine Änderung des Bewußtseins erforderlich ist. Dies sei im Durchgang durch die fünf im ersten Schritt genannten Bereiche verdeutlicht.

Was den wirtschaftlichen Bereich angeht, so vermutet Weizsäcker, „daß das kapitalistische System schließlich auch das Problem der Inflation lösen wird ... und daß es das Wirtschaftswachstum in der dritten Welt, freilich unter Beibehaltung der Abhängigkeiten, wesentlich fördern wird“. Die Vermeidung des Hungers werde ihm aber nicht gelingen, und die Vermeidung der Umweltzerstörung sowie die notwendige Wachstumsbegrenzung liege „wahrscheinlich grundsätzlich jenseits der Reichweite privaten Unternehmertums“¹⁵⁰. Auch wenn die unerfüllte sozialistische Forderung (nach Solidarität und Gerechtigkeit) dem notwendigen Bewußtseinswandel näher steht als die liberale Selbstbehauptung, so ist der reale Sozialismus der zweiten Welt von der Lösung der anstehenden Probleme mindestens ebenso weit entfernt wie der Kapitalismus. Der Sozialismus war einst unter der Devise angetreten, „mit der Abschaffung der Interessen des Privatkapitals schließlich auch den Staat überflüssig zu machen“. Könnte er diese Hoffnung in einer praktikablen Gesellschaftsstruktur einlösen, so würde er Weizsäcker zufolge „vielleicht auch die Probleme des ständig drohenden Krieges und der Zerstörung der Lebenswelt durch die Konkurrenzwirtschaft lösen“. Allerdings zeigt die heutige Wirklichkeit „nichts von alledem“¹⁵¹. Erfolgreicher Sozialismus heute ist in der Praxis gleichbedeutend mit starkem Staat und Einheitspar-

¹⁴⁷ ebd. 51.

¹⁴⁸ C. F. von Weizsäcker, *Wege in die Gefahr*, München 1979, 254.

¹⁴⁹ C. F. von Weizsäcker, *Garten*, 543.

¹⁵⁰ ebd. 56.

¹⁵¹ C. F. von Weizsäcker, *Fragen der Weltpolitik*, München 1975, 43.

tei. Wenn die Vernünftigkeit des Marktsystems gerade auf der „größtmöglichen Dezentralisierung der Entscheidungen“ beruht, da man davon ausgeht, „daß die vielen Köpfe der am Erfolg der eigenen Wirtschaft jeweils direkt Interessierten bessere Entscheidungen treffen als die wenigen, am Einzelfall nur abstrakt interessierten Köpfe der Bürokraten“, gerät der bürokratische Sozialismus in ein funktionales und moralisches Dilemma. „Getreu seiner moralischen Orientierung am Gesamtinteresse ruft er, gegen die von jeder Bürokratie erzeugte Verdrossenheit der Bevölkerung, zur moralischen Anstrengung auf. Diese Aufrufe werden so unglaublich wie die Bürokratie, die sie erläßt, und wie jeder Meinungszwang.“ Weizsäckers Fazit: „Ist die spezifische Gefahr des Kapitalismus der Zynismus, so ist die spezifische Gefahr des Sozialismus die befohlene Lüge“¹⁵². Angesichts der Aporien beider Systeme erwägt Weizsäcker die Alternative einer asketischen Weltkultur. Er fragt: „Muß unser eigentliches Ziel nicht eine neue Bewußtseinsstufe der Menschheit sein, die auf gefährdenden Überfluß zu verzichten lernt?“¹⁵³, und hält „die Entwicklung neuer Formen der Selbstbeherrschung“ in der Zukunft für unerlässlich¹⁵⁴.

Für den zweiten Bereich, den Bereich der Gesellschaft, ergibt sich: Nicht nur die kapitalistische Gesellschaft ist, „wenn auch in abgemilderter Form, eine Klassengesellschaft geblieben“, auch die sozialistischen Staaten haben das Klassenproblem nicht gelöst. Ein krasser Klassengegensatz besteht aber vor allem „zwischen der ersten Welt, einschließlich ihrer Arbeiter, und den Massen der dritten Welt“¹⁵⁵. Der Hunger, an dem heute jährlich mehr Menschen sterben als jemals durch Kriege, ist für Weizsäcker „der direkteste Beweis dafür, daß die Weltgesellschaft eine Klassengesellschaft ist“¹⁵⁶. Daraus resultiert die unerläßliche Notwendigkeit einer neuen „Ökonomische(n) Weltordnung“¹⁵⁷.

Im Zentrum des dritten Bereichs, der Politik, steht das Problem der Herrschaft von Menschen über Menschen. Seit der europäischen Aufklärung gibt es Bestrebungen, die auf eine Überwindung oder Eindämmung der Herrschaft zielen. Nach Weizsäcker muß man bei dem Phänomen Herrschaft drei Elemente auseinanderhalten: Rangordnung, Funktion und Macht. Diese Elemente kommen in den vier gegenwärtig wirksamen gesellschaftspolitischen Tendenzen in unterschiedlicher Weise zur Geltung.

¹⁵² ebd. 45.

¹⁵³ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 69.

¹⁵⁴ ebd. 103.

¹⁵⁵ C. F. von Weizsäcker, Weltpolitik, 42.

¹⁵⁶ C. F. von Weizsäcker, Garten, 53.

¹⁵⁷ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 40.

„Der Feudalismus bejaht die Herrschaft und sieht sie durch eine Rangordnung gerechtfertigt. Der Liberalismus vertraut, zumal im wirtschaftlichen Bereich, auf den verständigen Eigennutz der Einzelnen und sucht die notwendigen staatlichen Hoheitsakte auf Ämter, also Funktionen zu reduzieren, geleitet durch freie Diskussion, somit durch den Zusammenhang von Wahrheitsfindung und Freiheit. Der Sozialismus erkennt die Fortdauer ökonomisch fundierter Herrschaftsverhältnisse im liberalen System und erhofft ihre Überwindung durch Vergesellschaftung der Verfügung über die Produktionsmittel. Die Technokratie, weniger eine Doktrin als eine Praxis, bejaht Herrschaft, insoweit sie legitime Macht der durch Einsicht zur Entscheidung Befähigten ist“¹⁵⁸.

Gegen die Hoffnung, daß der weltweite Sieg eines der konkurrierenden Systeme den Weltfrieden sichern könnte, spricht nach Weizsäcker historische Erfahrung. Bisher hätten sich souveräne Mächte eines gleichartigen Gesellschaftssystems den Imperativen der Machtkonkurrenz ebenso gebeugt, wie solche entgegengesetzter Systeme. Auch wenn die Hoffnungen auf eine Bändigung der staatlichen Gegensätze durch die liberale Weltwirtschaft, die demokratische Vernunft oder die sozialistische Moral durch historische Parallelen nicht zu entkräften sind, bleibt er diesen Hoffnungen gegenüber skeptisch und zitiert als Beleg für diese Skepsis die scharfsichtige Kritik, die jedes dieser Systeme an den anderen zu üben pflegt:

„Der Konservative sieht in den drei ‚fortschrittlichen‘ Systemen moderne Maßlosigkeit am Werk. Der Liberale vermißt in den drei anderen Systemen die Einschränkung von Herrschaft an der entscheidenden Stelle: Der freien, diskutierbaren Wahrheitsuche der Individuen. Der Sozialist erkennt in den idealen Ansprüchen der drei Anderen den ideologischen Überbau der ökonomischen Herrschaftsinteressen. Der Technokrat sieht im konservativen, liberalen und sozialistischen Denken die konflikterzeugende Trübung der Vernunft durch Ideologien“¹⁵⁹.

Weizsäcker ist daher der Überzeugung, „daß die durch die moderne Waffentechnik eingeleitete weltpolitische Krise nicht zu einem Ende kommen wird, ehe das seit 6000 Jahren der Hochkultur stabilisierte System souveräner, d. h. zur Kriegsführung befähigter und berechtigter Mächte durch eine andere politische Organisationsform der Menschheit ersetzt sein wird“¹⁶⁰. Er denkt konkret an die „Errichtung eines Weltstaates“ und damit die „Ausschaltung der Außenpolitik als Struktur“¹⁶¹ und deren Ersetzung durch Weltinnenpolitik. Er ist sich freilich bewußt, daß der hier geforderte Schritt so groß ist, „daß unsere Phantasie ihn kaum vollziehen kann“; trotzdem sei dieser „Schritt zur Überwindung des Konfliktaustrags durch Krieg“ nur „ein endlicher Schritt von Ebene zu Ebene“. Es brauche einen „Ruck im Denken, um den Phantasiemangel zu überwinden, der sich das, was es bisher in der Geschichte nicht gegeben hat, nicht vorstellen kann“¹⁶². Auch die Einführung des Ackerbaus, der Städte, der Großreiche oder der Technik seien „keine kleineren Schritte“ gewesen.

¹⁵⁸ C. F. von Weizsäcker, Garten, 38.

¹⁵⁹ ebd. 39.

¹⁶⁰ ebd. 103.

¹⁶¹ ebd. 38.

¹⁶² C. F. von Weizsäcker, Wege, 262.

Was die Möglichkeit der Abschaffung von Herrschaft überhaupt angeht, so hält Weizsäcker sie seinem „anthropologischen Urteil“ nach grundsätzlich für möglich, aber erst „in einer auf lange Zeit unerreichbaren Zukunft“¹⁶³.

Das Problem der modernen Kultur, des vierten Bereichs, umreißt Weizsäcker wie folgt: Einerseits bringe sie „eine beispiellose Steigerung der Macht des Menschen über die Natur und seinesgleichen“ mit sich, andererseits aber nicht zugleich auch „ein zuverlässig funktionierendes Bewußtsein für den richtigen Gebrauch dieser Macht“¹⁶⁴. Faktisch habe die moderne Kultur eine höchst intensive Ausbildung eines Bereichs im Wesen des Menschen gebracht, nämlich der Willens- und Verstandeswelt, auf der Strecke geblieben sei hingegen die Vernunft. Verstand ist für Weizsäcker „das Vermögen diskursiver Erkenntnis durch Begriffe“. Vernunft hingegen „die Wahrnehmung eines Ganzen“. Verstand und Wille sind jeweils auf endlich angebbare Ziele ausgerichtet, daher sind sie grenzenlos. „Ziel kann an Ziel gereiht werden, Begriff an Begriff“¹⁶⁵. Einzig die Vernunft könnte diesem grenzenlosen Fortschreiten Grenzen setzen. Verstand und Wille allein sind dazu nicht in der Lage. Weizsäcker ist der Meinung, daß die moderne Kultur, die er als eine „Kultur ohne Weisheit“¹⁶⁶ bezeichnet, nicht dauern wird. Die immer wiederholten Regressionen ins Irrationale seien Warnzeichen, aber keine Lösungen. Er erinnert sodann an die Erfahrung der alten Hochkulturen: „Es ist möglich, die Werke des Verstandes in meditativer Gelassenheit zu betrachten und auszuwählen, wo sie weitergeführt, wo sie beschnitten werden sollen. Der Weg dazu ist der Menschheit seit Jahrtausenden bekannt; heute wird er lebensnotwendig – oder wir werden heute auf neue Weise sehen lernen, daß er immer lebensnotwendig war“¹⁶⁷.

Damit sind wir bereits zum fünften Bereich übergegangen, der für Weizsäcker den Kernbereich darstellt, nämlich den Bereich des Bewußtseins. Der Weg, den er eben beschrieb, ist nichts anderes als die Änderung des Bewußtseins im Sinne einer Wahrnehmung des Ganzen. Nur auf diesem Wege läßt sich nach Weizsäcker die Krise des modernen Bewußtseins beheben. Diese Wahrnehmung des Ganzen, die im Gegensatz steht zur „Zersplitterung der Wahrheit“¹⁶⁸ in der modernen „Willens- und Verstandeskultur“ hat ihren Ort von alters her in der Religion. Hier kann in einem dreifachen Sinne von einer Wahrnehmung des Ganzen gesprochen werden, nämlich von einer „Wahrnehmung der ganzen Person, der ganzen Gesellschaft und der

¹⁶³ C. F. von Weizsäcker, Garten, 219.

¹⁶⁴ C. F. von Weizsäcker, Weltpolitik, 46.

¹⁶⁵ C. F. von Weizsäcker, Garten, 60.

¹⁶⁶ C. F. von Weizsäcker, Weltpolitik, 49.

¹⁶⁷ ebd. 50.

¹⁶⁸ C. F. von Weizsäcker, Garten, 85.

ganzen Natur“¹⁶⁹. In der Neuzeit ist die Religion mit ihrem Anspruch auf Erleuchtung allerdings mit der Aufklärung konfrontiert, die wie der Name sagt, ebenfalls mit einer Lichtmetapher operiert. Zudem ist der Alleinvertretungsanspruch einer Religion abgelöst worden durch die Konfrontation der Weltreligionen. Was die Aufklärung angeht, so hat sie, „die Menschen zum Begriff, aber nicht zur Wahrnehmung erzogen“¹⁷⁰. Die aufgeklärte Welt bedarf daher nach wie vor der Substanz der Religion. Denn die Religion ist der Ort der Meditation. Meditation aber versteht Weizsäcker als „die Bereitschaft, den Willen still werden zu lassen, und das Licht zu sehen, das sich erst bei still gewordenem Willen zeigt“. Sie ist auf diese Weise „eine Schule der Wahrnehmung, des Kommenlassens der Wirklichkeit“¹⁷¹. Freilich müssen die Traditionen der Meditation heute selbst auch eine Wandlung durchmachen, denn „bisher waren sie in ein mythisches Weltbild eingebettet“, in der heutigen Welt aber „treten sie in das Licht der Aufklärung“¹⁷². Entscheidend ist dabei die „Umgestaltung der religiösen Erfahrung durch die Erkenntnis der offenen Zeit“¹⁷³.

III. Kritisches Resümee

Selbstverständlich werfen die verschiedenen Entwürfe philosophischer Zeitdiagnose, die wir vorgestellt haben, vielfältige Fragen auf, die hier nicht im einzelnen durchdiskutiert werden können. Doch sollen sie abschließend auf unsere Leitfrage zurückbezogen werden, von der wir ausgegangen waren: Was leistet die deutsche Gegenwartsphilosophie für eine Diagnose dessen, was an der Zeit ist, und welche Therapieansätze sind erkennbar?

Unverkennbar ist zunächst ein deutlich ausgeprägtes Gefühl der Ratlosigkeit. Jaeggi hat es so ausgedrückt: „Weniger denn je besitzen wir feste Antworten, und mehr denn je endet fragendes Denken in linken oder rechten Dogmen oder im katastrophischen Bewußtsein“¹⁷⁴. Am deutlichsten artikuliert sich diese Ratlosigkeit in dem Entwurf von Schulz, dessen Philosophie der Subjektivität bezeichnenderweise mit Benns verlorenem Ich in einer zerdachten Welt schließt, und mit folgendem Kafka-Zitat beginnt:

„Deine Darstellung ist trostlos, aber nur für die Analyse, deren Grundfehler sie zeigt. Es ist zwar so, daß der Mensch sich aufhebt, zurückfällt, wieder sich hebt und so fort, aber es ist auch gleichzeitig und mit noch größerer Wahrheit ganz und gar nicht so, er ist doch Eines, im Fliegen also das Ruhen, im Ruhen das Fliegen, und die Vereinigung in jedem, und die Vereinigung der Vereinigung in jedem und so fort, bis nun,

¹⁶⁹ C. F. von Weizsäcker, *Wege*, 263.

¹⁷⁰ ebd. 264.

¹⁷¹ ebd. 265.

¹⁷² ebd.

¹⁷³ C. F. von Weizsäcker, *Garten*, 437.

¹⁷⁴ U. Jaeggi, *Drinnen und draußen*, 443.

bis zum wirklichen Leben, wobei auch diese Darstellung noch ebenso falsch ist und vielleicht noch täuschender als die deine. Aus dieser Gegend gibt es eben keinen Weg bis zum Leben, während es allerdings vom Leben einen Weg hierher gegeben hat, so verirrt sind wir“¹⁷⁵.

An eine Therapie im eigentlichen Sinne ist unter diesen Umständen nicht zu denken. Leben und Handeln in der Welt ist für Schulz nur möglich „in der Weise des Als ob“. Dieses Haben, als hätte man nicht, „vermittelt innere Distanz ... Das Wissen um die Unzulänglichkeit des Tuns und das Gefühl einer letzten Vergeblichkeit aber bleibt“. Gleichzeitig gewährt das ‚Als ob‘ jedoch auch die Möglichkeit der Gelassenheit¹⁷⁶. Vorherrschend als existenzielle Grundhaltung ist die Resignation.

Obwohl Schulz zweifellos „etwas vom Geist der Zeit zu Wort gebracht hat“ (H. Kuhn über Schulz)¹⁷⁷, sucht man doch weiterhin Auswege aus dem Labyrinth der Moderne¹⁷⁸. Allerdings kann dies durchaus in verschiedenen Richtungen geschehen, wie die Entwürfe von Habermas, Spaemann und Weizsäcker zeigen. Nicht auf das Leiden an der Subjektivität, sondern auf das „Leiden an ungesteuerten Prozessen der Gesellschaft“ sucht Habermas eine Antwort zu geben mit Hilfe von „kontingenzüberwindenden Deutungen“, d. h. starken Theoriestrategien, „die durch die Mannigfaltigkeit *scheinbarer*, nominalistisch erzeugter Kontingenzen hindurchgreifen und den objektiven Zusammenhang der sozialen Evolution zugänglich machen“. Was die individuellen Lebensrisiken angeht, so hält er hingegen eine Theorie nicht einmal für denkbar, welche „die Faktizitäten von Einsamkeit und Schuld, Krankheit und Tod hinweginterpretieren könnte“. Solche Kontingenzen, die an der körperlichen und moralischen Verfassung des Einzelnen unauflösbar hängen, ließen sich „nur *als* Kontingenz ins Bewußtsein heben“, mit ihnen müßten wir „prinzipiell trostlos leben“¹⁷⁹. Hinsichtlich des Status seiner (Gesellschafts-)Theorie in praktischer Absicht bemerkt er, sie biete „nichts mehr und nichts anderes als im besten Fall plausible Hypothesen“, die auf Fortsetzung angewiesen sind, nicht nur in den Wissenschaftssystemen, sondern auch in der „diskursiven Willensbildung und der Selbstreflexion derer, die sich im Handeln orientieren“¹⁸⁰.

¹⁷⁵ F. Kafka zitiert nach Schulz, *Ich und Welt*, 9.

¹⁷⁶ W. Schulz, *Ich und Welt*, 100.

¹⁷⁷ H. Kuhn, *Rez. zu Schulz, Ich und Welt*, in: PhR 28 (1981) 131–135, hier 135.

¹⁷⁸ Vgl. hierzu Castoriadis: „Wir können uns der Vernunft nicht entledigen, obwohl wir von ihrer Unzulänglichkeit und ihren Grenzen wissen. Wir untersuchen diese Grenzen von innen her. Aber für die Vernunft können wir keine Vernunftgründe angeben. Trotzdem sind wir darum nicht blind und nicht verloren. Wir können aufklären, was wir denken und was wir sind. Nachdem wir es geschaffen haben, vermessen wir, Stück für Stück unser Labyrinth.“ (C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*, Frankfurt 1981, 22 ff.).

¹⁷⁹ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, 165.

¹⁸⁰ J. Habermas, *Schriften*, 490.

Seine Überlegungen zur Identitätsproblematik sieht er folglich nur als „Skizze“, die „bestenfalls anregen“ kann, „die Identitätsentwicklung des Individuums als Schlüssel für den Wandel kollektiver Identitäten zu benutzen“, wobei die Einsicht entscheidend ist, „daß Individuen und Gesellschaften ihre Identität gewissermaßen selber herstellen“. Allerdings räumt er ein, bisher habe sich eine solche Identitätsformation nur in sozialen Bewegungen halten können. Daher sei es fraglich, „ob auch Gesellschaften im Normalzustand eine derart verflüssigte Identität ausbilden können“. Denn eine solche Gesellschaft „müßte sich nicht nur mit ihren produktiven Ressourcen, sondern auch mit ihren Normen- und Wertbildungsprozessen auf große Mobilität einstellen“¹⁸¹. Nimmt man hinzu, daß Habermas' Hinweis auf das Modell China, den er 1976 machte, mittlerweile hinfällig geworden sein dürfte, so zeigt sich deutlich die Schwierigkeit eines solchen Identitätskonzepts, auf die auch von anderer Seite hingewiesen wurde. So betont Zimmerli, Habermas' künftige postkonventionelle Identität laufe, da sie sich „nur noch formal als zwingend revisionsfähig behaupten läßt“, und sich aller material-universalistisch-normativen Elemente entschlügt, auf eine schmerzhaft-fallible Identität auf Probe hinaus¹⁸². Lübbe gibt zu bedenken, Identität umfasse „personal, kollektiv und institutionell mehr als das, was wir reflexiv in Prozessen kommunikativer Interaktion über explizite Anerkennung von Geltungsansprüchen gewinnen“¹⁸³. Zudem gibt es, wie sich am Regionalismusproblem zeigen läßt, so etwas wie „Erhaltungsansprüche“ einer „Besonderheitsidentität“ gegenüber dem „Uniformierungseffekt“ der „Allgemeinheitsidentität“¹⁸⁴.

Auf der anderen Seite bleibt aber auch der von Habermas bemühte Universalismus der Aufklärung in Geltung, denn um L. Baier zu zitieren: „Ein gewitzter argentinischer General könnte ja sonst erklären, daß es ein Bestandteil der argentinischen Folklore sei, Oppositionelle bei Vollmond von hinten zu erschießen, und jede Kritik an diesem Brauch als kultur-imperialistische Einmischung zurückzuweisen“¹⁸⁵. Ein Abschied vom Prinzipiellen“¹⁸⁶, wie ihn etwa Marquard propagiert, und wie er auch bei Bohrer leitend ist, der sein Desinteresse an allgemeinen Örtern bekundet und einzig auf die augenblickliche Exi-

¹⁸¹ J. Habermas, *Rekonstruktion*, 30.

¹⁸² R. Simon-Schaefer/W. Ch. Zimmerli, *Theorie zwischen Kritik und Praxis*, Stuttgart 1975, 74.

¹⁸³ H. Lübbe, *Geschichtliche Identität und Kontingenz*, in: *Normen und Geschichte*. Hrsg. W. Oelmüller, Paderborn 1979.

¹⁸⁴ O. Marquard, *Schwundtelos und Mini-Essenz*, in: *Identität*. Hrsg. O. Marquard/K. H. Stierle, München 1979, 347–369, hier 363 ff.

¹⁸⁵ L. Baier, *Feyerabends Folklore*, in: *Versuchungen. Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, Frankfurt 1980, 273.

¹⁸⁶ O. Marquard: *Über die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten*, in: *Normen*, 332–342, hier 337.

stanz setzt¹⁸⁷, wäre, wie dieses Beispiel zeigt, nicht zu vertreten, wohl aber bleibt der Universalismus der Normenbegründung „ein Ferment *inmitten* geschichtlich gewordener Lebensbezüge“¹⁸⁸. Lübbe formuliert daher den Grundsatz: „Soviel Gemeinsamkeit aus Anerkennung von Ansprüchen universaler Geltung wie nötig, soviel Verschiedenheit kraft kontingenter Herkunftsgeschichten wie möglich“¹⁸⁹.

Während man bei Schulz von einer Theorie der scheiternden Selbstvermittlung der reflektierenden Subjektivität sprechen kann und bei Habermas von einem optimistischen Glauben an die Möglichkeit einer diskursiven Selbstvermittlung des Intersubjekts Gesellschaft, suchen Spaemann und Weizsäcker den Ausweg aus den Aporien der Moderne in dem Rekurs auf eine der (Inter-) Subjektivität vorausliegenden Dimension der Objektivität.

Spaemann rekurriert auf die religiöse Tradition des Christentums, die einen Bereich dessen namhaft macht, der heilig ist, d. h. nicht zur Disposition steht und nicht funktionalisierbar ist. Nicht funktionalisierbar ist zunächst die Wirklichkeit Gottes. Daher sind für Spaemann alle Versuche einer anthropologischen Religionsbegründung zum Scheitern verurteilt. Gott könne nur solange eine anthropologische Funktion erfüllen (also ein Gott für uns sein), als er nicht von dieser Funktion her verstanden wird (also Gott an sich bleibt). Andernfalls bleibe die Religionskritik von Marx, Feuerbach und Nietzsche im Recht¹⁹⁰. Aber auch das Verständnis des Menschen als allseits disponibles Gattungswesen hält er für verfehlt. Der Mensch muß vielmehr verstanden werden als „eine von Gott gewollte, einmalige und inkommensurable Repräsentation Gottes“¹⁹¹. Nur die Religion lehre uns den Menschen in dieser Weise als ‚heilig‘ anzusehen, denn es gebe „kein voraussetzungsloses diskursives Argument gegen Folter oder Mord“¹⁹². Schließlich ist nach Spaemann auch einzig ein religiöses Verhältnis zur Natur imstande, hinsichtlich der Ökologieproblematik den „anthropozentrischen Funktionalismus“ zu überwinden und den Reichtum des Lebendigen als einen Wert an sich zu respektieren¹⁹³. Spaemanns Entwurf legt den Vergleich mit den Überlegungen Dahrendorfs nahe. Hält dieser neben den Optionen Ligaturen für unabdingbar, so betont Spaemann die Notwendigkeit von (im letzten religiös begründeten und metaphysisch explizierbaren) Über-

¹⁸⁷ Vgl. Bohrer, *Kulturen*, 668 ff.

¹⁸⁸ C. Frey, *Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik*, in: ZEE 25 (1981) 197–217, hier 209.

¹⁸⁹ H. Lübbe, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf 1980, 155.

¹⁹⁰ R. Spaemann, *Einsprüche*. Christliche Reden, Einsiedeln 1977, 58.

¹⁹¹ ebd. 11.

¹⁹² R. Spaemann, *Voraussetzungen*, 125.

¹⁹³ R. Spaemann, *Technische Eingriffe in die Natur*, in: *Ökologie und Ethik*. Hrsg. D. Birnbacher, Stuttgart 1980, 180–206, hier 198.

zeugungen in einer hypothetischen Zivilisation. Allerdings weist Dahrendorf auch auf die Gefahr einer rückwärtsgewandten Modernität hin¹⁹⁴. Hier scheint in der Tat eine Schwäche des Spaemannschen Entwurfs zu liegen, wie seine Kritik des neuzeitlichen Universalismus zeigt.

Weizsäcker hingegen geht es darum, die naturwissenschaftliche und religiöse Wahrheit als Korrektiv für eine kritische Gesellschaftstheorie fruchtbar zu machen, deren Berechtigung er im übrigen ebensowenig bestreitet, wie die Berechtigung der naturwissenschaftlichen und der religiösen Sichtweise. Philosophie als Kunst des Weiterfragens und Weiterdenkens¹⁹⁵ hat vielmehr die Aufgabe, den Zusammenhang der religiösen, naturwissenschaftlichen und gesellschaftskritischen Sichtweise im Rahmen einer umfassend angelegten Anthropologie zu denken¹⁹⁶. Wenn auch Weizsäckers grenzüberschreitendes Denken ungeachtet aller exakten Phantasie, die man ihm gewiß zubilligen kann, den Charakter des Wagnisses hat, das H. Kilian in die Nähe des Wagnisses des Glaubens rückt¹⁹⁷, führt es doch zumindest in Form einer Problemanzeige über gewisse Engführungen der drei übrigen Entwürfe hinaus. Das gilt sowohl für Schulz' Evolutionsverständnis als auch für Habermas' Verständnis von kritischer Gesellschaftstheorie und Spaemanns Verständnis von Religion.

Deutet Schulz den Menschen als ein komplexes, aber besonders riskiertes Produkt der Evolution, dessen Nicht-mit-sich-Zurechtkommen die Annahme wahrscheinlich mache, „daß die experimentierende Natur hier ein verunglücktes Objekt hervorgebracht hat“¹⁹⁸, so ist Weizsäcker umgekehrt der Meinung, angesichts der Tatsache, daß Tierarten sich in Hunderttausenden von Jahren entwickelt hätten, seien 6000 Jahre Geschichte und 2000 Jahre Christentum keine lange Zeit¹⁹⁹. Allen Katastrophenmeldungen zum Trotz gebe es „keinen Grund, warum die rationale Wahrnehmung des Ganzen nicht wachsen soll“²⁰⁰. Dabei setzt Weizsäcker bewußt auf den Leidensdruck, ohne den keine Bewußtseinsreifung geschieht²⁰¹. Aber nicht nur Schulz' subjektivitätsphilosophische Perspektive erfährt durch die Überlegungen Weizsäckers eine Korrektur, auch Habermas' gesell-

¹⁹⁴ Vgl. Dahrendorf, Kulturpessimismus, 223.

¹⁹⁵ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Garten, 16.

¹⁹⁶ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Der bedrohte Friede, München 1981, 585.

¹⁹⁷ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Garten, 286. Auf Schwierigkeiten, Unebenheiten und Lücken in der Argumentation Weizsäckers machen die Rezensionen des ‚Gartens des Menschlichen‘ von B. Taureck (in: ZPhF 32 [1978] 636–640) bzw. W. Wilhelm (in: Pädagogische Rundschau 32 [1978] 947–964) aufmerksam.

¹⁹⁸ W. Schulz, Ich und Welt, 10.

¹⁹⁹ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Garten, 545 bzw. 508.

²⁰⁰ C. F. von Weizsäcker, Wahrnehmung des Ganzen, in: EK 11 (1978) 31–34, hier 34.

²⁰¹ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 71.

schaftsphilosophische Perspektive wird in einen größeren Kontext hineingestellt. Weizsäcker ist der Überzeugung, daß „die richtige Erkenntnis, daß wir in bezug auf die Sozialstruktur, auf die Gesellschaftsordnung Fortschritte machen müssen, selbstzerstörerisch ist, wenn sie nicht mit denjenigen Erfahrungen verbunden wird, zu denen eine gut gelingende Meditation den Weg bahnt“²⁰². Die universalistische Moral, auf die sich die kritische Gesellschaftstheorie beruft, ist nämlich nur lebbar, wenn man deren „religiösen Kern“ realisiert, der besagt: „Nicht die selbstgeleistete – und nie glückende eigene Gerechtigkeit ist die Basis moralischen Verhaltens, sondern die göttliche Gnade, welche die Lücken ausfüllt, die jedes Handeln auch bei bestem Willen lassen muß“²⁰³.

Schließlich erfahren auch Spaemanns Überlegungen zur Stellung der Religion in der Moderne eine Differenzierung. Weizsäcker ist ebenso wie Spaemann der Meinung: Der Christ soll den Naturwissenschaftler fragen, ob das, was er der Welt antut, nicht vielleicht objektiv (wenn auch nicht subjektiv) verbrecherisch ist. Umgekehrt müsse aber auch der Naturwissenschaftler den Christen fragen, „ob er das moderne Bewußtsein vollzogen hat“²⁰⁴. Weizsäcker sieht hier ein Defizit, hält es aber weder für eine Schande, noch für eine Gefährdung, „daß die gedanklichen Probleme zwischen religiöser Wahrheit und modernem Bewußtsein ungelöst sind“²⁰⁵. Ihm zufolge hat die Kirche von Anfang an mit „Selbstdeutungsproblemen“ gegenüber ihrer Umwelt zu tun gehabt und darunter gelitten. Weizsäcker sieht in diesem Leiden aber gerade „Gottes Geschenk an die Kirche“²⁰⁶. In der Neuzeit haben sich diese Probleme verschärft, da „die Begrifflichkeit der Neuzeit für zentrale religiöse Erfahrungen überhaupt keinen angemessenen Ausdruck bereithält“ und die Gefahr einer einseitigen Interpretation der religiösen Erfahrung „entweder durch das Gefühl oder gesellschaftlich oder existenziell“²⁰⁷ nahe liegt. Dieser Gefahr läßt sich aber nicht durch bloßen Rückzug auf die überlieferte Tradition begegnen, sondern es ist notwendig, „den im modernen Bewußtsein angelegten nächsten Schritt zu tun“²⁰⁸. Weizsäcker sieht für das christliche Bewußtsein die Gefahr, „beim Gott der Väter zu sein, um den Preis, nicht bei der Wirklichkeit zu sein“, bekennt sich aber gleichzeitig zu der Erfahrung und Hoffnung, „daß Gott da ist und da sein wird, wie er immer da war, nämlich neu, so wie wir ihn noch nicht

²⁰² ebd. 547.

²⁰³ ebd. 119.

²⁰⁴ C. F. von Weizsäcker, *Deutlichkeit*, 166.

²⁰⁵ ebd. 167.

²⁰⁶ ebd. 137.

²⁰⁷ ebd. 176.

²⁰⁸ ebd.

gekannt haben“²⁰⁹. Der Weg führe „auch in der Religion in eine Zukunft, der die Vergangenheit nicht zum Beispiel dienen kann“²¹⁰.

Abschließend können wir festhalten: Vom Ergebnis her verhalten sich Spaemanns und Weizsäckers Überlegungen in einem gewissen Sinne kontrapunktisch zu denen von Schulz und Habermas. Stellen letztere die Reflexion bzw. den Diskurs in den Mittelpunkt, so verweisen letztere nachdrücklich auf die meditative Erfahrung. Weizsäcker formuliert prononciert: „Ohne Meditation ist die Reflexion vergeblich“²¹¹, und auch Spaemann sieht im Diskurs nicht die einzige „Sinnerzeugungsquelle“²¹², sondern redet von der meditativen Aufmerksamkeit für gegebenen Sinn²¹³. Diagnostizieren Schulz und Habermas gesamtgesellschaftlich einen Funktionsverlust der Religion, indem sie hinweisen auf die „Vergleichgültigkeit der Metaphysik“²¹⁴, bzw. die Ablösung der sozialen Identitätsbildung via Sozialintegration (= Fürwahrhalten von norm- und sinnstiftenden Weltbildern) durch eine soziale Identitätsbildung via Systemintegration (= gesellschaftliche Integration der Einzelnen über die sich wechselseitig bedingende technisch-bürokratische Rationalität)²¹⁵, so setzen Spaemann und Weizsäcker umgekehrt auf den meditativen Zugang des Einzelnen zur Substanz der Religion. Die gegenläufigen Auskünfte, zu denen die verschiedenen Entwürfe philosophischer Zeitdiagnose kommen, zeigen die Schwierigkeit und Unabgeschlossenheit eines solchen Projekts. Dementsprechend dürfen die einzelnen Entwürfe auch nicht gegeneinander ausgespielt werden, sondern liefern komplementäre Gesichtspunkte für ein umfassendes Tableau, das nur in Ansätzen vorhanden ist. Habermas und Schulz liegen mit ihren Hinweisen auf Tendenzen zum Massenatheismus und zur Vergleichgültigung der Metaphysik gewiß nicht falsch, doch lassen sich aus solchen Trends keine prinzipiellen Thesen vom Ende der Religion bzw. vom Ende metaphysischer Überzeugungen in der Moderne ableiten. Das nachdrücklich in Erinnerung gebracht zu haben, dürfte das Verdienst der Überlegungen Spaemanns und Weizsäckers sein.

Tatsächlich gibt es, wie z. B. die neuere Mythosdiskussion oder auch die neuerliche Aktualität des Nihilismusproblems²¹⁶ zeigen,

²⁰⁹ C. F. von Weizsäcker, Garten, 518.

²¹⁰ ebd. 508.

²¹¹ ebd. 437.

²¹² R. Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Abschied von Utopia. Hrsg. O. Schatz, Graz 1977, 311–331, hier 330.

²¹³ R. Spaemann, Sinn und Faktizität, in: Zur Debatte, Themen der Katholischen Akademie in Bayern, 3. Jg. Nr. 9, Dezember 1973.

²¹⁴ W. Schulz, Ich und Welt, 223.

²¹⁵ Vgl. P. K. Schneider, Sozialismus und Kritik der Wirklichkeit durch die Vernunft, in: Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte (Fs. Lauth). Hrsg. K. Hammacher/A. Mues, Hamburg 1980, 310–330, hier 311.

²¹⁶ Vgl. etwa das Themenheft 17 (1981) der Berliner Hefte, das den Titel trägt: Probleme des Nihilismus.

nach wie vor ein Bedürfnis nach einer Sinndeutung des Ganzen über die eng gezogenen Grenzen eines bestimmten neuzeitlichen Rationalitätsideals hinaus. Daß die kommunikative Rationalität, auf die Habermas setzt, die anstehenden Probleme nicht vollständig löst, zeigt seine Rede von der prinzipiellen Trostlosigkeit, mit der wir hinsichtlich der Fragen individueller Kontingenz zu leben hätten. Aber auch Schulz' Hinweis auf die Irrationalität einer Stimmung, in der jede Sinndeutung des Ganzen – Schulz gebraucht hierfür den Terminus Weltanschauung – ihren Grund habe²¹⁷, greift zu kurz. Spaemanns Überlegungen, die im Sinn der Ritter-Schule die Unverzichtbarkeit der (religiösen) Tradition für die Bewältigung der Probleme der Gegenwart herauszustellen suchen, können verstanden werden als Versuch, die Rationalität der religiösen (konkret: der christlichen) Option deutlich zu machen. Es handelt sich wohlgerne um eine Option, die aber deswegen noch nicht schlechthin irrational ist, sondern eben ihre Gründe hat. Spaemanns im wesentlichen defensive Strategie erfährt zweifellos eine Ergänzung durch die offensive Strategie Weizsäckers. Letzterer hat im Gegensatz zu Spaemann ein deutliches Gespür für das Vermittlungsproblem, das sich für die Religion in der Moderne stellt; er hält aber eine solche Vermittlung auch im Gegensatz zu Habermas und Schulz trotz der Entwicklung der Moderne nicht für ausgeschlossen, sondern sieht durchaus eine Zukunft für die Religion als affektive Heimat des Menschen, vorausgesetzt die Versöhnung mit dem modernen Bewußtsein gelingt, auch wenn er sich über die Größe des Wandlungsprozesses, dem beide Größen, sowohl die Religion als auch das moderne Bewußtsein, hierbei unterliegen, keine Illusionen macht²¹⁸. Kennzeichnend für Weizsäcker ist im übrigen die Weite des Ausgriffs, die nicht nur durch seine generell ‚evolutionsphilosophische‘ Perspektive, sondern auch durch die Einbeziehung der religiösen Tradition Asiens zustande kommt. Dadurch wird der humangeschichtliche Nahhorizont durch den naturgeschichtlichen Fernhorizont ebenso korrigiert und relativiert wie eine bestimmte einseitig ‚westliche‘ Optik auf die Moderne.

So gesehen führt der Gang durch die gegenwärtigen Bemühungen philosophischer Zeitdiagnose letztlich auf den Möglichkeitshorizont einer offenen Zeit (Picht/Weizsäcker), die freilich nicht Gegenstand unbeteiligter Schau ist, sondern der Bereich einer nur intersubjektiv einzulösenden geschichtlichen Verantwortung (Habermas). Der Versuchung zur individuellen oder kollektiven Resignation (Schulz), die sich angesichts der zu bewältigenden Aufgabe(n) fast zwangsläufig einstellt, kann wirkungsvoll nur begegnet werden, indem man sich (rück-)besinnt auf die Tradition der Religion (Spaemann).

²¹⁷ Vgl. *W. Schulz*, *Ich und Welt*, 120 f.

²¹⁸ Vgl. *C. F. von Weizsäcker*, *Der bedrohte Friede*, 567.