

75 174.30

Der Streit um die Moderne

Positionen der deutschen Gegenwartsphilosophie

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

Über die Frage, ob unsere Zeit (noch) der Moderne zuzurechnen ist oder bereits Züge einer Postmoderne trägt, wird derzeit unter Philosophen und Gesellschaftswissenschaftlern viel gestritten¹. Dabei ist nicht nur kontrovers, was jeweils unter Moderne und Postmoderne zu verstehen ist. Kontrovers ist auch, ob der Begriff Postmoderne überhaupt ein zeitdiagnostisch fruchtbarer Begriff ist oder nur eine modische Vokabel, die ebenso schnell wieder verschwinden wird, wie sie in Umlauf gesetzt wurde.

Da es in diesem Rahmen selbstverständlich nicht möglich ist, auf die international geführte Diskussion in ihrer ganzen Breite einzugehen², beschränken wir uns auf den deutschsprachigen Bereich. Hier läßt sich im wesentlichen folgender Frontverlauf ausmachen: Während die jüngere kritische Theorie die Errungenschaften der kulturellen Moderne verteidigt, bei gleichzeitiger Kritik pathologischer gesellschaftlicher Entwicklungen in der Moderne, machen sich Neokonservatismus und Systemfunktionalismus für die Errungenschaften der gesellschaftlichen Moderne stark und verteidigen sie gegen eine in ihren Augen unsachgemäße Kritik seitens einer kritischen Gesellschaftstheorie.

Beides soll in einem ersten Schritt anhand der neueren Publikationen von J. Habermas und A. Wellmer auf der einen und O. Marquard und N. Luhmann auf der anderen Seite verdeutlicht werden. In einem zweiten Schritt wird dann nach dem Ertrag der Kontroverse um die Moderne zu fragen sein.

1. Plädoyer für das Projekt der Moderne (J. Habermas)

Da Habermas die neuere Diskussion um die Moderne in Deutschland angestoßen hat und da sich die meisten Stellungnahmen im deutschsprachigen Raum implizit oder explizit auf Habermas beziehen, beginnen wir mit der Darstellung seines Konzepts von Moderne, in dem die Philoso-

¹ Vgl. hierzu: Postmoderne, Zeichen eines kulturellen Wandels. Hrsg. A. Huyssen / K. Scherpe, Hamburg 1986 (mit Literatur); Moderne und Postmoderne? Hrsg. P. Koslowski / R. Spaemann / R. Löw, Weinheim 1986; Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne. Hrsg. D. Kamper / W. van Reijen, Frankfurt 1987.

² Den Versuch einer umfassenden Aufarbeitung der bisherigen Diskussion um die Postmoderne unternimmt neuerdings die Studie von W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987. Leider wurde dem Verf. diese wichtige Arbeit erst nach Fertigstellung des Manuskripts zugänglich, so daß er eine kritische Würdigung der ebenso anregenden wie in mancher Hinsicht auch problematischen Thesen von Welsch in seiner Untersuchung nicht mehr unterbringen konnte.

phie Hegels eine zentrale Rolle spielt. Hegel kommt nämlich Habermas zufolge das Verdienst zu, erstmals philosophisch auf den Begriff gebracht zu haben, was Moderne eigentlich heißt. Dabei ging er davon aus, daß die moderne Zeit durch das Prinzip der Subjektivität geprägt ist, das alle Gestaltungen der modernen Kultur bestimmt. Konkret heißt das: In der modernen Kultur sind das religiöse Leben, Staat und Gesellschaft sowie Wissenschaft, Moral und Kunst als Verkörperungen des Prinzips der Subjektivität zu begreifen.

Während Kant selbst die Differenzierungen innerhalb der Vernunft und die daraus resultierenden formalen Gliederungen innerhalb der Kultur nicht als Problem empfand, liegt die Bedeutung Hegels nach Habermas gerade darin, deutlich gemacht zu haben, daß das von ihm explizit als Prinzip der Moderne herausgestellte Prinzip der Subjektivität ein einseitiges Prinzip ist. Denn es sei zwar in der Lage, die Religion, die bisher als schlechthin einigende Macht aufgetreten ist, zu unterminieren, aber „nicht mächtig genug ... um die religiöse Macht der Vereinigung im Medium der Vernunft zu regenerieren“³. So komme es zu einer ganzen Reihe von Entgegensetzungen, wie etwa der Entgegensetzung von Natur und Geist, von Sinnlichkeit und Verstand, von Verstand und Vernunft, von theoretischer und praktischer Vernunft, von Urteilskraft und Einbildungskraft, von Ich und Nicht-Ich, von Endlichem und Unendlichem, von Wissen und Glauben, die alle auf das Konto der aus dem Prinzip der Subjektivität entsprungenen neuzeitlichen Reflexionsphilosophie gingen. Hegels Anliegen sei es nun gewesen, eine Versöhnung der „mit sich selbst zerfallenen Moderne“⁴ zustandezubringen.

Habermas läßt keinen Zweifel daran, daß Hegel ebenso wie seine Schüler mit diesem Programm, die Vernunft als Äquivalent für die vereinigende Macht der Religion zur Geltung zu bringen, gescheitert ist. Hegel selbst konzipierte bekanntlich die Vernunft als „versöhnende Selbsterkenntnis des Absoluten“, die Hegelsche Linke setzte auf die „befreiende Aneignung produktiv entäußerter, aber vorenthaltener Wesenskräfte“ und die Hegelsche Rechte auf die „erinnernde Kompensation des Schmerzes unvermeidlicher Entzweiungen“⁵. Das Problem bei Hegel selbst sieht Habermas darin, daß sich der absolute Geist ungerührt über den zukunfts-offenen Prozeß der Geschichte und den unversöhnten Charakter der Gegenwart hinwegsetzt. Demgegenüber weisen die Junghegelianer ihm zufolge mit Recht darauf hin, daß die unversöhnte Realität noch der Verwirklichung des philosophischen Gedankens harret. Allerdings bringen sie einen Begriff der Praxis ins Spiel, der zu kurz greift, weil er die Gewalt verabsolutierter Zweckrationalität nur noch potenziert, die es doch gerade zu überwinden gilt. Was schließlich die Rechts-

³ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, 30.

⁴ Ebd. 31. ⁵ Ebd. 105.

hegelianer angeht, so können sie „der Praxisphilosophie die Komplexität einer gesellschaftlichen Realität vorrechnen, die sich hartnäckig gegen alle revolutionären Hoffnungen behauptet“⁶. Im übrigen wandeln sie ihrerseits Hegels Konzept der Vernunft so ab, „daß gleichzeitig mit der Rationalität auch der Entschädigungsbedarf der gesellschaftlichen Moderne hervortritt“⁷. Allerdings sind sie nicht in der Lage, die Kompensationsleistung des von ihnen vertretenen Historismus verständlich zu machen, der die Traditionsmächte Sittlichkeit, Religion und Kunst durchs Medium der Geisteswissenschaften am Leben erhalten soll.

Deutlich wird das nach Habermas spätestens bei Nietzsche, der in seiner Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung „Über Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben“ die „Folgenlosigkeit einer vom Handeln abgekoppelten, in die Sphäre der Innerlichkeit abgeschobenen Bildungstradition kritisiert“⁸. Im übrigen markiert Nietzsche für Habermas den „Eintritt in die Postmoderne“⁹. Denn mit Nietzsche, der in der Vernunft nichts anderes sehen kann als einen pervertierten Willen zur Macht, ändert sich die Argumentation grundlegend. Mit ihm wird nämlich die Rede vom Anderen der Vernunft hoffähig, die für die gesamte auf Nietzsche folgende Vernunftkritik zentral ist, geht man hier doch davon aus, „daß das leibgebundene, sprechende und handelnde Subjekt nicht Herr im eigenen Hause ist“, vielmehr „in Wahrheit von einem vorgängigen, anonymen und übersubjektiven Geschehen abhängt, sei es vom Geschick des Seins, vom Zufall der Strukturbildung oder von der Erzeugungsmacht einer Diskursformation“. Gegeist ist solche Kritik am abendländischen Logozentrismus von der Erwartung, „wenn einmal die Feste der subjektzentrierten Vernunft geschleift ist, dann fällt auch der Logos, der die machtgestützte, nach innen hohle, nach außen aggressive Innerlichkeit so lange zusammengehalten hat, in sich zusammen“¹⁰. Damit aber wäre der Weg frei für den Logos, sich seinem Anderen zu ergeben.

Habermas plädiert demgegenüber für eine „weniger dramatische, dafür aber Zug um Zug nachprüfbar Kritik an der abendländischen Logoszeichnung“¹¹, die an den Abstraktionen des sprachfreien, universalistischen und körperlosen Logos selbst ansetzt. Sie geht davon aus, daß der Logozentrismus des westlichen Denkens eine systematische Verzerrung und Verkürzung des in der kommunikativen Alltagspraxis immer schon wirksamen oder nur selektiv ausgeschöpften Vernunftpotentials darstellt. Habermas begründet diese These wie folgt:

„Solange das okzidentale Selbstverständnis den Menschen in seinem Verhältnis zur Welt ausgezeichnet sieht durch das Monopol, Seiendem zu begegnen, Gegenstände zu erkennen und zu behandeln, wahre Aussagen zu machen und Absichten zu verwirklichen, bleibt die Vernunft ontologisch, erkenntnistheoretisch oder sprachanalytisch auf eine ihrer Dimensionen eingeschränkt. Das Verhältnis des Menschen zur Welt wird darin kognitivistisch reduziert, und zwar ontologisch auf die Welt des Seienden im

⁶ Ebd.⁷ Ebd.⁸ Ebd. 105f.⁹ Ebd. 104.¹⁰ Ebd. 362.¹¹ Ebd.

ganzen (als die Gesamtheit der vorstellbaren Gegenstände und der bestehenden Sachverhalte): erkenntnistheoretisch auf das Vermögen, existierende Sachverhalte zu erkennen oder zweckrational herbeizuführen: und semantisch auf die tatsachenfeststellende Rede, in der assertorische Sätze verwendet werden und kein Geltungsanspruch außer dem der foro interno verfügbaren propositionalen Wahrheit zugelassen ist“¹².

Sprachphilosophisch läßt sich gegen ein solches Konzept einwenden, hiermit werde einzig auf die Darstellungsfunktion der Sprache abgehoben, faktisch muß man jedoch Habermas zufolge von einer Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit dreier Sprachfunktionen ausgehen. Elementare Sprachhandlungen enthalten nämlich nicht nur einen propositionalen Bestandteil für die Darstellung von Sachverhalten, sondern daneben noch einen illokutionären Bestandteil für die Aufnahme interpersonaler Beziehungen und schließlich sprachliche Komponenten, welche die Sprachintentionen zum Ausdruck bringen. Diese sprechakttheoretische Klärung der verschiedenen Sprachfunktionen hat für ihn weitreichende Folgen für die Wahrheitstheorie, für den Weltbegriff und für das Verständnis von Rationalität und läßt auch die Kritik der instrumentellen Vernunft in einem neuen Licht erscheinen.

Gegen die Wahrheitssemantik, wie sie von Frege bis Dummett und Davidson entwickelt wurde, macht Habermas geltend, entsprechend den drei fundamentalen Sprachfunktionen sei für die Sprachhandlung nicht bloß der Geltungsaspekt der Wahrheit entscheidend, sondern ebenso wichtig sei die Richtigkeit des Sprechakts im Hinblick auf den normativen Kontext der Äußerung und die Wahrhaftigkeit der geäußerten Intention des Sprechers. Wenn aber nicht nur konstative, sondern auch regulative und expressive Sprachhandlungen mit Geltungsansprüchen verknüpft werden, dann muß auch der Weltbegriff eine Erweiterung erfahren. Mit jedem Sprechakt bezieht sich der Sprecher nicht bloß auf eine gemeinsame objektive Welt, sondern daneben nimmt er auch Bezug auf eine gemeinsame soziale Welt und auf seine jeweilige subjektive Welt.

Auch beim Rationalitätsbegriff ändert sich die Perspektive. Findet die subjektzentrierte Vernunft ihre Maßstäbe an Kriterien der Wahrheit und des Erfolges, die die Beziehungen des Erkennenden und zweckmäßig handelnden Subjekts zur Welt möglicher Objekte und Sachverhalte regulieren, so findet die kommunikative Vernunft ihre Maßstäbe an den argumentativen Verfahren der direkten und indirekten Einlösung von Ansprüchen auf propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit, subjektive Wahrhaftigkeit und ästhetische Stimmigkeit. Durch die Einbeziehung des Moralisch-Praktischen und des Ästhetisch-Expressiven wird zugleich der Horizont einer aufs Kognitiv-Instrumentelle zugeschnittenen Zweckmäßigkeit gesprengt. Es wird deutlich, „daß die kognitiv-instrumentelle Verfügbarmachung einer objektivierten Natur (und Gesellschaft) ebenso wie die narzißtisch aufgespreizte Autonomie (im Sinne

¹² Ebd. 362f.

zweckrationaler Selbstbehauptung) abgeleitete Momente sind, die sich gegenüber den kommunikativen Strukturen der Lebenswelt ... verselbstständigt haben“. Damit aber erweist sich die subjektzentrierte Vernunft als „Produkt einer Abspaltung und Usurpation“¹³, insofern sie den Platz des Ganzen für sich in Anspruch nimmt, ohne doch die Kraft zu besitzen, die Struktur des Ganzen zu assimilieren.

Auch die Kritik der instrumentellen Vernunft erscheint schließlich in einem neuen Licht. Wenn Horkheimer und Adorno die durch das Subjekt heraufgeführte Verdinglichung als weltgeschichtlichen Prozeß deuten, dann unterschlagen sie dabei, „daß das kommunikative Vernunftpotential erst einmal entbunden werden mußte, damit die entfesselten Imperative wirtschaftlicher und administrativer Teilsysteme auf die verletzbarere Alltagspraxis zurückwirken, und dabei dem Kognitiv-Instrumentellen zur Herrschaft über die unterdrückten Momente praktischer Vernunft verhelfen konnten“¹⁴. Das kommunikative Vernunftpotential wird also im Verlauf der kapitalistischen Modernisierung, wie Habermas sagt, „gleichzeitig entfaltet und entstellt“¹⁵.

Soviel zu Habermas' Versuch, den Aporien der Subjektphilosophie in anderer Weise zu begegnen als die radikale Vernunftkritik, mit der er sich im übrigen kritisch auseinandersetzt. Vor allem moniert er, daß deren Diskurse keinerlei Rechenschaft ablegen können und wollen über ihren eigenen Ort. Denn sie ließen sich weder der Philosophie und Wissenschaft noch der Moral- und Rechtstheorie oder der Literatur und Kunst eindeutig zuordnen. Zugleich wollten sie aber auch nicht als Reprise der häretischen oder dogmatischen Formen religiösen Denkens verstanden werden. Ob man nun Adorno nehme, der „Wahrheitsgeltung auf paradoxe Weise reklamiert“ oder Foucault, der „sich weigert, aus manifesten Widersprüchen Konsequenzen zu ziehen“, oder Heidegger und Derrida, „die sich Begründungsverpflichtungen durch die Flucht ins Esoterische oder durch die Verschmelzung des Logischen mit dem Rhetorischen entziehen“, immer hat man es nach Habermas mit einem „Amalgam“ zu tun, „das sich im Kern der ‚normalen‘ wissenschaftlichen Analyse widersetzt“¹⁶. Denn in ihrer undialektischen Zurückweisung der Subjektivität schüttet die radikale Vernunftkritik gewissermaßen das Kind mit dem Bade aus. Verworfen wird von ihr nicht nur der vergegenständlichende Selbstbezug des Subjekts, verworfen wird auch „die Aussicht auf eine selbstbewußte Praxis, in der sich die solidarische Selbstbestimmung aller mit der authentischen Selbstbestimmung eines jeden einzelnen sollte verbinden können“¹⁷.

Neben solchen Begründungsdefiziten kritisiert Habermas vor allem das Bild, welches die radikale Vernunftkritik von der kulturellen Moderne entwirft als eines durch die subjektzentrierte Vernunft etablierten

¹³ Ebd. 367.¹⁴ Ebd.¹⁵ Ebd.¹⁶ Ebd. 390.¹⁷ Ebd. 391.

Reiches des Schreckens, das totalitäre Züge trägt und zudem dank der Ausdifferenzierung von Wissenschaft und Moral vor allem die poetisch-welterschließende Kraft der Kunst nicht zum Zuge kommen läßt. Bei einer solchen Argumentation werde nämlich dreierlei unterschlagen: einmal der Umstand, „daß sich jene ästhetischen Erfahrungen, in deren Licht sich die wahre Natur der exklusiven Vernunft erst enthüllen soll, demselben Prozeß der Ausdifferenzierung verdanken wie Wissenschaft und Moral“¹⁸: zum anderen die Tatsache, „daß die kulturelle Moderne ihrer Aufspaltung in spezielle Diskurse für Geschmacks-, Wahrheits- und Gerechtigkeitsfragen auch einen schwer bestreitbaren Wissenszuwachs verdankt“¹⁹ und schließlich vor allem der Sachverhalt, „daß erst die Modalitäten des Alltags darüber entscheiden, ob sich die Abstraktionsgewinne destruktiv auf die Lebenswelt auswirken“²⁰. Während die vernunftkritischen Ansätze die Alltagspraxis überspringen, weil ihr Blick von vornherein auf Phänomene des Außeralltäglichen gerichtet ist, ist für Habermas der entscheidende Maßstab das der Alltagspraxis innewohnende Vernunftspotential.

Dieses gibt auch den Maßstab ab für den normativen Gehalt der Moderne, den er vor allem an drei Momenten festmacht:

1. an der „theoretische(n) Eigendynamik, die die Wissenschaften ... über die Erzeugung verwertbaren Wissens immer wieder hinaustreibt“²¹;
2. an den „universalistischen Grundlagen von Recht und Moral, die in den Institutionen der Verfassungsstaaten, in Formen demokratischer Willensbildung, in individualistischen Formen der Identitätsbildung auch eine (wie immer verzerrte und unvollkommene) Verkörperung gefunden haben“²² und
3. an der „Produktivität und sprengende(n) Kraft ästhetischer Grunderfahrungen, die eine von Imperativen der Zwecktätigkeit und von Konventionen der alltäglichen Wahrnehmung freigesetzte Subjektivität ihrer eigenen Dezentrierung abgewinnt“²³.

Bei seinem Versuch einer Rehabilitierung des Vernunftbegriffs wendet sich Habermas aber nicht bloß gegen die Jungkonservativen, die der instrumentellen Vernunft manichäisch ein nur noch der Evokation zugängliches Prinzip entgegensetzen und mit modernistischer Attitüde einen unversöhnlichen Antimodernismus begründen, sondern er setzt sich gleichermaßen von dem Neokonservativismus ab, der eine affirmative Einstellung zur gesellschaftlichen Moderne verbindet mit einer gleichzeitigen Abwertung der kulturellen Moderne. D. h. die Moderne beschränkt sich für die Neokonservativen auf technischen Fortschritt und kapitalistisches Wachstum, was dagegen ihrer Meinung nach entschärft werden muß, sind die explosiven Gehalte der kulturellen Moderne. Faktisch geschieht das so, daß man von seiten des Neokonservativismus das Aufklärungspotential der Wissenschaft und das Sensibilisierungspotential der

¹⁸ Ebd. 393 f.¹⁹ Ebd. 394;²⁰ Ebd.²¹ Ebd. 138.²² Ebd.²³ Ebd.

Gegenwartskunst weginterpretiert bzw. herunterspielt und gleichzeitig, was den Bereich der universalistischen Moral angeht, versucht, deren Grundsätze zu entschärfen, die ja recht verstanden auf eine „Demokratisierung von Entscheidungsprozessen“ hinauslaufen, welche das politische Handeln unter kontroverse Gesichtspunkte der sozialen Gerechtigkeit und überhaupt wünschenswerter Lebensformen stellt.

Mit der Verabschiedung der kulturellen Moderne verbindet sich im Neokonservatismus, wie Habermas weiter zeigt, der Rekurs auf die Tradition. Sobald die Expertenkulturen von der Alltagspraxis hinreichend abgeschottet sind, können, wie er formuliert, die „haltenden Mächte des common sense, des Geschichtsbewußtseins und der Religion in ihr Recht treten“²⁴. Wichtiger noch als der Rekurs auf die einfachen Wahrheiten des common sense und die „Mobilisierung der Vergangenheiten, zu denen man sich zustimmend verhalten kann“, bei gleichzeitiger „Neutralisierung anderer Vergangenheiten, die nur Kritik und Ablehnung herausfordern könnten“²⁵, ist dabei der „Appell an die bindenden Kräfte der Religion“²⁶. Habermas räumt in diesem Zusammenhang ein: Tatsächlich habe die Aufklärung eines nicht vermocht, nämlich „das Bedürfnis nach Trost sei es zu stillen oder zum Versiegen zu bringen“, außerdem habe sie auch die zentrale Frage nicht beantwortet, „ob denn von den religiösen Wahrheiten, nachdem die religiösen Weltbilder zerfallen sind, nicht mehr und nicht anderes als nur die profanen Grundsätze einer universalistischen Verantwortungsethik gerettet werden und das heißt: mit guten Gründen, aus Einsicht, übernommen werden können“²⁷. Eine solche Fragestellung, mit der man sich s. E. immer noch im Umkreis der Moderne und auch der modernen Theologie bewegt, vermißt er aber gerade im Neokonservatismus, dem es lediglich um eine traditionalistische Erneuerung des religiösen Bewußtseins gehe und der dabei einzig die sozialintegrative Funktion einer Glaubensüberlieferung im Blick habe, die man sich als substantielle, von Begründungsforderungen freigesetzte Tradition vorstellt.²⁸

Neben dem Jung- und Neokonservatismus unterscheidet Habermas noch eine dritte Spielart von Konservatismus, den sog. Altkonservatismus, von dem es nur lakonisch heißt: „Der altkonservative Rückgriff auf religiöse und metaphysische Wahrheiten zählt nicht mehr im philosophischen Diskurs der Moderne – Alteuropäisches ist entwertet“²⁹.

²⁴ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985, 51.

²⁵ Ebd. ²⁶ Ebd. 52. ²⁷ Ebd.

²⁸ Als Beleg für diese funktionalistische Deutung der Religion nennt Habermas Lübbes Konzept der Religion als Kontingenzbewältigungspraxis, das dieser selbst wie folgt verdeutlicht. „Die funktionale Definition erlaubt ... die Schwierigkeiten einer hermeneutischen Vergegenwärtigung des dauernden Sinns ihrer alten Lehren weitgehend auf sich beruhen zu lassen. Die Funktion in ihrem praktischen Lebenszusammenhang ist nichts, was wir als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ präzisieren würden. Vielmehr nennen wir Funktionserfüllungen praktischer Art ‚zweckmäßig‘ oder ‚unzweckmäßig‘. (H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, in: *ders.*, *Philosophie nach der Aufklärung*, Düsseldorf 1980, 69). ²⁹ Habermas, *Diskurs* 74.

Ausführlicher setzt er sich hingegen mit Luhmanns Systemfunktionalismus auseinander, der die neokonservative Affirmation der gesellschaftlichen Moderne s.E. auf die Spitze treibt. Entscheidend für Luhmanns Ansatz ist nach Habermas, daß er das Konzept einer Selbstrepräsentation der Gesellschaft verabschiedet. Wenn mit dem Subjektbegriff eine Selbstbeziehung verbunden ist, die durch Sich-Wissen ausgezeichnet ist, dann entfällt mit dem Übergang vom Subjekt zum System, den Luhmann vollzieht, „die Möglichkeit einer zentrierenden Zusammenfassung des Ganzen im Sich-Wissen“³⁰. Die Einheit der modernen Gesellschaft stellt sich aus den Perspektiven ihrer Teilsysteme jeweils anders dar. Es gibt mit anderen Worten keine Zentralperspektive eines gesamtgesellschaftlichen Systemselbstbewußtseins. Damit entfallen aber auch die Möglichkeit für moderne Gesellschaften, eine vernünftige Identität auszubilden, und der Bezugspunkt für eine Kritik an der Moderne. Habermas gibt Luhmann zwar recht, daß die Vorstellung eines gesamtgesellschaftlichen Bewußtseins, das als die Selbstreflexion eines Großsubjekts gedacht würde, Schwierigkeiten bereitet, denn in differenzierten Gesellschaften komme „eine anspruchsvolle, auf die Totalität der Gesellschaft gerichtete Erkenntnis allenfalls in spezialisierten Wissenssystemen zustande“³¹, nicht aber gebe es hier im Zentrum der Gesellschaft so etwas wie ein Wissen der ganzen Gesellschaft von sich selbst. Trotzdem sieht er keine Notwendigkeit, den Gedanken der Selbstrepräsentation der Gesellschaft überhaupt fallenzulassen. Er weist vielmehr darauf hin, daß Öffentlichkeiten sich durchaus als höher aggregierte Intersubjektivitäten begreifen ließen, in denen sich auch identitätsbildende kollektive Selbstzuschreibungen artikulieren könnten. Durch dieses „wie auch immer diffuse und in sich kontroverse Gemeinbewußtsein“ ist es aber der Gesamtgesellschaft möglich, „normativ Abstand zu sich selbst zu gewinnen“ und dadurch auch „auf Krisenwahrnehmungen zu reagieren“³², was Luhmann ihr als sinnvolle Möglichkeit gerade bestreitet.

Diese Auseinandersetzung mit Luhmann macht nochmals deutlich, worauf es Habermas im letzten ankommt. Im Grunde ist der Streit zwischen beiden ein Streit um den Vernunftbegriff. Während Luhmann der Meinung ist, daß die Realität des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses über die alteuropäischen Vernunftkonzepte längst hinweggeschritten ist, versucht Habermas, an einem Vernunftbezug der Geschichte festzuhalten. Wer sich an dem Diskurs der Moderne beteilige, so schreibt er, der nehme Vernunft immer schon in Anspruch, allerdings eine Vernunft, die weder etwas Fertiges ist im Sinne einer objektiven Teleologie, die sich in Natur und Geschichte manifestiert, noch ein bloß subjektives Vermögen, sondern eine Vernunft, die sich in übersubjektiven geschichtlichen Bildungsprozessen niederschlägt, die immer zugleich

³⁰ Ebd. 431.³¹ Ebd. 434f.³² Ebd. 435.

„Prozesse des Lernens und Verlernens“³³ seien. Im Gegensatz zur griechischen Ontologie und auch zur neuzeitlichen Subjektphilosophie wird Vernunft also einem Bereich zugewiesen, der der antiken und neuzeitlichen Tradition nur als schlechthin sinnlos und nicht theoriefähig gegolten hatte, nämlich dem Bereich der Geschichte, wobei sich Habermas allerdings bewußt ist, daß eine solche Zuweisung ein „riskantes Unternehmen“³⁴ ist. Denn zwei Gefahren müssen gleichermaßen vermieden werden: eine dogmatische Geschichtsphilosophie auf der einen und ein bloßer Historismus auf der anderen Seite. Wie beides vermieden werden kann, darüber erfährt der Leser allerdings keine nähere Aufklärung außer der, daß diejenigen, „die den Diskurs der Moderne ernsthaft führen“ wissen, daß sie „zwischen Scylla und Charybdis hindurchmüssen“³⁵.

2. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne (A. Wellmer)

Während es Habermas' Intention ist, das Projekt der Moderne gegen die Anwälte einer kulturellen und gesellschaftlichen Postmoderne zu verteidigen, spricht Wellmer von einer Dialektik von Moderne und Postmoderne, deren Thematisierung freilich nicht auf die Untersuchung zweier wohldefinierter Gegenstände hinauslaufe, sondern „die noch tastende Erläuterung einer Perspektive“ bedeute, „in der die Begriffe des Modernen und des Postmodernen in eine Relation zueinander treten und in der gleichzeitig charakteristische Zweideutigkeiten im modernen und im post-modernen Bewußtsein zutagetreten“³⁶.

Das Verhältnis zwischen beide Momenten ist also nicht einfach zu benennen, und das hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß der Begriff der Postmoderne ein außerordentlich schillernder Begriff ist und daß es sich bei dem Postmodernismus um eine ausgesprochene „Suchbewegung“³⁷ handelt. Ihren prägnantesten Ausdruck hat diese Suchbewegung nach Wellmer im Denken von Lyotard gefunden. Bei diesem zeigt sich der „Bruch mit der totalisierenden Vernunft“, wie Wellmer deutlich macht, zum einen als „Abschied von den ‚großen Erzählungen‘ – ‚Emanzipation der Menschheit‘ oder ‚Werden der Idee‘ – und von dem Fundamentalismus letzter Legitimationen ebenso wie als Kritik an der ‚totalisierenden‘ Ersatzideologie der Systemtheorie“; zum anderen aber auch als „Absage an die – komplementären – futurischen Formen totalisierenden Denkens: Utopien der Einheit, der Versöhnung“ sowie „der universellen Harmonie“³⁸. Positiv vertritt Lyotard einen „irreduziblen Pluralismus der ‚Sprachspiele‘“ und betont ausdrücklich den „irreduzibel ‚lokalen‘ Charakter aller Diskurse, Einigungen und Legitimationen“³⁹. Wie Wellmer aufzeigt, liegt also bei Lyotard ein ausgesprochen pluralistischer und

³³ Ebd. 69. ³⁴ Ebd. ³⁵ Ebd.

³⁶ A. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne, Frankfurt 1985, 49.

³⁷ Ebd. 54. ³⁸ Ebd. ³⁹ Ebd.

zugleich punktualistischer Vernunftbegriff vor, der in deutlichem Gegensatz steht zu Habermas' konsentstheoretischem Vernunftbegriff, der aus der Perspektive Lyotards als letzter großer Versuch erscheint „am totalisierenden Versöhnungsdenken des deutschen Idealismus (oder der marxistischen Tradition) ... festzuhalten“⁴⁰.

Was die Zweideutigkeit der beiden Begriffe Moderne und Postmoderne angeht, so besteht sie darin, daß einerseits die Moderne unter gewisser Rücksicht Züge der Postmoderne annehmen kann, und zum anderen der Postmodernismus qua Kritik der Moderne – Kritik hier nicht bloß verstanden als theoretisch artikulierte Kritik, sondern auch als soziale Bewegung – ebenso eine wirkliche Selbstüberschreitung der Moderne in eine wahrhaft offene Zukunft beinhalten kann, wie auch einen Bruch mit dem Projekt der Moderne, und das heißt für Wellmer konkret: „ein Umschlagen der Aufklärung in Zynismus, Irrationalismus oder Partikularismus“⁴¹. Trotz dieser Ambiguität des Phänomens Postmodernismus, Wellmer bleibt dabei: Soweit es nicht nur das Programm der neuesten Avantgarde oder eine bloße theoretische Mode ist, sei der Postmodernismus ernstzunehmen als „Bewußtsein eines Endes oder Übergangs“⁴². Allerdings fragt sich hier sofort: Ende wovon und Übergang wohin?

Nach Wellmer ist diese Frage nur zu klären, indem man das Thema sprachphilosophischer Vernunft- und Subjektkritik aufgreift, das in allen Varianten des Postmodernismus eine Rolle spielt. Konkret sieht Wellmer eine Parallele von psychologischem und sprachphilosophischem Kritik-typ. In beiden Fällen kommt es zur Entdeckung „eines ‚Anderen der Vernunft‘ im *Innern* der Vernunft“⁴³. Allerdings handelt es sich um ein jeweils anderes ‚Anderes der Vernunft‘. Während es nämlich bei der psychologischen Destruktion des Subjekts um „die Entdeckung libidinöser Kräfte im Innern der Vernunft“ geht, geht es bei der sprachphilosophischen Destruktion des Subjekts um die „Entdeckung eines aller Intentionalität des Subjekts vorausliegenden Quasi-Faktums, nämlich einer in sprachlichen Bedeutungssystemen in bestimmter Weise erschlossenen Welt“. Wichtig ist allerdings, daß es sich hierbei nicht um eine Welt ohne Subjekte handelt, vielmehr um „eine Welt, in der die Menschen jeweils in verschiedener Weise ‚sie selbst‘ oder nicht sie selbst sein können“⁴⁴.

So gesehen läßt sich die psychologische Dezentrierung des Subjekts nicht einfach mit der sprachphilosophischen Dezentrierung des Subjekts kurzschließen. Die gemeinsame sprachlich erschlossene Welt ist aus anderem Stoff als die von Freud herausgestellte Ökonomie der Libido. Denn auch der Körper und sein Begehren sind nur in dieser Welt anwesend „als sprachlich erschlossene und immer wieder sprachlich zu er-

⁴⁰ Ebd. ⁴¹ Ebd. 57. ⁴² Ebd.

⁴³ Ebd. 80. ⁴⁴ Ebd.

schließende“⁴⁵. Die sprachphilosophische Dezentrierung des Subjekts rechtfertigt mithin keine irrationalistischen Konsequenzen der Art, daß der Wille zur Wahrheit einfachhin Wille zur Macht sei, der Dialog nur eine Form von symbolischer Gewalt, die wahrheitsorientierte Rede nur eine Form von Terror, das moralische Bewußtsein nur ein Reflex verinnerlichter Gewalt, der autonome Mensch eine bloße Fiktion usw., auch wenn sie Anlaß bietet, über Unterscheidungen wie Wirklichkeit und Schein, Wahrheit und Lüge, Gewalt und Dialog, Autonomie und Heteronomie in neuer Weise nachzudenken.

Den wesentlichen Ertrag der sprachphilosophischen Vernunftkritik sieht Wellmer darin, daß erst das „Eingedenken der Sprache im Subjekt“⁴⁶ die Möglichkeit biete, den Bann der Subjektphilosophie zu brechen. Denn erst durch solches Eingedenken werde „die kommunikative Praxis sichtbar, die dem Leben des sprachlichen Sinnes zugrundeliegt und deren bloßer Schattenriß das ‚vorstellende‘ und ‚urteilende‘, das ‚begrifflich identifizierende‘ und instrumentell handelnde Subjekt ist“⁴⁷. Zugleich wird dadurch eine Metakritik von Adornos Kritik des identifizierenden Begriffs ermöglicht.

Das ‚Zurüstende‘ und ‚Abschneidende‘, das Adorno dem Allgemeinbegriff als solchem anlastet, ist, wie Wellmer betont, nur einem spezifischen Gebrauch allgemeiner Begriffe vorzuwerfen. Adornos Kritik ließe sich seiner Meinung nach differenzieren und reformulieren, „wenn wir das Gewalttätige des identifizierenden Denkens im Sinne von *spezifischen* Blockierungen, Pathologien und Persionen der sprachlichen Kommunikation oder gesellschaftlichen Praxis verstehen“. Nur auf diese Weise ließe sich auch begreiflich machen, „in welchem Sinne durch die Allgemeinheit sprachlicher Bedeutungen die Integrität eines ‚Nicht-Identischen‘ *verletzt* und das Besondere eines Phänomens *verdeckt* werden kann“⁴⁸.

Wellmer erläutert das näher anhand von drei Beispielen einer „Disproportion zwischen Allgemeinem und Besonderem“⁴⁹. Zunächst verweist er auf die „Erfahrung der Sprachlosigkeit gegenüber der eigenen Erfahrung“⁵⁰, die sicher mit der Allgemeinheit und Intersubjektivität sprachlicher Bedeutungen zusammenhänge und erinnert an den poetischen, literarischen, rhetorischen und konfigurativen Sprachgebrauch als „produktive Erweiterungen des Sprachvermögens, durch welchen das in der Stummheit der individuellen Erfahrung Verschlossene zugänglich und mitteilbar wird“⁵¹. Als zweites macht er auf den verdinglichenden Gebrauch von Fachausdrücken etwa in der Psychiatrie aufmerksam, wo diese Ausdrücke nur benutzt werden, um Menschen als Fälle zu objektivieren, zu klassifizieren und in Behandlungsroutinen abzuschieben und

⁴⁵ Ebd. 84.⁴⁶ Ebd. 88.⁴⁷ Ebd.⁴⁸ Ebd.⁴⁹ Ebd. 89.⁵⁰ Ebd.⁵¹ Ebd.

weist darauf hin, daß durchaus auch eine andere Verwendung solcher Ausdrücke denkbar ist, „bei der solche Klassifikation nur der vorläufigen Orientierung eines therapeutischen Prozesses dient, in dem es letztlich um die Aneignung seiner *konkreten* Lebensgeschichte durch den Patienten geht“⁵². Das identifizierende Denken muß also nicht notwendig falsch sein, indem es das Nicht-Identische verletzt. Schließlich nennt Wellmer als drittes Beispiel für eine Disproportion zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen den von Adorno herausgestellten Systemzwang und die damit verbundene Wut aufs Nichtidentische. Wieder muß nach Wellmer hier differenziert werden. Adorno habe zwar recht, wenn er das starre System mit dem Zwang zur Ausbildung eines einheitlichen Selbst in Zusammenhang bringt und aus diesem Zwang erkläre sich auch die Ausgrenzung und Abwehr des Nicht-Identischen, das beispielsweise im Prozeß der Sozialisation verdrängt oder im Dogmatismus jeder Art gezeugnet werde, doch sei es falsch, den diskursiven Charakter des Denkens verantwortlich zu machen für die Starrheit des Systems. Adorno komme zu dieser Ansicht nur, weil er das Wort diskursiv monologisch denkt. D. h. er denkt Begründung und Argumentation nach dem Modell eines deduktiven Zusammenhangs von Sätzen. Die sprachphilosophische Dezentrierung des Subjekts nötige jedoch zu der Einsicht, „daß der diskursive Charakter des begrifflichen Denkens sich in Begriffen eines deduktiven Zusammenhangs zwischen Sätzen nicht zureichend charakterisieren läßt“⁵³. Zur Argumentation selbst, wo sie als Reflexion verinnerlicht ist, gehöre vielmehr eine Pluralität von Subjekten, damit aber auch „das Hin- und Hergehen zwischen dem einen und dem anderen Begriff von einer Sache“⁵⁴.

Was aus diesen drei Beispielen für Wellmer folgt, ist die Einsicht, „daß die sprachphilosophische Dezentrierung des Subjekts zu einer Relativierung der Vernunftkritik nötig“⁵⁵, die freilich nicht im Sinne einer Abmilderung zu verstehen ist, wohl aber im Sinne eines Absteckens der Grenzen, innerhalb derer Vernunftkritik einen Sinn hat, ohne ihrerseits entweder in Metaphysik oder in Zynismus umzuschlagen“⁵⁵. Wellmer sieht also durchaus Möglichkeiten für eine sinnvolle Vernunftkritik, durch die die Vernunft selbst und auch das Subjekt noch einmal eine Chance bekommt. Allerdings kann diese Chance nicht mehr von der Art sein, wie sie eine rationalistische Aufklärung der Vernunft und dem Subjekt in Aussicht stellte, vielmehr kommt es nach Wellmer darauf an, die Kritik des Postmodernismus an der Moderne produktiv weiterzudenken.

Wellmer verweist in diesem Zusammenhang darauf, daß die moderne Kunst schon längst die Rationalitätsform der Moderne in Frage gestellt habe, und zwar auf dem Niveau der Moderne. Beleg ist ihm hier Adornos Ästhetik. Die ästhetische Aufklärung, so Adornos These, „entdeckt in

⁵² Ebd. 91f.⁵³ Ebd. 95.⁵⁴ Ebd.⁵⁵ Ebd. 99f.

der Einheit des traditionellen Werks ebenso wie in der Einheit des bürgerlichen Subjekts etwas Gewalttätiges, Unreflektiertes und Scheinhaftes: einen Typus von Einheit nämlich, der nur um den Preis einer Unterdrückung und Ausgrenzung von Disparatem, Nicht-Integrierbarem, Verschwiegenem und Verdrängtem möglich⁵⁶ ist. Die offenen Formen der modernen Kunst müßten daher verstanden werden als „Antwort des emanzipierten ästhetischen Bewußtseins auf das Scheinhaftes und Gewalttätige solcher traditioneller Sinntotalitäten“⁵⁷. Wenn man nun nicht nur an den Produzenten solcher Kunstwerke denkt, sondern über Adorno hinaus auch an seine Rezipienten, dann wäre es nach Wellmer möglich, in den entgrenzten Formen der modernen Kunst nicht nur die ästhetische Spiegelung der „Erschütterung des Subjekts und seiner Sinngehäuse in der modernen Welt“⁵⁸ zu sehen, sondern auch die Möglichkeit eines neuen Umgangs der Subjekte mit einer dezentrierten Welt.

Worauf Wellmer hinauswill, ist klar. Es geht ihm darum deutlich zu machen, daß die moderne Kunst ein emanzipatorisches Potential enthält, das gegen die Dominanz der technischen und bürokratischen Rationalität in der Moderne zur Geltung gebracht werden kann, wird in der modernen Kunst doch „ein neuer Typus von ‚Synthesis‘ ... absehbar, bei dem das Diffuse, Nicht-Integrierte, das Sinnlose und Abgespaltene eingeholt (wird) in einen Raum gewaltloser Kommunikation“⁵⁹, bei dem sich eine „zwanglose Kohärenz“, eine „Einheit jenseits des Systemzwangs“⁶⁰ einstellt.

Wellmer glaubt, wenn man Adorno in der eben skizzierten Weise gegen den Strich lese, dann ließen sich bereits in seinem Begriff der ästhetischen Moderne „Elemente eines post-rationalistischen – ‚postmodernen‘ – Begriffs der Vernunft und des Subjekts“⁶¹ finden. Entscheidend für eine solche Interpretation ist, daß man Adornos Ästhetik aus dem Zusammenhang einer dialektischen Philosophie der Versöhnung herauslöst. Folgt man dieser Interpretationsstrategie, dann kann man auch die systemischen und kulturellen Differenzierungsprozesse der Moderne – konkret die Ausdifferenzierung der Ökonomie, des Rechts und der Politik oder die Trennung der Geltungssphäre von Wissenschaft, Kunst und Moral – „nicht mehr *als solche* aus der Perspektive einer wiederherzustellenden Einheit (qua ‚Versöhnung‘) als Symptome einer verdinglichten Rationalität ansehen“⁶².

In diesem Zusammenhang beruft sich Wellmer auf Lyotard und betont mit diesem, man müsse „die Hoffnung auf eine ‚Versöhnung der Sprachspiele‘ aufgeben“⁶³. Vielmehr sei von einer „irreduziblen Pluralität ineinander verschachtelter Sprachspiele in jeder modernen oder postmodernen

⁵⁶ Ebd. 103. ⁵⁷ Ebd. ⁵⁸ Ebd. 104. ⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ A. Wellmer, Die Bedeutung der Frankfurter Schule heute, in: A. Honneth/A. Wellmer, Die Frankfurter Schule und die Folgen, Berlin 1986, 25–34, 32.

⁶¹ Wellmer, Dialektik 104. ⁶² Ebd. ⁶³ Ebd.

nen Gesellschaft“⁶⁴ auszugehen. Nach Wellmer gilt das „sowohl im Kantischen Sinne einer Unterscheidung zwischen theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft (wissenschaftlichen, praktisch-moralischen und ästhetischen Diskursen) als auch im Wittgensteinschen Sinne eines Pluralismus von Lebensformen, von lokalen untereinander vernetzten Sprachspielen . . . von immer neu zu schaffenden ‚Übergängen‘, Klärungen und Einigungen – ohne die Möglichkeit eines alles umgreifenden ‚Metadiskurses‘, sei es im Sinne einer Großtheorie oder eine Letztbegründung, und ohne die Chance, ja ohne die Wünschbarkeit eines allgemeinen Konsenses“⁶⁵. Was damit wenn auch nur negativ für die Ebene des postmodernen Wissens formuliert ist, wäre nach Wellmer für die Ebene der postmodernen Praxis erst noch zu formulieren. Hier gälte es ihm zufolge, „die demokratischen und universalistischen Ideen der Aufklärung in eine politische Philosophie zu übersetzen, in der der Pluralismus der ‚Sprachspiele‘ als ein Pluralismus von Institutionen wiederkehrt, formellen, informellen, lokalen und zentralen, temporären und dauerhaften“⁶⁶.

Wellmers Stoßrichtung ist dabei eine doppelte. Einmal wendet er sich gegen Marx und die Anarchisten, die beide von der Möglichkeit einer „Aufhebung der Trennungen“ und einem „Zustand allgemeiner Unmittelbarkeit und Harmonie“⁶⁷ ausgehen. Dagegen betont er die Irreversibilität der Differenzierungsprozesse der Neuzeit und den damit verbundenen „unaufhebbaren Pluralismus einander durchdringender Lebenssphären, Systeme, Praktiken und Diskurse“⁶⁸. Zum anderen richtet er sich aber auch gegen den Rationalismus „letzte(r) Legitimationen“ und „letzte(r) Lösungen“⁶⁹.

Was Wellmer als Leitidee vorschwebt ist, wie er formuliert, „die Aufhebung der einen Vernunft in einem Zusammenspiel pluraler Rationalitäten“⁷⁰, was er in Abhebung von Habermas, dessen Denken sich s. E. immer noch in fundamentalistischen und versöhnungsphilosophischen Denkfiguren verfängt, wie folgt verdeutlicht: Die Einheit der Vernunft, so schreibt er, „verwirklicht sich im Zusammenspiel partialer Vernunftmomente, für welches es weder letzte Fundamente, noch letzte Maßstäbe, noch letzte Versöhnungen geben kann“⁷¹. Freilich gibt es eine Grundlage für die Vernunft, die in nichts anderem besteht als in der existierenden Kultur der Vernunft, und wo diese Grundlage einmal gegeben ist, da muß auch „das Postulat der Freiheit aller zu einem Postulat der (praktischen) Vernunft werden“⁷². Diesen „unaufgebbare(n) praktische(n) Chiasmus der Vernunft“ teilt er mit Apel und Habermas, allerdings gibt er gleichzeitig auch zu bedenken, jenes Postulat gewinne

⁶⁴ Ebd. 105.⁶⁵ Ebd.⁶⁶ Ebd. 106.⁶⁷ Ebd. 107.⁶⁸ Ebd.⁶⁹ Ebd. 108.⁷⁰ Ebd. 109.⁷¹ A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt 1986, 171 f.⁷² Ebd. 172.

seinen genauen Sinn „jeweils nur auf dem Hintergrund vorhandener und erfahrebarer Unfreiheit“, es meint also „keine letzte Versöhnung und keine ideale Verständigung“⁷³; selbst wenn es einmal keinen Grund mehr gäbe für die Freiheit politisch zu kämpfen, so bliebe doch immer noch die Notwendigkeit bestehen, die Freiheit zu bewahren, weiterzugeben und jeweils neu anzueignen, was „im Modus einer idealen Verständigung nicht einmal *denkbar*“⁷⁴ sei. Jede neue Generation würde ja diese ideale Verständigung durchkreuzen. Freiheit ist also ohne ein solches „Element des Neubeginns“⁷⁵ nicht möglich.

3. Neokonservative Skepsis (O. Marquard)

Wenn bei Habermas und Wellmer die Auseinandersetzung um Moderne und Postmoderne selbstverständlicher Ausgangspunkt ihrer zeitdiagnostischen Überlegungen ist, dann artikuliert Marquard zunächst einmal gegenüber jedem Versuch, die Zeit auf den Begriff zu bringen, eine gehörige Portion Skepsis, indem er zu bedenken gibt: „Unsere Zeit hat viele Namen. Sie gilt als ‚Industriezeitalter‘ oder ‚Spätkapitalismus‘ oder ‚Zeitalter der wissenschaftlich-technischen Revolution‘ oder ‚Atomzeitalter‘: sie gilt als Zeitalter der ‚Arbeitsgesellschaft‘ oder ‚Freizeitgesellschaft‘ oder ‚Informationsgesellschaft‘: sie gilt als Zeitalter der ‚funktionalen Differenzierung‘ ... oder bereits als ‚nacheuropäisches Zeitalter‘ oder einfach als ‚Moderne‘ oder auch schon als Postmoderne.“⁷⁶ Diese Vielnamigkeit der Zeit wertet Marquard als Ausdruck einer Orientierungskrise, denn sie mache deutlich, daß man zunehmend weniger wisse, wie man denn nun die Zeit auf den Begriff bringen könne.

Allerdings bleibt er nicht bei dieser Auskunft stehen, sondern bringt eine weitere Kennzeichnung in Spiel, indem er unsere Zeit als „Zeitalter der Weltfremdheit“⁷⁷ charakterisiert. Deutlicher Beleg für solche Weltfremdheit ist ihm zufolge die Wechselwirtschaft von Utopien und Apokalypsen bzw. Fortschritts- und Verfallsphilosophien seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Mit dem Gedanken der Selbststeigerung und Selbstvollendung der Menschheit argumentieren die Geschichtsphilosophien der Neuzeit (Kant, Fichte, Hegel, Marx) sowie (in ihrer Verlängerung) die positivistischen Stadienlehren und die biologischen, psychoanalytischen und soziologischen Evolutionstheorien, welche den Gedanken eines „schnelle(n) Marsch(s) ins Heil“⁷⁸ ersetzen durch die Langzeitperspektive einer Perfektion des Menschengeschlechts.

Der Gedanke der Selbstzerstörung und Selbstvernichtung der Menschheit ist nach Marquard en vogue „seit Rousseau in seinem ‚Discours des sciences et des arts‘ die Frage, ob der Wissenschafts- und Tech-

⁷³ Ebd. ⁷⁴ Ebd. ⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ O. Marquard, *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986, 76.

⁷⁷ Ebd. ⁷⁸ Ebd. 77.

nikfortschritt gut für den Menschen sei, ‚frühgrün‘ mit ‚nein‘ beantwortete und im Namen der Natur gegen die Fortschrittsgeschichte plädierte“⁷⁹, und er wurde auch in der Folgezeit wiederholt „romantisch – etwa bei Novalis – zu Anfang und lebensphilosophisch – etwa bei Nietzsche – zu Ende des 19. Jahrhunderts“: und nach Spengler, Klages und Heidegger ist für Marquard im Moment „die grüne Welle die aktuelle Reprise der Interpretation des Fortschritts als Verfall und des vermeintlichen Wegs zum Heil als Weg in die Katastrophe“⁸⁰.

Marquard bringt diese Wechselwirtschaft von Befreiungserwartung und Katastrophenangst nun in Zusammenhang mit der tachogenen, durch die Schnelligkeit des modernen Wirklichkeitswandels bedingten Weltfremdheit, die er allerdings ohne Anspruch auf Vollständigkeit an fünf Punkten festmacht.

Zunächst führt er als Beleg hierfür die beschleunigte Erfahrungsveraltung ins Feld. Bedingt durch die Fortschritte von Wissenschaft, Technik und Arbeitseffektivität wächst auf fast allen Gebieten die Neuerungs geschwindigkeit, und das bringt es nach Marquard mit sich, daß unsere Erfahrungen, die wir im Umgang mit der Welt erworben haben, immer schneller veralten und wir immer wieder auf die Situation zurückgeworfen werden, in der wir der Welt als einer fremden, unbekannten und undurchschauten Größe gegenüberstehen.

Ein zweites Charakteristikum der tachogenen Weltfremdheit ist für Marquard die Karriere des Hörensagens. Es gab zwar niemals, bedingt durch den Siegeszug der Erfahrungswissenschaften, so viele neue Erfahrungen wie heute, aber wir machen sie immer weniger selbst, andere machen sie für uns, was etwa dazu führt, daß auch ein Empirie-Spezialist wie der experimentelle Physiker nur noch einen Bruchteil der Experimente selber machen kann, sondern sich in seiner Arbeit ständig auf die Resultate anderer verlassen muß.

Die Situation des Menschen in der modernen Welt ist aber nicht nur dadurch gekennzeichnet, daß seine eigenen Erfahrungen immer schneller veralten und „neue Erfahrungen ... (spezialistisch) überwiegend nicht mehr eigene Erfahrungen sind“⁸¹, er muß nach Marquard zunehmend auch für Erfahrungersatz sorgen. Dies aber zeigt sich – und das ist für ihn ein drittes Charakteristikum der tachogenen Weltfremdheit – in der Expansion der Schule. Denn die Schule kann als Kultur des Erfahrungersatzes bzw. des erfahrungsentlasteten und erfahrungsentfernten Erfahrungserwerbs verstanden werden.

Hinzu kommt als viertes Moment eine Konjunktur des Fiktiven. Wo die Welt nämlich – wandlungsbeschleunigungsbedingt – ständig komplexer wird, da bedarf es, mit Luhmann gesprochen, der Komplexitätsreduktion. Diese enthält aber immer auch ein Moment der Fiktion. So gilt

⁷⁹ Ebd. 79.⁸⁰ Ebd.⁸¹ Ebd. 84.

für Handlungen, vor allem wenn es sich um Interaktionen von erheblicher Größenordnung handelt, daß sie Zeit brauchen. Während diese Zeit verstreicht, ändern sich aber jene Orientierungsdaten, aufgrund deren man die Handlungen überhaupt unternahm. Will man nun die Handlung gleichwohl zu Ende führen, so ist das nur möglich, wenn man diese Änderung der Daten ignoriert und von einer Konstanzfiktion ausgeht. Wo alles fließt, so Marquard, zwingt jedes Durchhalten von Handlungen zu Fiktionen. Hinzu kommt, daß die große Mehrheit der Handlungsteilnehmer nicht mehr in der Lage ist, den Realitätsgehalt der Orientierungsdaten wirklich zu beurteilen. Es verwischt sich also der Unterschied von Realitätswahrnehmung und Fiktion. Marquard ist überzeugt, gerade deshalb sei es gegenwärtig so leicht, „wirkliche Schrecklichkeiten zu ignorieren und von fiktiven Positivitäten überzeugt zu sein und fast noch leichter, fiktiven Schrecklichkeiten zu glauben und für wirklich Positives blind zu werden“⁸².

Mit der Konjunktur des Fiktiven hängt schließlich – nach Marquard ein fünfter Grund der tachogenen Weltfremdheit – eine zunehmende Illusionsbereitschaft zusammen. Den Erfahrungsverlust kompensiere man durch maßlose Erwartungen. Denn „je mehr Vertrautheit nicht mehr erfahren wird, um so mehr wird sie – ungeduldig – erwartet: durch die Illusion einer endlich nicht mehr fremden, einer endgültig heilen Diesseitswelt“⁸³. Aber nicht nur Ansprüche und Hoffnungen werden illusionär werden, gleiches gilt auch für die negativen Erwartungen sprich Ängste. Eben weil die Erwartungen insgesamt illusionär werden, kommt es nach Marquard „bei Enttäuschungen und Positivillusionen nicht mehr zur Ernüchterung, sondern zu einer Art negativer Trunkenheit: Die Überhoffnungen kippen ... um in Panik“⁸⁴. Bester Beleg dafür sei die „heutige Neigung zur Negativierung der Fortschrittskultur“⁸⁵.

Marquard macht für das Klima hysterischer Angst, mit der derzeit der Kulturfortschritt und vor allem der technische Fortschritt bewertet wird, das folgende Dreistadiengesetz verantwortlich: Bei den kulturellen Entlastungen des Menschen schreibt er, sei es so, „erst werden sie begrüßt: dann werden sie selbstverständlich: schließlich erkennt man sie zum Feind“⁸⁶. Und entsprechend ändere sich auch das Verhalten der Menschen gegenüber diesen Entlastungen. „Erst arbeiten sie emsig am Aufbau dieser Entlastungen: dann konsumieren sie gleichgültig ihre Errungenschaften und schließlich bekommen sie Angst vor ihnen und greifen sie an“⁸⁷. Dabei disponiere erst die Entlastung vom Negativen zur Negativierung des Entlastenden. Marquard versucht diese These durch eine Fülle von Beispielen zu belegen. Er schreibt:

⁸² Ebd. 86. ⁸³ Ebd. 87. ⁸⁴ Ebd. 88.

⁸⁵ Ebd. ⁸⁶ Ebd. 89. ⁸⁷ Ebd.

„Je erfolgreicher die Technik als Lebenserleichterung wirkt, desto ungehemmter wird sie zur Lebenserschwerung umerfahren; und je mehr Umweltschonung sie faktisch ermöglicht, desto mehr wird sie zur Umweltbelastung erklärt. Je effektiver der Kapitalismus Wohlstand produziert, desto energischer wird er zum Übelstand ernannt: je mehr der Markt Probleme löst, desto mehr erscheint er selbst als Problem ... Je sicherer der Staat Bürgerkriege verhindert, desto hemmungsloser gilt er selbst als Bürgerkriegsgrund: je mehr die parlamentarische Demokratie den Menschen Repressionen erspart, um so leichter proklamiert man sie selbst zur Repression. ... Je mehr das Recht die Gewalt ablöst, umso mehr gilt schließlich das Recht selbst als – gegebenenfalls ‚strukturelle‘ – Gewalt“⁸⁸.

Allerdings ist die moderne Welt für Marquard nicht nur ein Zeitalter der Weltfremdheit, sondern gleichzeitig auch ein Zeitalter kompensatorischer Kontinuitäten. Als solche nennt er einmal den historischen Sinn, zum anderen den Sinn für Usancen und schließlich das Festhalten der Aufklärung. Die Notwendigkeit des historischen Sinns liegt s. E. auf der Hand, denn gerade wenn unsere Welt immer weniger Herkunft und immer mehr Zukunft ist, ist es unabdingbar, die Herkunftswelt historisch präsent zu halten. Eine wichtige Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Geisteswissenschaften, deren hermeneutische Aufgabe in der Wiedervertrautmachung fremd werdender Herkunftswelten besteht. Konkret geschieht das in der Weise, daß sie Geschichten erzählen, und zwar handelt es sich hier einmal um Sensibilisierungsgeschichten, die kompensatorisch zur farblos werdenden Welt den Farbigkeitsbedarf der Menschen befriedigen, zum anderen um Bewahrungsgeschichten, die kompensatorisch zur fremd werdenden Welt den lebensweltlichen Vertrautheitsbedarf sicherstellen und schließlich um Orientierungsgeschichten, die kompensatorisch zur undurchschaubar und kalt gewordenen Welt den lebensweltlichen Sinnbedarf decken, indem sie zur Identifizierung mit Traditionen ermuntern⁸⁹.

Zum historischen Sinn kommt als zweites der Sinn für Usancen hinzu, Marquard spricht auch von Üblichkeiten und betont, ohne solche zur Routine gewordenen Usancen des Wissens und Handelns könnten wir nicht leben. Dieses Plädoyer für die Unvermeidlichkeit von Üblichkeiten dürfe freilich nicht in dem Sinne verstanden werden, daß stets alle Traditionen unangetastet und alle Üblichkeiten unverändert bleiben müßten, im Gegenteil: Üblichkeiten seien stets reformierbar, es bedeute nur: „stets müssen mehr Üblichkeiten aufrechterhalten werden als verändert, sonst ruiniert man unser Leben“⁹⁰.

Was das dritte Kontinuitätsmoment angeht, das Festhalten an der Aufklärung, so ist letztere für Marquard gleichbedeutend mit dem Willen zur Mündigkeit, dem Willen zum Erwachsensein und dem Willen zur Nüchternheit. Eine so verstandene Aufklärungstradition – Marquard spricht in diesem Zusammenhang auch von der Usance Modernität – glaubt Marquard vor denen retten zu müssen, die Aufklärung zum „Kur-

⁸⁸ Ebd. 91.⁸⁹ Vgl. ebd. 105 f.⁹⁰ Ebd. 125.

„sus in Weltfremdheit“ umfunktionieren wollen bzw. zu einem „Doping für Revolutionäre“⁹¹.

Im ganzen plädiert Marquard für ein unemphatisches Ja zur modernen Welt. Was wir brauchen, so schreibt er, sei eine „Nichtkrisentheorie der Moderne, die von der Fortschrittstheorie verschieden ist“ und die von dem Grundsatz ausgeht: „Die moderne Welt ist mehr Nichtkrise als Krise, weil in ihr Störungen kompensiert“⁹² werden können. Mit diesem Plädoyer für den Kompensationsgedanken, der auf der Vorstellung einer „Balance von technologischen Innovationen und kompensierenden Bewahrungen“⁹³ beruht, geht einher das Bekenntnis zu einem (skeptischen) Konservativismus, den er so zu verdeutlichen sucht: Konservativ so schreibt er, sei „ein ganz und gar unemphatischer Begriff, den man sich am besten von Chirurgen erläutern läßt, wenn diese überlegen, ob konservativ behandelt werden könne oder ob die Niere, der Zahn, der Arm oder der Darm herausmüsse“. Lege artis schneide man „nur, wenn man muß (wenn zwingende Gründe vorliegen), sonst nicht und nie alles“, denn aus einem Menschen könne man „nicht den ganzen Menschen herauschneiden“⁹⁴. Die politische Nutzenanwendung liegt auf der Hand. „Analog läßt sich nicht alles ändern und darum nicht jedes Nichtändern unter Anklage stellen“, wie es diejenigen tun, „welche den Begriff des Konservativen perhorreszieren“⁹⁵. Vielmehr gilt: „Die Beweislast hat der Veränderer“⁹⁶.

4. Systemfunktionalismus und Moderne (N. Luhmann)

Wenn Marquard gegen eine Kritik der gesellschaftlichen Moderne lebensweltliche Plausibilitätsargumente ins Feld führt, so stützt sich Luhmann auf eine systemtheoretische Argumentation. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, daß die Gesellschaft „ein soziales System“ ist, „das aus Kommunikationen und nur aus Kommunikationen besteht“⁹⁷ und in mehrere Teilsysteme zerfällt, die nach Maßgabe ihrer eigenen Struktur auf Umweltereignisse reagieren. Ein entscheidendes Proprium der modernen Gesellschaft ist, daß „die primären Teilsysteme der Gesellschaft ... nicht mehr auf der Basis von Familien und Wohngemeinschaften und auch nicht auf der Basis von Schichtung gebildet“ sind, sondern sich „an spezifischen Funktionen“ orientieren, „die sie für das Gesellschaftssystem erfüllen, also an Politik oder Wirtschaft, Wissenschaft oder Religion, Recht oder Erziehung, Krankenbehandlung oder Intimkommunikation,

⁹¹ Ebd. 94.

⁹² O. Marquard, Verspätete Moralistik, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 18. 3. 1987, 33.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 16.

⁹⁵ Ebd. ⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ N. Luhmann, Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen 1985, 21.

vielleicht Kunst und anderes mehr“⁹⁸. Die Moderne ist also für Luhmann durch funktionale Differenzierung gekennzeichnet. Für die Kommunikation als zentralen gesellschaftlichen Operationsmodus bedeutet dieser Prozeß funktionaler Differenzierung, daß alle bedeutsame und folgenreiche Kommunikation einzelnen Funktionssystemen zugeordnet ist.

So verschieden die einzelnen Funktionssysteme auch reagieren bzw. so verschieden die strukturellen Bedingungen in ihrer Resonanzfähigkeit festgelegt sind, eines ist ihnen allen allerdings gemeinsam: „Sie prozessieren ihre Kommunikation nach Maßgabe eines binären Code“⁹⁹, der unter dem Gesichtspunkt der Funktion universelle Geltung beansprucht und – klassisches Beispiel ist hier der Code der zweiwertigen Logik – dritte Möglichkeiten ausschließt. Konkret bedeutet dies:

„Im Wissenschaftssystem geht es immer um wahr oder unwahr, im Rechtssystem um Recht oder Unrecht, im Wirtschaftssystem um die Frage, wer Eigentum hat oder nicht hat und im Anschluß daran um zahlen oder nicht zahlen. Die Politik ist heute zentriert auf den legalen Gebrauch staatlicher Autorität zu kollektiv bindendem Entscheiden, und in Bezug darauf kann man an der Regierung sein oder in der Opposition. Das Erziehungssystem seligiert für Karrieren und entscheidet deshalb dauernd anhand eines Selektionscodes von Lob und Tadel, besseren bzw. schlechteren Zensuren, Versetzungen, Schulübergängen, Abschlüssen. Im Religionssystem geht . . . es um den Code von Immanenz und Transzendenz.“¹⁰⁰

Die binären Codes reichen jedoch noch nicht aus, um begrifflich zu machen, wie die Operationen der Gesellschaft tatsächlich reguliert werden. Zu den Codes müssen die Programme hinzutreten. Darunter versteht Luhmann Strukturen, die es ermöglichen, richtiges und unrichtiges oder, wie es bezeichnenderweise heißt, brauchbares und unbrauchbares Verhalten zu unterscheiden. Erst anhand von solchen Programmen kann man in den Funktionssystemen sinnvoll kommunizieren. Als Beispiele für solche Programme nennt Luhmann etwa „Theorien im Bereich der Wissenschaft, Gesetze und Verträge im Bereich des Rechts. Investitionen in Produktionsunternehmen im Bereich der Wirtschaft“¹⁰¹.

Ungeachtet der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft in Einzelsysteme gibt es eine Einheit des Gesamtsystems. Man sucht sie allerdings vergeblich, wenn man sie „in der Organisation eines Netzwerks von Kommunikationsbahnen, von Steuerungszentren und Impulsempfängern“¹⁰² begreift. Wenn man auf diese Weise verfährt, stellt sich nach Luhmanns Worten vielmehr rasch der Eindruck ein, „daß die guten Absichten sich nicht realisieren lassen, weil irgendwo etwas gesteuert“¹⁰³, und man landet schließlich „bei mythologischen Erklärungen dieses Sachverhalts durch Kapitalismus, Bürokratie oder Komplexität“¹⁰⁴. Statt dessen sei davon auszugehen, daß jede Teilsystembildung die Einheit des Gesamtsystems in eine spezifische Differenz von

⁹⁸ Ebd. ⁹⁹ Ebd. 24. ¹⁰⁰ Ebd. ¹⁰¹ Ebd. 25.

¹⁰² N. Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, Opladen 1986, 203.

¹⁰³ Ebd. ¹⁰⁴ Ebd. 204.

Teilsystem und gesamtsysteminterner Umwelt zerlegt, und auf diese Weise sei es möglich, daß jedes Teilsystem das Gesamtsystem auf eine jeweils spezifische Weise reflektiert, die andere Möglichkeiten der Teilsystembildung offenläßt.

Aus dem eben Gesagten folgt auch, daß jeder binäre Code eines einzelnen Funktionssystems weltuniversale Geltung beansprucht, aber nur für seine Perspektive. Alles kann beispielsweise wahr oder unwahr sein, aber nur „nach Maßgabe der spezifischen Theorieprogramme des Wissenschaftssystems“¹⁰⁵. Das bedeutet zugleich, daß kein Funktionssystem für das andere einspringen, keines ein anderes ersetzen oder auch nur entlasten kann. Konkret: „Politik kann nicht für Wirtschaft substituiert werden, Wirtschaft nicht für Wissenschaft, Wissenschaft nicht für Recht oder für Religion, Religion nicht für Politik.“¹⁰⁶ Das schließt natürlich nicht aus, daß es zu Prozessen der Entdifferenzierung kommt. Luhmann erwähnt konkret Experimente des Sozialismus mit einer Politisierung des Produktionssektors der Wirtschaft oder auch Tendenzen zur Islamisierung von Politik, Wirtschaft und Recht, allerdings, so meint er, der Preis dafür sei hoch, zudem würden diese Experimente nur sehr partiell durchgeführt und tasteten zum Beispiel das Geld als Kommunikationsmedium der Wirtschaft nicht an, sondern allenfalls die rein wirtschaftliche Kalkulation der Kapitalinvestition und der Preise, und schließlich würden sie auch „durch Immunreaktion des Systems der Weltgesellschaft gestoppt“¹⁰⁷. Im übrigen gilt auch: Die Nichtsubstituierbarkeit der einzelnen Funktionssysteme ist durchaus kompatibel mit Interdependenzen der verschiedensten Art. Luhmann verweist hier etwa auf die Tatsache, daß kleine Veränderungen in einem Teilsystem per Resonanz immense Veränderungen in einem anderen auslösen können und nennt folgende Beispiele:

„Geldüberweisungen an einen Politiker, die im Wirtschaftsgeschehen – gemessen etwa an den mehreren hundert Milliarden Dollar, die täglich hin und her geschoben werden – keine Rolle spielen, können politisch zum Skandal werden. Theoretisch unbedeutende wissenschaftliche Entdeckungen können medizinisch in Quälerei ausarten. Rechtsentscheidungen, die im Rechtssystem selbst kaum Auswirkungen auf andere Entscheidungen haben, können ganze Politikbereiche blockieren.“¹⁰⁸

Luhmann verhehlt nicht, „daß sich in Bezug auf wohl alle Funktionssysteme Sinnzweifel eingestellt haben, die sich in ... Erfahrungen des alltäglichen Lebens aufdrängen“ wie der Tatsache, daß „gute Absichten schlimme Nebenwirkungen“ zeitigen und die dem funktionalen Arrangement der modernen Gesellschaft zugrundeliegende Rationalität „zunehmend als perversiert“¹⁰⁹ erscheinen lassen. Er ist auch bereit einzuräumen, daß die gegenwärtige Krisen- und Katastrophenstimmung wenn auch „auf sehr übertriebene Weise“ zum Ausdruck bringt, „daß das Prin-

¹⁰⁵ Ebd. 207.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd. 208.

¹⁰⁸ Ebd. 222.

¹⁰⁹ Ebd. 233.

zip der Selbstdifferenzierung nicht so problemlos ist, wie es die Fortschrittsideologen der Modernität vom 17. bis 19. Jahrhundert zunächst meinten¹¹⁰. Trotzdem läßt er keinen Zweifel daran: „Irgendwie müssen wir mit dieser Gesellschaft zurechtkommen“, denn „es ist keine andere in Sicht“¹¹¹. Von daher hält er es auch für müßig zu fragen, „ob wir uns nicht in eine ‚Postmoderne‘ versetzen könnten oder sogar schon im Begriff sind, diesen Übergang zu vollziehen“¹¹². Die wirklichen Verhältnisse böten dazu „keinerlei Anhaltspunkte“¹¹³.

In diesem Zusammenhang setzt er sich kritisch mit den sog. neuen sozialen Bewegungen auseinander, die er „im Hinblick auf die binären Codes der großen Funktionssysteme“ so charakterisiert:

„Man möchte die Spannung zwischen Haben und Nichthaben vermeiden, die Schärfe der Differenz von Recht und Unrecht durch Verständnis für die Menschen mildern. Man möchte die Umwelt gegen die funktionsrelationalen Codierungen der Gesellschaft zur Geltung bringen. Man möchte alles in allem gegenüber jeder Codierung die Position des ausgeschlossenen Dritten einnehmen und dann wie unvermeidlich als eingeschlossener ausgeschlossener Dritter in der Gesellschaft leben: als Parasit.“¹¹⁴

Nicht minder kritisch setzt sich Luhmann mit der grünen Politik auseinander, der er vorwirft, statt eine rationale Einstellung zu ökologischen Fragen zu suchen, mit dem Faktor Angst zu operieren¹¹⁵. Auch wenn systemtheoretische Analysen gegenüber einer Moral, die angstbezogene Unterscheidungen propagiert, einen schweren Stand haben, sie sind nach seiner Meinung unabdingbar. Die Gefahr, daß man „im Abstraktionsrausch der Theorie eine Beruhigung gegenüber drängenden Realproblemen suchen“ könnte, sieht Luhmann nicht, allerdings, so meint er, würden solche Analysen bei vernünftiger Handhabung „eher zu einer Vermehrung der Problemperspektiven führen als zu ihrer Verdrängung“¹¹⁶. Trotzdem sind für ihn die Alternativen, welche die Angstrhetorik bietet, inakzeptabel. Denn sie haben, wie er schreibt, „die Eigenart, zwar handlungsnah aber realitätsfern zu sein“ und „blenden in einer kaum zu verantwortenden Weise gesellschaftliche Interdependenzen und Wirkungsvermittlungen aus.“¹¹⁷

¹¹⁰ Luhmann, Gesellschaft 22. ¹¹¹ Ebd. ¹¹² Luhmann, Kommunikation 219.

¹¹³ Ebd. ¹¹⁴ Ebd. 234.

¹¹⁵ Nicht ohne Polemik vermerkt er zu diesem Thema: „Angst wird ... zum funktionalen Äquivalent für Sinnegebung; und zwar zu einem haltbaren Äquivalent, da Angst (im Unterschied zur Furcht) durch keines der Funktionssysteme weggeregelt werden kann ... Angst kann nicht rechtlich reguliert und wissenschaftlich widerlegt werden. Versuche, die komplizierte Struktur von Sicherheitsproblemen unter wissenschaftlicher Verantwortung aufzuklären, liefern der Angst nur neue Nahrung und Argumente ... Angst ist also von den Funktionssystemen aus nicht zu kontrollieren ... Angst widersteht jeder Kritik der reinen Vernunft. Sie ist das moderne Apriori – nicht empirisch – sondern transzendental. Sie ist das Prinzip, das nicht versagt, wenn alle Prinzipien versagen. Man kann ihr eine große politische und moralische Zukunft voraussagen. Ein Glück nur, daß die Rhetorik der Angst wahrscheinlich nicht in der Lage ist, reale Angst zu erzeugen“ (Luhmann, Kommunikation 238 ff.).

¹¹⁶ Ebd. 247. ¹¹⁷ Ebd. 248.

Luhmann hat bei seiner Verteidigung der Errungenschaften der Moderne aber nicht nur die neuen sozialen Bewegungen und die Grünen im Visier, die s. E. beide ohne Verständnis sind für strukturelle Systembedingungen, er setzt sich auch explizit mit der Gesellschaftskritik der Frankfurter Schule auseinander. Während er Adorno lediglich nennt, übrigens in einem Atemzug mit Gehlen, und beiden ein gleichermaßen „registriertes Kommentieren des Untergangs“¹¹⁸ vorhält, ohne eine Möglichkeit zu sehen, an solche Positionen anknüpfen zu können, hält er Habermas' Position immerhin für einer Auseinandersetzung wert.

Zunächst gibt er Habermas recht. Wenn dieser nämlich feststellt, dadurch, daß die Systemtheorie behaupte, moderne Gesellschaften hätten überhaupt nicht die Möglichkeit, eine vernünftige Identität auszubilden, fehle ihr jeder Bezugspunkt für eine Kritik an pathologischen Formen der Moderne, so hat Luhmann dagegen nichts einzuwenden. Das Projekt der Moderne, wie Habermas es sieht, werde tatsächlich durch die Systemtheorie nicht fortgesetzt, denn auf der Basis der von Habermas in Umlauf gebrachten Semantik der Moderne könne die moderne Gesellschaft nicht zureichend begriffen werden.

Gleichwohl bleibt für ihn der Hinweis von Habermas beachtlich, „daß eine azentrische Gesellschaft sich nicht ihrer eigenen Rationalität versichern könne, sondern sich den Teilsystemrationalitäten ihrer Funktionssysteme ausliefern müsse“¹¹⁹. Das gilt nach Luhmann auch für den dagegen gerichteten Protest, der „das Ganze im Ganzen weder sein noch repräsentieren“ könne, sondern ein partielles Phänomen bleibe und bestenfalls ein „korrosives Mißtrauen ohne eigene Rationalität“ zu erreichen vermag¹²⁰. Denn daran führt kein Weg vorbei: In der modernen Gesellschaft ist „jeder Anspruch eines Teils, das Ganze zu sein oder die Identität zu repräsentieren ... unangemessen und führt in eine eigentümliche Realitätsferne und Verlorenheit. Auch Eifer und Verantwortungsbewußtsein können niemanden in dieser Art privilegieren“¹²¹.

Von daher ist Luhmann der Überzeugung, daß die Probleme der gesamtgesellschaftlichen Rationalität völlig neuartig angegangen werden müssen. Wenn diese aber nicht mehr in der Selbstreferenz der Vernunft lokalisiert werden kann und sei es mit Habermas „in der Selbstreferenz des diskursiv ermittelten Vernünftigen“, wenn sie „weder in den Rationalitätsprojektionen einzelner Funktionssysteme (und sei es der Wissenschaft)“ liegen kann noch „in ihrer Gesamtablehnung als unvernünftig“¹²², wie kann sie dann überhaupt gedacht werden? Luhmanns Antwort: Gesamtgesellschaftliche Rationalität müsse „gewissermaßen standortfrei“ gedacht werden – „als Unterscheidung, die unterschiedlich realisiert werden kann“¹²³. Ein hinreichend allgemeines und bisher noch

¹¹⁸ Ebd. 236.¹¹⁹ Ebd. 251.¹²⁰ Ebd.¹²¹ Ebd. 252.¹²² Ebd. 254.¹²³ Ebd.

nicht überbotenes Konzept dafür bietet s. E. „eine Generalisierung der Methode funktionaler Analyse, wenn man sie als Differenzerzeugung begreift“¹²⁴. Selbst wenn ihr wissenschaftlicher Status umstritten sei, könne man doch „in der generellen Regel, von Bezugsproblemen auszugehen und nach funktional äquivalenten Möglichkeiten ihrer Behandlung Ausschau zu halten, ein verallgemeinerungsfähiges Prinzip sehen, wie bei dem Problem von Einheit und Differenz zu verfahren sei“¹²⁵. Luhmann ist überzeugt, daß „bei allen immensen Schwierigkeiten, alles Vorgefundene ins Licht von funktional äquivalenten Möglichkeiten zu setzen“ gute Chancen bestünden, „diese Orientierungsform, auch ohne wissenschaftliche Absicherung, also originär, in anderen Funktionssystemen zu praktizieren“¹²⁶. Dabei läßt er allerdings keinen Zweifel daran, daß der von ihm entwickelte Begriff von Rationalität „nie Systemzustände bezeichnet“ und daher „auch nicht zu anzustrebenden Endzuständen, Zielen oder ähnlichem gerinnen kann“¹²⁷. Vielmehr stellt er klar, es handele sich hier „weder um eine substantielle noch um eine teleologische Rationalität“, es gehe hier „nie um Einheit“, sondern „immer um Differenz und um die Auflösung aller Einheit in Differenz“¹²⁸.

5. Resümee

Soviel zu einem kurzen Durchgang durch einige, zumindest für den deutschsprachigen Raum repräsentative Positionen in Sachen Moderne und Postmoderne, die deutlich machen, daß die Sprachregelung in diesem Fall alles andere als eindeutig ist. Habermas setzt die Tradition der Moderne mit der Tradition der Aufklärung gleich, daher gehören die Konservatismen (einschließlich der Systemtheorie), von denen er sich absetzt, für ihn allesamt zur Gegenaufklärung und damit auch zur Postmoderne¹²⁹. Im übrigen ist er an einem klaren Schnitt interessiert zwischen Moderne und Postmoderne. Wellmers Interesse geht dagegen dahin, das Körnchen Wahrheit im gegenwärtigen Postmodernismus herauszufinden. Daher stehen bei ihm mögliche Bezüge zwischen Moderne und Postmoderne im Vordergrund. Auch wenn er die These des Postmodernismus vom Tod der Vernunft nicht teilt, immerhin soweit würde er ihm recht geben, daß es einer Selbstüberschreitung der Vernunft bedarf, und insofern die Suchbewegung des Postmodernismus in diese Richtung zielt, ist sie s. E. ernstzunehmen. Wenn Marquard aufgrund der gegenaufklärerischen Attitüde seines Neokonservatismus von Habermas zu den Anwälten der Postmoderne gerechnet wird, so würde Marquard aufgrund seines anderen Verständnisses von gesellschaftlicher Moderne umgekehrt Habermas zu den Vertretern eines „futurischen Antimodernis-

¹²⁴ Ebd. ¹²⁵ Ebd. 255. ¹²⁶ Ebd. ¹²⁷ Ebd. 258. ¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Eine Ausnahme macht hier einzig der sog. Altkonservatismus, der sich ja explizit, wie Habermas sagen würde, auf vormoderne Positionen beruft.

mus“ und damit zur Postmoderne zählen. Außerdem ergeben sich von Wellmers Verständnis von Postmoderne, zumindest was den Vernunftbegriff angeht, Bezüge zu Marquard. Denn die Abkehr von Letztbegründungsansprüchen, die er fordert, und sein Plädoyer für einen pluralistischen Vernunftbegriff finden eine Entsprechung in dem, was Marquard den ‚Abschied vom Prinzipiellen‘ und das ‚Lob der Buntheit‘ nennt, wenn natürlich auch die Stoßrichtung in beiden Fällen eine andere ist. Wellmers Anliegen bleibt die Gesellschaftsveränderung, während Marquard gerade vor den ruinösen Folgen einer Gesellschaftsveränderung warnen zu müssen glaubt, welche den Blick für die Realitäten verloren hat. Schließlich gilt auch für Luhmanns Denken: Während er für Habermas als der prominenteste Vertreter der Postmoderne erscheinen muß, weil er den gesellschaftlichen Status quo gewissermaßen systemtheoretisch zementiert, unterbietet umgekehrt Habermas gesellschaftstheoretische Vorstellungen für Luhmann den in der Moderne möglichen und auch notwendigen Standard gesellschaftstheoretischer Konzeptualisierung. Im übrigen setzt sich Luhmann von all denen ab, die auf eine andere Moderne aus sind, daher seine scharfe Absage an die Grünen und die neuen sozialen Bewegungen.

Einmal abgesehen davon, daß die Sprachregelung in Sachen Moderne und Postmoderne je nach den politischen Optionen der Autoren verschieden ist, stellt sich natürlich auch grundsätzlich die Frage nach dem zeitdiagnostischen Erfahrungsgehalt dieser Nomenklatur. Kaufmann weist darauf hin, daß es nicht sinnvoll sei, die Moderne als „exemplarischen Endzustand“ zu beschreiben, wie Habermas das tut, wenn er von der Moderne als einem unvollendeten Projekt spricht, denn dadurch werde „das bedrohlich Wirkende an der Moderne, nämlich die kollektive Ziellosigkeit ihrer Bewegung sozusagen wegdefiniert“, modern seien soziale Verhältnisse vielmehr dann und insoweit „als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht ist“¹³⁰. Welche Konsequenzen eine solche Sicht von Moderne für das Problem der Postmoderne hat, wird von Münch weiter entfaltet. Er schreibt:

„Die sozio-kulturelle Evolution ist ein an sich – solange es Menschen gibt – nie endender Entwicklungsprozeß. Was wir heute als Kultur der Moderne betrachten ist ihr gegenwärtiger Zustand. ... Von einer Ablösung der Moderne durch die Postmoderne zu sprechen, wie das auf fast allen Gebieten – von der Wirtschaft über die Wissenschaft bis zur Kunst – geschieht, ist unangemessen. Dieser ... voreiligen Verabschiedung der Moderne liegt eine unangebrachte Verengung des Begriffs der Moderne zugrunde. Die Moderne hat sich in der Neuzeit als ... permanente Zurückweisung aller Tradition durchgesetzt. ... Die Dynamik der Entwicklung ist also das grundlegende Merkmal der modernen Kultur. Der Kapitalismus des 19. Jahrhunderts, der Funktionalismus der Bauhaus-Architektur oder die abstrakte Malerei sind nicht die Moderne schlechthin. Wer das nicht erkennt, muß natürlich in der Überraschung, daß sich diese Erscheinungen geändert haben, einen neuen Begriff für neue Realitäten suchen. Weil man nicht

¹³⁰ F. X. Kaufmann, Religion und Modernität, in: J. Berger, Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Soziale Welt, Sonderband 4, Göttingen 1986, 283–307, 292.

richtig weiß, was der besondere Charakter des Neuen ist, weicht man auf den Begriff der Postmoderne aus. Was folgt dann aber auf die Postmoderne? Die Post-Postmoderne, danach die Post-Post-Postmoderne. Das ergibt nicht viel Sinn. ... Es wäre gerade ein Widerspruch zum Prinzip der Moderne, wenn unsere heutigen gesellschaftlichen Strukturen denen des 19. Jahrhunderts völlig gleichen würden; die Tatsache ihres Wandels ist gerade ein Beweis ihrer Lebendigkeit. Diesen Wandel als einen Übergang von der Moderne zur Postmoderne zu bezeichnen beweist nur, wie wenig man sich Gedanken über den Sinn des Begriffs der Moderne macht¹³¹.

Der Begriff der Postmoderne ist also als Epochenbezeichnung ungeeignet. Gleichwohl muß gefragt werden, was sich in der Rede von der Postmoderne, die gegenwärtig en vogue ist, artikuliert. Es ist wohl generell die Erfahrung von Zäsuren und Kontinuitätsbrüchen innerhalb des Modernisierungsprozesses, die hierin zum Ausdruck kommt. Bei aller berechtigten Kritik an einem durch die gesellschaftliche Realität nicht gedeckten Reden von Postmoderne, man macht es sich von (neo)konservativer Seite zu einfach, wenn man diese Erfahrung nicht ernstnimmt und sie, wie Marquard das etwa tut, im Hinblick auf historische Beispiele herunterzuspielen sucht. Die aktuellen Gefahrenlagen, die teils dadurch entstehen, „daß die Gesellschaft durch Eingriffe in die natürliche Umwelt die Bedingungen ihrer eigenen Fortexistenz unterminiert“ und teils dadurch, „daß waffentechnische Neuerungen buchstäblich eine Selbstauslöschung der Menschheit in den Horizont des Möglichen rücken“¹³², müssen ernst genommen werden. Daß sie Angst auslösen, ist nur natürlich, auch wenn solche Angst nicht in Panikmache ausarten darf. Darin ist Marquard und Luhmann recht zu geben. Das schließt aber nicht aus, daß die praktische Politik nicht auch den berechtigten Ängsten der Menschen Rechnung tragen muß. Jedenfalls ist der Hinweis auf die kompensatorische Funktion der Geisteswissenschaften angesichts der Folgeprobleme des Modernisierungsprozesses nicht ausreichend, ebensowenig wie der bloße Hinweis auf Systemnotwendigkeiten.

Auf der anderen Seite sind allzu simple Szenarios des Ausstiegs aus der Moderne derart, daß die Technologie durch das Handwerk, die zentrale Energieversorgung durch die Windmühle hinter dem Bauernhof, die Warenökonomie durch einfache Bedarfsdeckung, die moderne Medizin durch Selbstdiagnose und Selbsttherapie, die professionelle Politik der Experten durch die Entscheidung der betroffenen Laien und die Wissenschaft durch konkrete Erfahrung und Praxis des Alltags zu ersetzen sei¹³³, wenig hilfreich, denn sie überspringen in unzulässiger Weise die realen Gegebenheiten einer funktional hochgradig ausdifferenzierten, aber deshalb auch hochgradig störanfälligen Gesellschaft.

Es geht vielmehr darum, aufgrund der bestehenden Systemgegebenheiten nach Möglichkeiten der Veränderung Ausschau zu halten. Daß

¹³¹ R. Münch, *Die Kultur der Moderne*, Frankfurt 1986, 11–13.

¹³² J. Berger, *Einleitung zu: Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, 8 (Anm. 130).

¹³³ Vgl. hierzu Münch, *Kultur* 852.

dies nicht eo ipso unmöglich ist, zeigen etwa die Überlegungen von C. Offe zur Utopie der Null-Option, die im übrigen auch deutlich machen, daß utopisches Denken nicht zwangsläufig, wie Marquard suggeriert, auf einen weltfremden Utopismus hinauslaufen muß.

Interessant ist bei Offe zunächst einmal die Beschreibung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität, bei der sich durchaus Bezüge zu dem ergeben, was auch Luhmann herauszustellen sucht. Was für moderne westliche Gesellschaften nämlich nach Offe charakteristisch ist, sind markante Beschränkungen der kollektiven Handlungskapazität. Schon politische Steuerungsaufgaben mittlerer Größenordnung wie eine „alle bekannten Tatsachen, absehbaren Entwicklungen und sanktionierten Ansprüche tatsächlich in Rechnung stellende Steuer- und Rentenreform“ stellen heute ein „hoffnungslos schwieriges und zeitraubendes Vorhaben“¹³⁴ dar. Völlig aussichtslos erscheint hingegen die Lösung von Steuerungsproblemen, die der Natur ihres Gegenstandes entsprechend nicht im nationalstaatlichen Rahmen bewältigt werden können, wie die Bewältigung der Armutsprobleme der dritten Welt oder die Wahrung minimaler ökologischer Balancen.

Im Blick auf solche Beschränkungen der kollektiven Handlungsmöglichkeiten stellt sich Offe dann die Frage, „ob die Rede von der modernen Gesellschaft nicht eher ein illegitimer Euphemismus ist und wir stattdessen präziser von einer Gesellschaft sprechen würden, die zwar viele Prozesse sektoraler Optionssteigerung durchgemacht hat und infolgedessen über tatsächlich moderne Verwaltung und Kunst, moderne Industrie und Kommunikationswege, modernes Militär und Erziehungswesen verfügt“, aber nicht mehr *als* Gesellschaft die Fähigkeit hat, „ihre eigene Zukunft als Projekt zu konzipieren oder auch nur auf elementare Sollwerte einzuregeln“¹³⁵.

Angesichts der Tatsache, daß also die Entwicklung der Moderne im Ergebnis darauf hinausläuft, daß wir bei aller rationalen Kapazitätssteigerung der Teilsysteme auf der Makro-Ebene der Gesamtgesellschaft nur „das hilflose Erleben blinder Fatalitäten“¹³⁶ konstatieren können, diskutiert Offe dann drei Möglichkeiten, wie man versuchen kann, hier Abhilfe zu schaffen. Einmal kann man, wie er deutlich macht, eine Steigerung der Steuerungsleistung in den Subsystemen versuchen. Allerdings hält er diesen Versuch für wenig aussichtsreich. Denn er läuft darauf hinaus, „den funktionalen Primat eines gesellschaftlichen Subsystems – sei es des Marktes, des Staates oder der Gemeinschaft – wiederherzustellen“¹³⁷ mit dem Effekt, daß der Regelungsbedarf nicht etwa abnimmt, sondern noch anwächst. Aber auch die Mischung von unterschiedlichen Steuerungsmechanismen bringt ihm zufolge keinen durchschlagenden

¹³⁴ C. Offe, Die Utopie der Null-Option, in: *Koslowski u. a.*, *Moderne* 143–172, 156 (Anm. 1).

¹³⁵ Ebd. 157.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ Ebd. 164.

Erfolg. Sobald man nämlich ernst macht mit Misch-Rezepturen wie „Soviel Markt wie möglich, soviel Staat wie nötig“ und gar noch eine Portion Gemeinsinn in das komplexe Steuerungsmodell einzubringen suche, stoße man auf „ausgeprägte wechselseitige Intoleranzen und Rivalitäten zwischen diesen Medien, wenn nicht gar ... imperialistische Alleinzuständigkeitsansprüche“¹³⁸.

Angsichts dieser Negativbefunde bringt er dann als dritte Möglichkeit die Utopie der Null-Option ins Spiel, die darin besteht, daß man statt weitere gesellschaftliche Optionen auszuschöpfen und damit eine weitere Eskalation von unbewältigten Steuerungsproblemen zu verursachen, im Sinne einer rationalen Selbstbeschränkung auf weitere Optionen verzichtet und dadurch zu einer Senkung des Steuerungsbedarfs beiträgt. Konkret hieße das, soziale, politische und ökonomische Systeme in der Weise umzubauen, daß sie einerseits aus der direkten Abhängigkeit von Vorgaben anderer Handlungssysteme herausgelöst werden und andererseits ihre Umwelt weniger mit Folgeproblemen belasten, was dann unter dem Strich zu einer Ermäßigung des Steuerungsbedarfs führen würde.

Offes Versuch, einen dritten Weg zu beschreiten jenseits der puren Verteidigung bzw. der puren Negation der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität, wäre zusammenzusehen mit Überlegungen von Münch. Münch vertritt nämlich die These, daß in dem aktuellen Streit um die Moderne sowohl die Konservativen als auch die Progressiven mit einem verkürzten Bild der Moderne operieren, die Konservativen deshalb, weil sie die konkret existierenden Institutionen von Wirtschaft, Verwaltung, parlamentarischer Demokratie, Technologieentwicklung, Wissenschaft und Rationalität mit der Idee der Moderne gleichsetzen und die neuen oppositionellen Bewegungen, die sich als die Avantgarde der Postmoderne verstehen, deshalb, weil sie in einer kurzschlüssigen Weise bürgerfernen Parlamentarismus, rücksichtslose Ökonomie, Technologie und Wissenschaft als Ergebnisse der vollständigen Verwirklichung der Moderne deuten.

Münch ist nun der Meinung, unter der Voraussetzung, daß beide Seiten in einem größeren Ausmaß Idee und Wirklichkeit trennen, könnte es durchaus zu einem fruchtbaren Zueinander kommen. Die konservative Seite könnte sich nämlich „auf die Erhaltung des Bewährten im Lichte der Ideen konzentrieren“ und die progressive Seite sich „der weiteren Ausschöpfung des Bedeutungsgehaltes der Moderne zuwenden“¹³⁹. Beide Seiten könnten in diesem Falle m. a. W. komplementäre Funktionen erfüllen. „Die Progressiven übernehmen die Rolle der Kritik an den bestehenden Institutionen im Lichte der Ideen und die Rolle der Formulierung und des Ausprobierens von Alternativen. Die Konservativen spielen die Rolle, im Lichte der Ideen das herauszustellen, was sich bis-

¹³⁸ Ebd. 165.¹³⁹ Münch, Kultur 859.

lang als Konkretisierung der Ideen bewährt hat.“ Dazu gehörte dann auch bei den Konservativen die Bereitschaft, das weniger Bewährte aufzugeben und bei den Progressiven entsprechend die Bereitschaft, „das Kriterium der Bewährung von institutionellen Konkretisierungen und Neuformulierungen am Maßstab der Ideen anzuerkennen“¹⁴⁰.

Der Streit um die Moderne entzündet sich aber nicht bloß an Fragen der gesellschaftlichen Praxis, nicht minder umstritten sind hier zentrale Grundannahmen der theoretischen Philosophie, das Subjekt und die Möglichkeit der Metaphysik betreffend.

Genuin ‚alteuropäisch‘ argumentiert in der Frage des Subjekts von den behandelten Autoren einzig Marquard, der gegenüber den Vertretern eines Über-Wir – so seine polemische Kennzeichnung der Diskursethik – an die Tatsache erinnert, daß „die Unvermeidlichkeit, ein einzelner zu sein, fundamental zum Menschen gehört: als Einsamkeit des Todes und als Einsamkeit jenes Gewissens, mit dem man gerade allein ist, wo man nur noch ‚seinem Gewissen folgen kann“¹⁴¹. Das schließt für ihn selbstverständlich das dialogische und nonverbale Mitsein mit dem anderen nicht aus, aber es bleibt für Marquard dabei: „Wir leben nicht nur ein Gesprächsleben, sondern einzig ein Leben, zu dem auch ein Gesprächsleben gehört.“¹⁴²

Habermas hingegen hält eine kommunikative Wende der Philosophie für erforderlich, weil er von der Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie überzeugt ist, stellt er doch, wie Frank schreibt, „der an Nietzsche und Heidegger orientierten antisubjektivistischen Philosophie die Diagnose, hier werde – im Gestus trotziger Kompensation – ‚das metaphysisch vereinsamte und strukturell überforderte Subjekt‘ . . ., welches die Ordnung der Dinge nicht länger mehr zu fundieren sich zutraue, einfach abgedankt – . . . zugunsten trans- oder vor-subjektiver Ursprungsmächte . . ., die unter gewandelten Vorzeichen die ursprungsphilosophische Grundorientierung weitertradieren“¹⁴³. Will man diese Abdankung nicht und will man auch die durch die Bewußtseinsphilosophie aufgeworfenen Probleme loswerden – Habermas nennt etwa „das hektische Hin und Her zwischen transzendentaler und empirischer Betrachtungsweise bzw. zwischen radikaler Selbstreflexion und einem Unvordenklichen, das sich reflexiv nicht einholen läßt“¹⁴⁴, dann bleibt nur der „Übergang zum Paradigma der Verständigung“¹⁴⁵.

Wellmer problematisiert allerdings diesen Übergang im Blick auf Adorno. Wenn dieser von zwangloser Synthesis rede, dann gehe es ihm

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ O. Marquard, *Das Über-Wir. Bemerkungen zur Diskursethik*, in: K. Stierle/R. Warning, *Das Gespräch*, München 1984, 29–44, 44.

¹⁴² Ebd.

¹⁴³ M. Frank, *Die Unhintergebarkeit des Individuums*, Frankfurt 1986, 12.

¹⁴⁴ Habermas, *Diskurs* 346.

¹⁴⁵ Ebd.

nicht in erster Linie um zwanglose Kommunikation zwischen den Sprechern einer Sprache, wie Habermas interpretiert, vielmehr um Fragen des Verhältnisses zwischen Sprache und Wirklichkeit. Konkret zielt Adorno hier nach Wellmer auf die „Anerkennung des Nicht-Identischen im Begreifen der Wirklichkeit und im Selbstverhältnis der Subjekte“¹⁴⁶. Der Rahmen seiner Überlegungen ist also traditionell gesprochen „die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem als Problem der Erkenntnis und Sprachkritik“, und insofern sieht Wellmer auch Chancen, „Adornos Beharren auf dem Subjekt-Objekt-Modell der Erkenntnis“¹⁴⁷ zumindest in diesem Punkt zu rechtfertigen.

Was Luhmann schließlich angeht, so befindet er: „Die Systemtheorie ... hat keine Verwendung für den Subjektbegriff. Sie ersetzt ihn durch den Begriff des selbstreferentiellen Systems.“¹⁴⁸ Damit will er zwar nicht leugnen, daß es ohne vorliegendes Bewußtsein keine sozialen Systeme geben könne, aber, so fügt er gleich hinzu, die Subjektivität, das Vorliegen des Bewußtseins, werde „als *Umwelt* sozialer Systeme und nicht als deren *Selbstreferenz* aufgefaßt“¹⁴⁹.

Die Problematik einer solchen Konzeption ebenso wie derjenigen von Habermas, der, wenn auch aus anderen Gründen, in der Frontstellung gegen die Subjektphilosophie ja mit Luhmann übereinkommt, ist von Frank herausgestellt worden. Er betont, weder könne die Intersubjektivität angemessen bedacht werden, ohne daß auch die Struktur der im kommunikativen Handeln zusammengeschlossenen und interagierenden *Subjekte* begrifflich geklärt wäre, wovon Habermas weit entfernt sei, noch sei deutlich, „wie die Rede von ‚selbstreferentiell geschlossenen Systemen‘ ohne expliziten oder impliziten Rekurs auf das Modell selbstreflexiver Subjektivität auskommen kann“. Frank ist der Meinung, gerade die Wiederkehr des Reflexivpronomens (Selbst-) sei „ein untrügliches Indiz für die Aufsässigkeit des verdrängten Modells“¹⁵⁰. Im übrigen stellt er klar: „Nur Subjekte können sich zu sich selbst verhalten.“¹⁵¹ Anonymen Systemen Selbstbezüglichkeit zuzuweisen sei allenfalls in einem übertragenen Sinn möglich.

Noch deutlicher als beim Subjektproblem ist bei den behandelten Autoren im Fall des Metaphysikproblems die Abweichung von ‚alteuropäischen‘ Positionen. So möchte Habermas die metaphysische Ursprungsphilosophie ersetzen durch eine Theorie kommunikativer Vernunft, für die wesentlich ist, daß auch die via Konsens gefundenen guten Gründe keine letzten Gründe sein können, denn wir können s. E. „den Kontext,

¹⁴⁶ Wellmer, Bedeutung 32.

¹⁴⁷ Ebd. 34.

¹⁴⁸ N. Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt 1984, 51.

¹⁴⁹ Ebd. 234.

¹⁵⁰ Frank, Unhintergebarkeit 12.

¹⁵¹ Ebd.

in dem wir hier und jetzt eine bestimmte Sorte von Gründen für die besten halten, nicht einfrieren oder a priori ausschließen, daß in anderen Kontexten andere Arten von Gründen als die besseren gelten werden“¹⁵². Das nehme aber dem Geltungsanspruch, der mit Hilfe dieser Gründe eingelöst werde, gleichwohl „kein Jota von seiner Unbedingtheit“¹⁵³. Denn etwas für wahr halten heiße immer, etwas definitiv für wahr halten. Andererseits gelte aber auch: etwas wissen schließt ein, daß es kritisiert werden kann. So gesehen ändert für Habermas die Tatsache, „daß unsere Gründe wirkliche gute Gründe sind und hinreichen, um uns der Wahrheit zu vergewissern, nichts daran, daß sich grundsätzlich das, was wir für endgültig – wahr halten, einmal als Irrtum herausstellen könnte“¹⁵⁴.

Ist es Habermas also um die Entwicklung eines nachmetaphysischen Vernunftbegriffs zu tun, so gilt gleiches auch für Wellmer. Die Metaphysikkritik Adornos und Wittgensteins, auf die er sich bezieht, versteht er nämlich in der Weise, daß sich hier „das Bewußtsein einer bodenlosen, doch nicht hilflosen Vernunft“ artikuliere, d. h. „einer Vernunft ohne letztes Fundament und ohne Aussicht auf endgültige Versöhnung“¹⁵⁵, und die Ausarbeitung eines solchen Vernunftbegriffs stellt für ihn eine dritte Möglichkeit dar neben der Alternative Zynismus oder Metaphysik.

Auch Marquard macht kein Hehl daraus, daß der Metaphysik als *scientia non humana sed divina* der Abschied zu geben sei, gleichwohl bricht er eine Lanze für die Metaphysik als „Fragentransportmittel“¹⁵⁶, denn es sei besser die Fragen, welche die Metaphysik stellt, zu haben als sie nicht zu haben, selbst wenn die Antworten, welche die Metaphysik auf diese Fragen gibt, nicht mehr überzeugend seien.

Luhmann schließlich betont, zwar nicht darüber befinden zu wollen, ob für die moderne Gesellschaft Metaphysik möglich ist. Er versteht die von ihm entwickelte Theorie selbstreferentieller Systeme auch nicht als Metaphysik. Andererseits konstatiert er aber eine „Isomorphie der Problemstellung“¹⁵⁷. Zugleich ist er sich darüber im klaren, daß die von ihm entwickelte Theorie selbstreferentieller Systeme „außerhalb des Ordnungsbereichs jeder Metaphysik klassischen Stils und ebenso außerhalb des Ordnungsbereichs der klassischen Subjekt-Metaphysik“¹⁵⁸ liegt. Vor allem aber läßt er keinen Zweifel daran, sofern die Theorie selbstreferentieller Systeme funktionierende Wissenschaft beschreibe, ließen sich auch „metaphysische Theorien nicht mehr ohne Bezug auf solche Konzeptualisierungen“¹⁵⁹ entwickeln. Faktisch liefert Luhmann, wie Habermas richtig gesehen hat, einen Kontrastentwurf zur ‚alteuropäischen‘ Meta-

¹⁵² J. Habermas, Entgegnung, in: A. Honneth/H. Joas, *Kommunikatives Handeln*, Beiträge zu Jürgen Habermas' Theorie kommunikativen Handelns, Frankfurt 1986, 327–405, 351.

¹⁵³ Ebd. ¹⁵⁴ Ebd. 352.

¹⁵⁵ Wellmer, *Bedeutung* 34.

¹⁵⁶ Marquard, *Apologie* 48.

¹⁵⁷ Luhmann, *Systeme* 145.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Ebd. 146.

physik¹⁶⁰, der konsequent auf die funktionalistische Rationalität setzt, wobei Luhmann selbst nicht verhehlt, daß die funktionierende Wissenschaft, welche durch die Theorie selbstreferentieller Systeme beschrieben werden soll, nicht nur eine „gläserne Welt produziert, die, wo immer sie sich verdichtet, sich in sich spiegelt und die Durchsichtigkeit in Sicht auf anderes verwandelt“, sondern gleichzeitig auch eine „nach innen und außen ins Leere fallende Welt, die sich nur an sich selbst festhalten kann, aber alles Haltbare ebenso ändern kann“¹⁶¹. Was an die Stelle der klassischen metaphysischen Ratio treten soll, ist also in allen vier Fällen ein Vernunftbegriff, der entweder mit seiner Nähe zur wissenschaftlichen Vernunft deren Haltlosigkeit erbt (Luhmann) oder als „der kommunikativen Alltagspraxis innewohnende Rationalität“¹⁶² deren Irrtumsmöglichkeit (Habermas) oder als Lichtung des dunklen Grundes der Freiheit¹⁶³ deren Bodenlosigkeit (Wellmer), wenn sich besagte Vernunft nicht ohnehin, da ihr das Prinzipielle verschlossen ist, auf die Apologie des Zufälligen beschränken muß (Marquard). So sehr sich nun auch alle behandelten Autoren bemühen, ruinöse Konsequenzen eines solchen Vernunftkonzeptes auszuschalten – Luhmann versucht das durch den Hinweis, daß die funktionalistische Ratio durchaus in der Lage sei, „Brauchbares und Unbrauchbares“ zu „sortieren“¹⁶⁴, Habermas durch den Hinweis, auch ohne Fundamentalismus sei kritische Unbedingtheit möglich¹⁶⁵, Wellmer durch die Distinktion der zwar bodenlosen, aber gleichwohl nicht hilflosen Vernunft, die sich „die Freiheit nehmen muß, ihr Glück zu versuchen“¹⁶⁶, Marquard schließlich durch sein Plädoyer für die kleinen Sinnantworten diesseits der Metaphysik als da sind „Beruf, Familie, ... Verantwortungen, ... Verrichtungen und Routinen“¹⁶⁷ – es bleiben berechtigte Zweifel, ob mit einem solchen nachmetaphysischen Vernunftbegriff die Probleme der Moderne zu bewältigen sind.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Kritik Schnädelbachs an der Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit und der Diskursethik als dem vielleicht prominentesten gegenwärtigen Versuch, das einzulösen, worauf es für die ausschließlich auf sich selbst gestellte Moderne nach Habermas ankommt, nämlich ihre Normativität aus sich selber (zu) schöpfen¹⁶⁸. Schnädelbach weist darauf hin, daß Adorno die Intersubjektivitätstheorie der Wahrheit „als eine Gestalt der ‚in Furcht vor der Wahrheit erstarrenden Aufklärung‘ angesehen“¹⁶⁹ hätte, ebenso wie auch Horkhei-

¹⁶⁰ Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit Luhmanns Metaphysikverständnis neuerdings auch H. Ebeling, *Das Verhängnis*, Freiburg 1987, 38–64.

¹⁶¹ Luhmann, *Kommunikation* 164. ¹⁶² Habermas, *Unübersichtlichkeit* 220.

¹⁶³ Vgl. hierzu M. Seel, *Die Kunst der Entzweiung*, Frankfurt 1985, 21, der das, was bei seinem Lehrer Wellmer nur angedeutet ist, näher expliziert.

¹⁶⁴ Luhmann, *Kommunikation* 165.

¹⁶⁵ Vgl. Habermas, *Entgegnung* 349. ¹⁶⁶ Seel 22. ¹⁶⁷ Marquard, *Apologie* 48.

¹⁶⁸ Vgl. Habermas, *Unübersichtlichkeit* 141.

¹⁶⁹ H. Schnädelbach, *Dialektik und Diskurs*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987) 1–23, 20.

mer gegen die Diskursethik eingewandt hätte, daß sie nur das Gerechte, nicht aber das Gute normativ zu begründen in der Lage sei. Es ist also nach Schnädelbach zu unterscheiden, zwischen der Gerechtigkeit bzw. der Allgemeingültigkeit von Aussagen auf der einen Seite, die wir durchaus als unter Intersubjektivitätsbedingungen stehend denken können und dem Guten bzw. dem Wahren auf der anderen Seite, von dem dies nicht gilt, das vielmehr Thema der Metaphysik bleibt, die daher auch unter den Bedingungen der Moderne nicht einfach zu entbehren ist.

Schnädelbach bemüht in diesem Zusammenhang nicht nur Wittgenstein, Adorno und Heidegger, die mit ihrer Rede vom Mystischen, vom Nichtidentischen und vom Sein s. E. jeweils signalisieren wollten, „daß es ... etwas gibt, was nicht methodisch antizipierbar ist, sondern sich zeigen und erfahren werden muß“¹⁷⁰, er verweist auch ausdrücklich auf Kant. Dessen Rede vom Ding an sich wertet er als Erinnerung an die Tatsache, daß die von der transzendentalen Subjektivität gestiftete Wahrheit als intersubjektive Gültigkeit von Erkenntnisurteilen „doch wohl nicht die ganze Wahrheit sein kann“, ebenso wie Kants Lehre vom höchsten Gut für ihn die Einsicht zum Ausdruck bringt, „daß die vollständige Realisierung des guten Willens noch nicht das gute Leben wäre“, denn die Struktur der Welt müsse zur Moralität passen, „damit aus der Glückswürdigkeit wirklich die Glückseligkeit folgen kann“¹⁷¹. So gesehen verweisen sowohl die theoretische als auch praktische Philosophie Kants auf etwas jenseits unserer praktischen und theoretischen Diskurse, das in ihnen nicht ausdrückbar ist, „von dem sie aber gleichwohl wie unsere Praxis in ihrem Gelingen abhängen“¹⁷².

Die Kritik an der certistischen Ausrichtung der Metaphysik als „mit den Bedingungen einer entzauberten und entmythologisierten Welt unvereinbar“¹⁷³ erweist sich auf diesem Hintergrund als problematisch. Vielmehr läßt sich, was Kaufmann für die Frage Religion und Moderne geltend gemacht hat, auch für die Frage der Metaphysik und Moderne geltend machen, daß nämlich Modernität als legitimierte Veränderlichkeit eines Widerlagers bedarf, soll sie lebbar bleiben¹⁷⁴. Insofern führt auch in der Moderne in Sachen theoretischer Philosophie kein Weg vorbei an einem metaphysischen Absoluten, ebensowenig wie an dem in der Tat unhintergehbaren individuellen Subjekt.

¹⁷⁰ Ebd. – Interessant an diesem Hinweis Schnädelbachs ist sicher auch, daß Adorno, Wittgenstein und Heidegger nicht nur metaphysikkritisch rezipiert werden können, wie Wellmer es versucht, sondern auch gelesen werden können als Autoren, die eine zentrale Einsicht einer, wie Schnädelbach es nennen würde, negativen Metaphysik bewahrt haben.

¹⁷¹ Ebd. 21.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ So J. Habermas in seinem Beitrag: Rückkehr zur Metaphysik – Eine Tendenz in der deutschen Philosophie, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 1984, 898–905, 903.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu Kaufmann, Religion 307.