

Krise und Metamorphose der Rationalität

VON ANTONIO PONSETTO S. J.

1. Krise und Kritik des Ganzheitsparadigmas

Das Krisenbewußtsein, von dem heute nicht nur die Philosophie erfaßt ist, sondern auch viele andere Bereiche der zeitgenössischen Kultur, kommt dadurch zustande, daß wir in einer Wirklichkeit leben, die in ihrer Unterschiedlichkeit nicht ausgeglichen werden kann. Dieses neue Bewußtsein stellt den Universalitätsanspruch des Denkens in Frage. Die grundlegende theoretische Struktur, die in diesem ‚Krisenbewußtsein‘ problematisch wird, ist somit die Kategorie der ‚Ganzheit‘, denn die Einstufung unserer Epoche als Krisenzeit setzt das Vorhandensein eines Universalisierungsvermögens des Denkens voraus, das in der Lage ist, die Ganzheit zu definieren, die jedoch in der modernen Rationalität nicht konkret werden kann.

Diese Unfähigkeit der modernen *ratio* äußert sich in erster Linie als ‚Wahrheitskrise‘. Die Wahrheit tritt in der Tat nie ohne die Attribute Absolutheit, Unumstößlichkeit und Unableugbarkeit auf. Doch ein endliches, empirisches und historisch bedingtes Subjekt kann nicht die Fähigkeit haben, das Unbedingte, das Absolute, das Unumstößliche zu bestimmen. Es ist lediglich in der Lage, Begriffsbestimmungen zu leisten, die ihrerseits auch historisch bedingt und der endgültig-absoluten Wahrheit unfähig sind.

Die Wahrheitskrise ist somit auf die Auflösung der Ganzheit rückführbar. Ihrerseits hat die Philosophie das Wahre nie als Qualifizierung des Hier und Jetzt verstanden; denn die Wahrheit des Bestimmten, wird sie nicht mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung gesetzt, ist ohne Sinn. Zu sagen: „Dieses Blatt ist weiß“ ist eine sinnlose Äußerung, wenn man erstens die Bedeutung von ‚Blatt‘ und ‚weiß‘ nicht kennt und zweitens den Sinn der logischen Operation nicht begreift, mit der das Wort ‚weiß‘ dem Wort ‚Blatt‘ zugeordnet wird. Das verweist notwendigerweise auf ein Vorverständnis von allgemeinen und universalen Regeln hin, deren Gültigkeit Bedingung für die Gültigkeit der Wahrheit des Hier und Jetzt ist.

Die Philosophie ist sich schon immer dieser Tatsache bewußt gewesen und hat in ihrer klassischen Tradition seit Platon das ‚Wahre‘ als Äußerung des ‚Wirklichen‘ verstanden, als Offenbarung seines allgemeinen Sinnes, seines νοῦς, seiner Prinzipien¹. Das setzt jedoch abermals die

¹ Die eigentümliche Verbindung von Wahrem und Wirklichem in der altgriechischen Philosophie ist bekannt. Daraus folgt, daß das Moment der Wahrheit in der Voraussetzung der Gerechtigkeit, dem Wissen, was das wahre Recht ist, aufgenommen wird, und darüber hinaus zeigt sich, daß Wahrheit nicht nur theoretische Wahrheit sein kann. Hierzu vgl. u. a.

Allgemeinheit des Denkens voraus, d. h. seine Fähigkeit, das Besondere zu überwinden, die Bestimmungen untereinander zu verbinden, sie ‚dazulegen‘. Allein eine Subjektivität, die der Ganzheit gewachsen ist, befähigt dazu, den Anforderungen der Selbstkonstituierung der Wahrheit nachzugehen. Doch weil das menschliche Subjekt an die historische Dimension gebunden ist, bleibt seine ‚Wahrheitstätigkeit‘ immer zeitlich und räumlich begrenzt, und so kann sich der Sinn der Wirklichkeit nie dem Menschen vollständig offenbaren, sondern bleibt verborgen, verschleiert, unerreichbar.

Jeder Anspruch einer ‚adäquaten‘, d. h. als Angleichung an die Idee des Wahren verstandene Wahrheit enthüllt sich damit als ideologisch oder utopisch, d. h. als Verschleierung der Grenze des erkennenden Subjekts und Verlangen nach nicht realisierbarer Wahrheit. Indem die zeitgenössische Philosophie wahrnimmt, daß die Totalitäts- und Absolutheitsansprüche schwinden müssen, die an die Philosophie lange Jahrhunderte hindurch gestellt wurden, geschieht eine Infragestellung der Prämissen, auf denen die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung ihren theoretischen Apparat selbst aufgebaut hat.

Im Selbstverständnis, welches die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte erlangte, hat sie sich seit den Zeiten Aristoteles' als „Wissenschaft vom Seienden im Ganzen als solchem und im Grunde“ erklärt². Als ‚Wissenschaft‘ wirkt sie auf einer Bewußtseins-ebene, die Aristoteles, indem er sich hierbei die Lehre des Platon zu eigen macht, *επιστέμει*³ nennt, welche das Moment ihrer Gestaltung im *λογος* hat. Mit diesem Begriff bezeichnet die griechische Philosophie seit Platon eine bestimmte Erkenntnisart, die der Erkenntnis des *hic et nunc*, der *δόξα*, gegenübergestellt ist und über sie hinausgeht. In diesem Rahmen begreift sich die Philosophie als Wissenschaft, die sich mit dem Sein auf der Ebene der *επιστέμει* beschäftigt, und gerade deshalb hat sie ihren Bezug auf das Zufällige der *doxa* vernachlässigt. Dazu berufen, die *δόξα* zu überwinden, hätte hingegen die *επιστέμει* das Verhältnis zu ihr aufrechterhalten müssen; denn nur in Bezugnahme auf sie erhält die ‚Überwindung‘, deren Ausdruck die *επιστέμει* ist, begründete Gültigkeit. Mit anderen Worten: Das philosophische Wissen kann seine Grundlegung nur im Aufrechterhalten des fortwährenden, unerschöpflichen und nicht eliminierbaren Verhältnisses zwischen *Logos* und *Doxa* finden.

Auf dieser Linie hätte sich das philosophische Denken bewegen müssen, um seiner inneren grundsätzlichen Struktur treu zu bleiben. Tatsächlich hat es jedoch in seiner geschichtlichen Entwicklung großenteils –

E. Tugendhat, *Ti Kata Tinos*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Freiburg i. Br. 1958.

² *Metaph.* E 1, 1026 a 31; K 4, 1061 b26.

³ Platon, *Kriton*, 46b; Aristoteles, *De An.* II, 5, 417b 23; *Anal. post.* I, 31; für die Unterscheidung von *Episteme* und *Doxa* *Eth. Nik.* VI, 3, 1139b 17.

besonders in den rationalistischen Systemen des 16. und 17. Jahrhunderts – sein relationales Wesen vergessen und sich immer mehr als Wissenschaft vom Sein durchgesetzt, das im λόγος sein Spiegelbild findet. Der Grund der Hervorhebung des Logos und des damit zusammenhängenden ‚logozentrischen‘⁴ Aufbaus des Denkens liegt, wie bereits angedeutet, in der Natur der ἐπιστέμει selbst, die dazu Anlaß gibt. Dieser absolute Primat des Logos hat in Platon seinen äußersten und vollkommensten Ausdruck gefunden, insofern bei der platonischen Ideenlehre das Prädikat von ihm hypostasiert wird⁵. Der Verlust des grundlegenden Verhältnisses λόγος–δόξα zugunsten der einseitigen Aufwertung des λόγος hat den Weg des abendländischen Denkens bestimmt. Und da der Logos, losgelöst vom Verhältnis zur Doxa ein pures Produkt des menschlichen Geistes bleibt, kann eine auf dem ausschließlichen Primat des Logos basierende Kultur, den Menschen nur dahin führen, sich mit Descartes als ‚maître et possesseur de la nature‘ zu behaupten. Die Wissenschaft entwickelt sich also zum Herrschaftsinstrument eines Menschen, der seinerseits zum absoluten Bezugspunkt des Universums wird.

Eines der Ergebnisse der Entwicklung dieser Auffassung ist der ‚Nominalismus‘; er erweist sich in der Tat als der Endpunkt der Genese eines auf das Subjekt gegründeten Denkens und zugleich als der Ausgangspunkt für die Entwicklung der modernen Kultur, die im ‚Ich-denke‘ Descartes‘ die zentrale Kategorie ihrer Struktur findet. Und eben mit dem Nominalismus offenbart, um es mit Nietzsche zu sagen, die abendländische Wissenschaft den ihr eigentümlichen Charakter, den „Willen zur Wahrheit“⁶; d. h. das, was im Bereich dieser logozentrischen und folglich subjektivistischen Betrachtungsweise der Wirklichkeit für wahr gehalten wird, hat seine Grundlage darin, daß man es als solches betrachten will⁷. Die Geschichte des abendländischen Rationalismus erweist sich damit als die dieses Übergriffs des Willens, wobei der Gebrauch der Kategorie ‚Wahrheit‘ nur dazu dient, dem Willen zur Wahrheit, der sich als solcher nicht kundtun will, eine größere Würde zu verleihen, einen Anschein von ‚Objektivität‘.

Die Welt, die aus dieser Logik hervorgeht, kann deshalb nicht die ‚wirkliche Welt‘ sein, sondern nur das Produkt des Willens bezüglich dieser Welt, das Produkt des Verlangens, in einer durch Schemata geordneten Welt zu leben, die klar sind und von dem unbezähmbaren Impuls

⁴ Über den abendländischen ‚Logozentrismus‘ und seine kritische Betrachtung vgl. H. G. Gadamer, *Destruktion und Dekonstruktion*, in: *Gesammelte Werke 2 (Hermeneutik II)*, Tübingen 1986, 361-372.

⁵ Über Aristoteles‘ Polemik gegen Platons Ideenlehre, *Metaph. I, 9; XIII, 4-5*.

⁶ F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1965, 238.

⁷ Der Wille zur Wahrheit bedeutet nach Nietzsche, daß alles verwandelt wird in Menschen-Denkbares. Vgl. hierzu F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Ges. Werke*, Stuttgart 1964, 91.

gelenkt werden, eine solche Welt zur Verfügung zu haben. Der grundlegende Wille ist also kein anderer als der „Wille zur Macht“⁸.

Bei Heidegger trifft diese Bezeichnung die ganze Geschichte der abendländischen Metaphysik⁹. Das Erfordernis der absoluten Grundlegung des zum Objekt reduzierten Seins im Logos und damit in der Subjektivität ist nichts anderes als der Ausdruck der Herrschaft über die Welt. Und in der Tat läuft die metaphysische Strukturierung des Denkens auf die Technik hinaus, die sowohl Vervollständigung als auch Offenbarung des der abendländischen Philosophie immanenten Telos ist: die Verfügungsgewalt über das Gegebene. Die Grundlegung des Seins im Logos drückt unser Bedürfnis aus, sich uns seiner zu versichern, nach unserem Willen über es zu verfügen; denn auf diese Weise verliert es seinen Fremdheitscharakter und fällt unter die absolute Macht unserer Grundlegungsansprüche.

Aber diese ‚Rationalisierung‘ des Wirklichen hat sich in den Maßen vertan: indem sich die Subjektivität für absolut hielt, glaubte sie schließlich in der Lage zu sein, die Wirklichkeit absolut begründen und beherrschen zu können. Hingegen bleibt die Macht des Subjekts immer endlich und begrenzt, und infolgedessen wird es ihr, solange sie darin fortfährt, von Totalität und Unbedingtheit zu sprechen, nie gelingen, die Wirklichkeit unter ihre Herrschaft zu bringen. Da jedoch der ‚Wille zur Macht‘ die tragende Achse des Denkens bleibt, wird das von einer sich auf das Subjekt stützenden Kultur hervorgebrachte Resultat eine konfliktgeladene, zerspaltene, gegensätzliche Wirklichkeit sein, die letzten Endes die Orientierungslosigkeit des Menschen und seinen Sinnverlust bewirkt.

Unter dieser Rücksicht könnte es nur der Technik gelingen, den metaphysischen Traum der Kontrolle über die Welt zu verwirklichen – wie man bei weiterer Lektüre dieser Arbeit erkennen wird –, und das, weil sie den empirischen Charakter und die Bedingtheit des Subjekts in seinem Sich-in-Verhältnis-Setzen zur Wirklichkeit berücksichtigt. Jedoch erweist sich diese Kontrolle, die von der Technik gewährleistet wird, als rein operativ und von den Erfordernissen der ‚Zweckrationalität‘ gelenkt und deshalb nicht in der Lage, einer solchen Kontrolle einen Sinn zu verleihen, der über die augenblickliche Motivation der Erreichung des betreffenden Zwecks hinausginge.

Das Erfordernis der Suche nach einer Grundlage entspricht hingegen der Notwendigkeit, nicht der Beliebigkeit der momentanen und vergänglichen Betrachtungsweisen der Wirklichkeit ausgeliefert zu sein; es handelt sich deshalb darum, einen umfassenden, orientierunggebenden Sinn durch die vielfältigen Dimensionen hindurch zu finden, in denen sich das

⁸ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, in: Ges. Werke, Stuttgart 1964. Vgl. auch von ihm *Jenseits von Gut und Böse*, ebd., 95, 309, 408.

⁹ M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, in: Nietzsche, Bd. II, Pfullingen 1961.

Leben bewegt. Der Erwerb eines Orientierungssinnes durch die Technik erweist sich als sehr labil und prekär und fortlaufenden Bedeutungsumwälzungen ausgesetzt, gerade weil dabei eine philosophische Grundlegung fehlt. Außerdem ist die Technik Ausdruck der Macht und der Herrschaft des Menschen über die Welt, und so bleibt sie – wie im folgenden gezeigt werden soll – auf dasselbe Ziel ausgerichtet, worauf auch der Rationalismus ausgerichtet war. Wenn also auf der einen Seite die Krise der philosophischen Ratio durch das Bloßlegen der Grenzen des Logos die Bedeutung der Technik hervorhebt, überwindet die Technik auf der anderen Seite die Ansprüche des Rationalismus nicht. Denn sie schaltet die Struktur nicht aus, auf der sich der Rationalismus aufgebaut hat; vielmehr setzt sie die Spaltung zwischen Subjekt und Objekt voraus und akzeptiert sie, auch wenn dies jetzt nicht mehr zur Hervorhebung des Subjekts, sondern zu der des Objekts führt. Somit ist die Technik nicht in der Lage, der Ratio die Möglichkeit zu gewähren, ihre ursprüngliche relationale Struktur zurückzuerlangen und infolgedessen eine realitätsgerechte Orientierung zu gewährleisten. Die Kritik an dem Primat der Subjektivität erweist sich daher als einseitig und unzureichend, wenn sie nicht zugleich von der Kritik am Anspruch des Objektivismus begleitet wird.

2. Das Entstehen neuer Rationalitätsparadigmen

Im Bewußtsein dieses Engpasses, in den die abendländische Rationalität geraten ist, hat sich in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe kritischer Betrachtungen der modernen Rationalität entwickelt. Es handelt sich um eine breite und ausdifferenzierte Reflexion über die abendländische Moderne, über ihre kulturelle Selbstdarstellung, über ihre geschichtliche Entwicklung, über die Wissens- und Rationalitätsidee, welche sie herbeigeführt hat und deren bemerkenswertestes Manifest die berühmte ‚Antwort‘ Kants auf die Frage ‚Was ist Aufklärung?‘ ist¹⁰.

Diese kritische Reflexion hat zu differenzierten Resultaten geführt: bei den einen ist das Bewußtsein gewachsen, daß die *ratio moderna* sich im Sinne einer wissenschaftlich-technischen Rationalität entwickelt hat, und so wird die Überwindung dieser Einseitigkeit gefordert, ohne aber auf den Rationalisierungsprozeß der Moderne zu verzichten; denn gerade durch den vollständigen Vollzug aller der Vernunft eingeborenen Poten-

¹⁰ Vgl. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Editions de Minuit, Paris 1979; J. Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1980), nun in: J. Habermas, *Kleine politische Schriften (I–IV)*, Frankfurt a. M. 1981, 444–464; K.-H. Bohrer (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M. 1983; R. Munch, *Die Struktur der Moderne, Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1984; A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1985; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985; G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1985.

tialitäten, die jedoch bis jetzt sich nicht entfalten konnten, wird die *ratio* ihre Authentizität erreichen. Bei den anderen hingegen hat sich die Überzeugung durchgesetzt, daß die Moderne und damit ineins die Rationalitätsidee, die sie hervorgerufen hat, nicht als unvollendetes Projekt, sondern als totales Scheitern zu bewerten ist; und infolgedessen wird eine radikale Ablösung von diesem Rationalitätsmodell notwendig, damit die Ansprüche der Rationalität als solcher sich in die Tat umsetzen.

Was aus diesen beiden entgegengesetzten Einstellungen zur Moderne hervorsticht, ist die Überzeugung, daß sie sich in einer Krise befindet, deren auffallendstes Kennzeichen die Untauglichkeit der Rationalität ist, wie sie sich in der Moderne herausgebildet hat, nicht nur Ziele und Werte zu begründen, sondern auch eine gesamte Weltanschauung zu entwickeln, wonach sich das Denken und Handeln des Menschen orientieren können. Das Bedürfnis, die Richtungslosigkeit zu überwinden, hat dazu geführt, zahlreiche Umdeutungen von Rationalität zu erarbeiten, und dadurch sind derart grundlegende Varianten in deren Konzeption eingegangen, daß sie kaum ihrer ursprünglichen Form gleich geblieben ist. Aus der Krisis der modernen Rationalität sind also ihre Metamorphosen entstanden.

Ist es demnach noch möglich, die verschiedenartigen Rationalitätsauffassungen, welche aus der Kritik an der modernen Rationalität entspringen, unter einem zusammenfassenden Gesichtspunkt zu subsumieren, und anhand dessen die ausdifferenzierten Konstellationen des Wissens aufzufassen? Ist es noch möglich, sich innerhalb des Labyrinths der unterschiedlichen Rationalitätsmodelle zu orientieren?

Zur Beantwortung dieser Frage erweist sich zunächst die Erläuterung einiger der einflußreichsten und bedeutsamsten Theorien erforderlich, die im Rahmen der Kritik der Moderne den Zugang zum Paradigmawechsel erlauben, wodurch sich die heutige Rationalität kennzeichnet und ihre Selbstdarstellung kundtut.

3. Polarität zwischen ‚einschließender‘ und ‚ausschließender‘ Kritik in der modernen Rationalitätsdebatte

In bezug auf den Zusammenhang von Krisis der Moderne und Krise der *Ratio* möchte ich einleitend drei Ansatzpunkte vergegenwärtigen, auf die jeweils die drei für die erste Hälfte dieses Jahrhunderts maßgebenden Rationalitätsmodelle sich stützen, indem sie eine Orientierungsmöglichkeit innerhalb der *ratio moderna* zu erarbeiten versuchen. Im Rahmen der Umgestaltungen, welche die veränderte Auffassung der Rationalität in der Moderne kennzeichnen, tritt nämlich das Zerfallen des Einheitsparadigmas zugunsten des Vielheits- und Verschiedenheitsparadigmas besonders hervor. In engem Zusammenhang damit steht diejenige Denkart, die mit einem eindrucksvollen Terminus als ‚neue Undurchsichtigkeit‘ be-

zeichnet wird. Innerhalb der Moderne und des von ihr hervorgerufenen Rationalitätsideals erweisen sich diese Umgestaltungsprozesse als in einer kritischen Einstellung ausschließender und einschließender Art verwurzelt, so daß es zu einem Spannungsprozeß zwischen zwei Rationalitätsmodelle kommt. ‚Ausschließende‘ und ‚einschließende‘ Kritik der modernen Ratio bilden also die zwei Pole, zwischen denen die Dialektik der Moderne schwankt.¹¹

Sowohl die drei großen kritischen Auffassungen der Moderne der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, d. h. die Webersche, die neo-marxistische und die Heideggersch-Nietzschesche, wie auch die drei heute auftauchenden kritischen Einstellungen, nämlich die Systemtheorie, die Theorie des kommunikativen Handels und das postmetaphysische Denken, die jedoch immer noch auf die ersteren bezogen bleiben, lassen sich nämlich auf die oben erwähnten Pole zurückführen.

Versucht man nun die zwei ersten Umgestaltungen der Rationalität näher zu bestimmen, welche im ersten Punkt angegeben wurden, bekundet sich die erste, die als Zerfallen des Einheitsparadigmas zugunsten des Vielheitsparadigmas bezeichnet wurde, in dem gegenwärtig verbreiteten Gefühl des Zerbrechens der monologischen und monolithischen Ordnung der klassischen Ratio, statt deren sich die Polymorphie und die Polydimensionalität durchsetzen; aus dem Zerfallen der hierarchisch-pyramidalen Konstruktionen etablieren sich rein paralogische Strukturen. Es handelt sich also um die Entstehung einer Pluralität von Modellen und inhomogener Rationalitätsparadigmen, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen, sondern ausschließlich wegen der Spezifität ihres jeweiligen phänomenalen Anwendungsfeldes miteinander verbunden bleiben, und allein daher entnehmen sie ihre Geltung und ihr Sinnfundament. Diese ganze Situation hat F. Lyotard unter dem Ausspruch ‚la fin des grandes narrations‘ zusammengefaßt, womit auf das Zerfallen der einheitstiftenden Systeme der Moderne – wie z. B. die Selbständigkeit der Vernunft in der Aufklärung, die Teleologie des Geistes bei dem Deutschen Idealismus, die Sinnhermeneutik des Historismus – hingewiesen wird; denn an deren Stelle, d. h. an die Stelle der Wohlgeformtheit, der Beständigkeit und der Einheit, treten das Ungeformte, das Unbeständige und das Vielfältige¹². Dies alles wird aber nicht als Verlust der Werte und als Sinnkrise betrachtet, sondern als Aufkommen von etwas Positivem begrüßt, wobei sich der Paradigmawechsel und der Übergang von der Moderne zur Postmoderne verwirklicht.

Die andere angedeutete Umgestaltung der Rationalität ist die der ‚neuen Undurchsichtigkeit‘. Mit diesem Ausdruck wird diejenige Einstel-

¹¹ Diesen Zusammenhang hat F. Volpi überzeugend dargestellt in: *Metamorfosi Dalla verità al senso della verità*, Bari 1986, 169–190.

¹² Vgl. Lyotard (Anm. 10); W. Welsch, *Postmoderne und Postmetaphysik. Eine Konfrontation von Lyotard und Heidegger*, in: PhJ 92 (1985) 116–22.

lung gekennzeichnet, die abgekoppelt von der Einheitlichkeit des Denkens, sich auf Nietzsches und Heideggers Kritik der Metaphysik und der Subjektivität beruft. Angesichts des Ordnungs- und Paradigmaverfalls wird also systematisch eine auf die Methode des Verdachts gebaute Analyse durchgeführt (unternommen), die sich auf den unsondierten und trüben Umfang der in allen Ordnungen bzw. Paradigmen ungedacht und unerklärt übrigbleibenden Dimensionen bezieht und versucht, aus den nicht völlig auf rationaler Ebene erklärbaren Realitäten, wie z. B. der Kunst, dem Mythos und dem Politischen, Sinnesverflechtungen dionysisch hervorzurufen, die den rational gewonnenen Sinn der Wirklichkeit ersetzen und zur Anerkennung der Abwesenheit jeglicher festen Ordnungen und Paradigmen führen.

Ihrer Struktur nach erweist sich diese dekonstruktive Unternehmung als der Auffassung des Unbewußten bei Freud ähnlich, insofern er hierin die ursprüngliche und grundlegende Motivation des bewußten Handelns des Individuums findet. Sie nähert sich auch Nietzsches genealogischer Dekonstruktion der Moral und Heideggers Kritik an der Metaphysik durch das in ihr ungesagt Bleibende. Die Dekonstruktion, welche in der ‚neuen Undurchsichtigkeit‘ zustande kommt, erweist sich also allen denjenigen Hermeneutiken verwandt, die sich auf die These stützen, daß alle historisch und gesellschaftlich von den verschiedenen kulturellen Semantiken – Religion, Mythos, Kunst, Philosophie, Wissenschaft, Moral, Politik – vollbrachten Deutungen (Sinne) nicht adäquat das wiedergeben, worüber sie reden. Sie weisen deshalb auf einen ungesagten und ursprünglichen Sinn zurück, der das Fundament und die Grundlage der Wahrheit ihres Sagens und ihres Deutens bildet. Im Rahmen dieser ‚neuen Undurchsichtigkeit‘, die von der aus Nietzsche stammenden und durch Heidegger radikalisierten nihilistischen Haltung geprägt ist, werden dieses Ungesagte und dieses Ursprüngliche nicht zum Ort einer urwüchsigen Durchsichtigkeit und Wahrheit, auf die sich die einzelnen Wahrheiten der jeweiligen Semantiken stützen, sondern vielmehr zum Ort der Abwesenheit aller Wahrheit. Indem die von den verschiedenen Kultursemantiken hervorgebrachten Wahrheiten – vor allem die Ideologien und die „grandes narrations“ mit ihren jeweiligen kulturellen Modellen – sich auf diese Abwesenheit zurückführen lassen, werden sie ihres Wahrheitsinhalts entleert. Heiliges und Profanes, Gutes und Böses, Recht und Unrecht verlieren an Bedeutung: die geschlossenen Konstruktionen der verschiedenen Orthodoxien werden somit dekonstruiert und abgerissen, und dies ist vielleicht als positiv zu bewerten.

Wenn man sich nun nach den Wurzeln der oben skizzierten Transformation im Selbstverständnis der Ratio fragt, soll die Antwort in der Polarität zwischen einschließender und ausschließender Kritik gesucht werden, auf die am Anfang dieser Ausführungen hingedeutet wurde. Die Haltung der Einschließung und die der Ausschließung bekunden die

zwei Extreme, innerhalb deren sich die möglichen Verständnisse der Moderne und damit ineins des aus ihr hervorkommenden Rationalitätsbegriffs bewegen. Eine Einschließung findet statt, wenn das Verständnis der Modernität und die Kritik ihrer eventuellen Einseitigkeiten sich nicht zu einer Ablehnung in toto, sondern vielmehr zu einem Versuch entwickeln, die pathologischen Verformungen der Moderne auszulegen und ihren Grund zu entdecken, damit durch die Erfindung angemessener Therapien und emanzipatorischer Strategien die Rationalität nach den in ihr eingeborenen Möglichkeiten sich entfalten kann. Man spricht hingegen von Ausschließung in bezug auf die Modernität, wenn diese als radikale Krankheit und verfehltes Projekt aufgefaßt wird, aus dem endgültig Abschied zu nehmen ist; ein derartiger Abschied kann entweder in der romantisch-konservativen Form des Rückgangs auf das Ursprüngliche oder in der postmodernen Forderung nach Alternativen und nach etwas Verschiedenem geschehen.

Als Muster und Bezugspunkt für die Einschließung und die Ausschließung erweisen sich zwei paradigmatische Modernitätsauffassungen, in denen zugleich die zwei gewichtigsten und maßgebendsten Kritiken der modernen Rationalitätsidee ihren Ausdruck finden, nämlich die von Hegel und die von Nietzsche. Bei Hegel vollzieht sich eine einschließende Kritik in dem Sinne, daß er die Einseitigkeit der modernen aufklärerischen Ratio in Frage stellt, deren Paradigma der Verstand ist, und sie in eine höhere Erkenntnisform einbezieht, nämlich in die dialektische, deren Paradigma die Vernunft ist. Bei Nietzsche vollzieht sich hingegen eine ausschließende Kritik in dem Sinne, daß er beabsichtigt, die Unberechtigkeit aller Geltungsansprüche der Ratio bloßzulegen und damit ineins die höchsten Werte der Tradition im Rahmen des Wissens (Wahrheit), der Moral (Gut und Böse) und der Religion (Gott) aufzuheben; und das nicht mit dem Vorhaben, diese Werte zu vervollkommen, sondern um sie im Namen des Anderen bzw. desjenigen ursprünglichen Grundprinzips endgültig abzuschaffen, das sich im Werden und im Leben äußert.

Einschließung und Ausschließung gelten auch in unserem Jahrhundert als die zwei paradigmatisch kritischen Haltungen, nach denen die vielfältigen Modernitätsverständnisse und die damit zusammenhängende Rationalitätsidee ausgerichtet sind. Man kann also sagen, daß in diesem Jahrhundert sich eine besondere Bewußtheit der Verbindung von Krise der Rationalität und Krise der Moderne durchsetzte, die sich zum Aufblühen einer Vielfalt von Versuchen zur Lösung dieser Krise entwickelt hat¹³.

¹³ Von den vielen Veröffentlichungen, wobei sich das Krisisbewußtsein der Ratio moderna in dieser Zeit bekundet, seien die folgenden erwähnt: R. Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur*, 1917; O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918–1922, und, *Der Mensch und die Technik*, 1931; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 Bde.,

4. Die kritische Rationalitätsbetrachtung in den drei Hauptströmen der Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Abgesehen von ihrer Vielfalt und Ausdifferenziertheit lassen sich diese Theorien auf drei große und maßgebende Richtungslinien reduzieren und unter diesen einordnen: auf die von Max Weber, auf die neomarxistische und auf die von Heidegger.

In seiner Bildungsanalyse der bürgerlichen Gesellschaft erblickt Max Weber das Sich-Verwirklichen eines Rationalisierungsprozesses, dessen zwei Haupttriebkkräfte die nach dem berechenbaren Währungssystem organisierte Wirtschaft und der auf die Bürokratie und auf das Recht aufgebaute staatliche Verwaltungsapparat sind¹⁴. Ein derartiger Rationalisierungsprozeß bewirkt die Loslösung von allen bindenden und einheitsstiftenden Weltanschauungen, und dies führt zur Segmentierung der Realitätsauffassung in ausdifferenzierte Bereiche, die idealtypisch sich als Wissenschafts-, Kunst- und Ethikbereich schematisieren lassen. Die Weltzersplitterung in Sonderwelten läßt sich nur von einer Rationalität interpretieren, die dieselbe Segmentierung der Realität in sich widerspiegelt, auf die sie gerichtet ist. Weber nennt sie ‚Zweckrationalität‘, weil sie von jedem ganzheitlichen Weltbild und somit auch von der Sinnhaftigkeit ihrer Resultate in bezug auf das Leben im Ganzen absieht. Allein auf den Erfolg ihrer Unternehmungen gemäß der spezifischen Logiken der von ihr interpretierten Sonderwelten ausgerichtet, erweist sich diese Rationalität als eine ‚instrumentelle‘, die sich ausschließlich vor der Konsequentialität ihres Verfahrens und vor der ihren jeweiligen Objekten innewohnenden Logik verantwortet (Verantwortungs- und Gesinnungsethik), und so verhält sie sich ethisch neutral gegenüber den von ihr zustande gebrachten Inhalten. Statt dem Menschen die Orientierung innerhalb der gesamten Wirklichkeit zu ermöglichen, vollbringt diese Rationalität einen Polytheismus der Werte, dessen Wahl nicht in objektiven Maßstäben verankert ist, sondern allein im Entschluß des Willens, was zum Dezisionismus und zum Relativismus führt.

Was die Kritik an der Moderne im Rahmen des Neomarxismus bzw. des abendländischen Marxismus betrifft, tritt sie als Kritik der kapitalistischen Entwicklung auf, d. h. als Kritik derjenigen ökonomischen Produktions- und sozialen Organisationsformen, die zu den Pathologien der

1919–32; *Th. Lessing*, Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen, 1919; *L. Ziegler*, Der europäische Geist, 1929; *J. Huizinga*, Im Schatten von morgen, 1935; *M. Scheler*, Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1928, und Philosophische Weltanschauung, 1929; *K. Jaspers*, Die geistige Situation der Zeit, 1931; *E. Husserl*, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, 1934–1937. Auch wenn nach dem Krieg erschienen, ist in diesem Zusammenhang auch das Buch von *R. Guardini* ‚Das Ende der Neuzeit‘ (1950) nennenswert.

¹⁴ *M. Weber*, Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904); Wissenschaft als Beruf (1919), Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (1922).

modernen industriellen Massengesellschaft geführt haben. Im Rahmen dieses Bereichs tauchen verschieden artikulierte Positionen auf. Zunächst die Kritik der Moderne als Kritik der Verdinglichung. Da die entfremdeten Arbeits- und Lebensbedingungen als Konsequenzen der kapitalistischen Entwicklung interpretiert werden, folgt daraus, daß die Überwindung der Verdinglichung nur durch einen revolutionären Emanzipationsprozeß zustande kommen kann, wobei das Proletariat als einzig berechtigtes Subjekt betrachtet wird. Diese These, die in der Wiederaufwertung der Dialektik und Philosophiegeschichte Hegels ihren Ausgangspunkt hat, wird vor allem von G. Lukács¹⁵ und mit Nuancierungen von Karl Korsch¹⁶ und vom jungen Ernst Bloch vertreten¹⁷.

Neomarxistischer Herkunft ist auch die Kritik der Moderne, die sich unter der Devise der Dialektik der Aufklärung entwickelt hat. Dabei wird die moderne Menschenverdinglichung nicht hauptsächlich als Konsequenz des ökonomischen kapitalistischen Prozesses betrachtet, sondern auf die durchdringenden Ansprüche des rationalistischen Projekts der Herrschaft des Menschen über die Natur zurückgeführt, welche durch die Logik der Aufklärung ihre Legitimation erhalten. Die listige Vernunft des Odysseus, die die Naturmächte in ihre Zwecke fügt, verkörpert den Mythos der Aufklärung, und dabei erreicht die instrumentelle Rationalität des Abendlandes ihre Identität. Die Verwirklichung dieses Mythos verwandelt aber die moderne Industriegesellschaft in eine Massengesellschaft. Wie bekannt, wurde diese These im Rahmen der Frankfurter Schule entwickelt, vor allem von M. Horkheimer und Th. W. Adorno¹⁸. Aufgrund dieser ihrer Analyse wird dann die Emanzipation nur möglich entweder durch eine bewußte revolutionäre Praxis oder durch die Hervorhebung von neuen Ansprüchen, die sich denen der Rationalität des Identischen als entgegengesetzt erweisen. Denn es ist gerade diese Rationalität, die in all den Bedingungen gründet, aus denen die Entfremdung und die Pathologien der Moderne erwachsen können.

Aus diesen Prämissen gelangen dann Horkheimer und Adorno besonders in der letzten Phase ihres Gedankengangs zu der Überzeugung, daß die Überwindung der Entfremdung nur möglich wird, wenn der Mensch sich von der aufklärerischen Rationalität loslöst, und deshalb bemühen sie sich, die Vorbedingungen für den Ausgang von diesem Rationalitätsmodell zu entdecken. Horkheimer findet sie in dem Rekurs auf das Ganz-Andere, Adorno hingegen in der Verleugnung der Identität und

¹⁵ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923; *Die Zerstörung der Vernunft*, 1952.

¹⁶ K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 1923.

¹⁷ E. Bloch, *Geist der Utopie*, 1918.

¹⁸ M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, 1944; M. Horkheimer, *Eclipse of reason*, 1947.

des Identischen (negative Dialektik) und in der Erfahrung des kathartischen Potentials der Kunst (Mimesis).

Immer noch im Rahmen des Marxismus hat sich eine dritte Perspektive der Kritik der Moderne ausgebildet, die unter Berufung auf die Psychoanalyse die Emanzipation in der Kritik an der bürgerlichen Unterdrückung sucht, diese verstanden als Unterdrückung des Lustprinzips und als methodische Verneinung der Libido. Deshalb erhebt sich die Forderung, das Realitätsprinzip durch das Lustprinzip zu ersetzen und somit das unterdrückte Potential der Sinnlichkeit zu befreien. Die bedeutsamsten und bekanntesten Vertreter dieser These sind Herbert Marcuse¹⁹ und, wenn auch auf andere Weise, Erich Fromm²⁰.

Von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus hat schließlich Heidegger seine Kritik der Moderne erarbeitet. Sie hat die Form einer radikalen Infragestellung der abendländischen Metaphysik erhalten. Abgefaßt zunächst schon in den zwanziger Jahren als „Zerstörung“ der traditionellen Ontologie, wird sie später von ihm radikalisiert in der Phase seines Gedankengangs, die der sogenannten „Kehre“ folgt²¹. Die Metaphysik, die von ihm als Geschichte der Seinsvergessenheit interpretiert wird – d. h. der Vergessenheit derjenigen Dimension, die sich der Mächtigkeit des Menschen entzieht –, wirft das Dasein in die Arme des Seienden, dieses verstanden als Zuhandenes, und bringt somit eine zweifache Vergessenheit hervor, nämlich die Vergessenheit des Seins und die Vergessenheit dieser Vergessenheit selbst. Mit der Entstehung der Metaphysik setzt sich deshalb das Prinzip der Subjektivität durch und damit ineins ist der Weg bereitet für die Beherrschung des Seienden durch den Menschen. Ausgangspunkt dieses Prozesses ist die griechische Metaphysik, die ihre Wurzel in der Philosophie Platons hat, und sich bis in die moderne Technik entfaltet, worin dieser Prozeß seine Vollendung erreicht. Sich auf Nietzsche berufend, bekräftigt deshalb Heidegger in dieser Epoche der verschwundenen Götter die Notwendigkeit einer heroischen Haltung, nämlich der Gelassenheit, die allein imstande ist, in der Leere und in dem Wirbel des Nihilismus die Ausgeglichenheit zu bewahren. Die Modelle dieser neuen Einstellung findet er bei den Philosophen, die vor der Entstehung der abendländischen Ratio ihr Denken formuliert haben, also bei den Vorsokratikern, oder bei denen, die schon der neu kommenden Epoche zuvorkommen, wie z. B. die dämmerige Dichtung Hölderlins.

¹⁹ H. Marcuse, *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955; *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964.

²⁰ E. Fromm, *The Sane Society*, New York 1955; *To Have or to Be?*, New York 1976.

²¹ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit; mit einem Brief über den Humanismus*, Bern 1947; *Holzwege*, Frankfurt 1950; *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; *Was heißt Denken?*, Pfullingen 1954; *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959; *Nietzsche (2 Bde., Pfullingen 1961)*; *Wegmarken*, Frankfurt 1967.

Sich von den Bindungen der Ratio loslösend, beansprucht Heidegger, eine Denkart aufzufinden, die, insofern sie in der Nähe der Dichtung verweilt, ‚dichterisches Denken‘, und insofern sie die vergessene Dimension des Seins ins Gedächtnis ruft, ‚erinnerndes Denken‘ genannt wird.

5. Rationalitätskritik in den jüngsten philosophischen Strömungen

Aus diesen drei Auffassungen der Modernitätskritik, die vor allem in der Zeit zwischen den zwei Weltkriegen und letztlich in dem Jahrzehnt nach 1968 den Höhepunkt ihres Einflusses erreichten, haben sich heute, d. h. in diesen letzten zwanzig Jahren, drei weitere Betrachtungsweisen der Moderne und ihrer Krise entwickelt, wobei sich leicht die Metamorphosen der drei obenerwähnten Modernitätsauffassungen erkennen lassen.

Die soziologische Erbschaft Webers ist in die Systemtheorie zunächst von Talcott Parsons und schließlich von Niklas Luhmann hineingeflossen²². Im Werk Webers stellt sich eine derartige Rekonstruktion der Moderne heraus, die den unausweichlichen Bezugspunkt für deren Verständnis bildet. Ausgehend von der Gesamtanalyse der Gesellschaft, versucht die Systemtheorie Luhmanns, die in der Soziologie angewandten philosophischen Kategorien der Tradition ihres Sinninhaltes zu entleeren, weil in diesen sich immer noch eine einheitliche Weltanschauung widerspiegelt, und zugleich den problematischen Fragen der Werthaftigkeit und der dialektischen oder positivistischen Methode zu entgehen. Sich die Analyseinstrumente aneignend, welche die Biologen und die Neurologen (L. von Bertalanffy, F. G. Varela, H. R. Maturana) im Anschluß an die Systemtheorie entwickelt haben, erfaßt Luhmann die Gesellschaft von dem archimedischen Punkt seiner ganzen Theorie aus, nämlich von der „Selbstreferenz“, weil sie die Möglichkeit darbietet, über jedes geschlossene System hinaus zu gehen. Die Gesellschaft wird somit begriffen als ein Zusammenhang von Systemen, wobei jedes von diesen mit einer zweifachen Selbstreferenz ausgestattet ist, nämlich mit der Selbstregulierung bezüglich seiner Struktur und mit der Selbstreproduktion bezüglich seiner Teile, und infolgedessen ist jedes System in der Lage, die Komplexität der Umwelt zu reduzieren, mit der es in Beziehung steht. Die Luhmannsche Beschreibung der Gesellschaft in den vier gesellschaftlichen Subsystemen der Wahrheit, der Macht, des Geldes und der Liebe artikuliert, tilgt demnach alle Kategorien bzw. Sinnkonstellationen, die zur Entstehung der ichzentrierten Welt beigetragen haben. Sie sollen ausschließlich als kulturelle Semantiken gelten, d. h. als Modalitäten, durch welche die intuitive Repräsentation der jeweiligen Systemstrukturen hervorgerufen wird. Die Kategorien ‚Mensch‘, ‚Individuum‘,

²² N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Opladen 1970; *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Frankfurt 1973; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 2 Bde., Frankfurt 1980–81.

„Person“ usw. sind für Luhmann nur verschiedenartige Vorstellungsweisen dessen, was als „psychisches System“ bezeichnet wird. Auf diese Weise werden die objektive Rationalität der klassischen Philosophie und die instrumentelle Rationalität der Moderne auf eine funktionalistisch-systematische Rationalität zurückgeführt, die sich als vollkommen durchsichtig und neutral erweist.

Die Kritik der bürgerlichen Rationalität, welche vom Neomarxismus und insbesondere im Rahmen der Frankfurter Schule sich entwickelt hat, wurde von der „Theorie der kommunikativen Vernunft“ Jürgen Habermas' aufgenommen²³, erweitert und gründlich umgestaltet. Nach einer anfänglichen Zustimmung zu der dialektischen Auffassung der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule, wobei er in dem Positivismusstreit der sechziger Jahre in Auseinandersetzung mit Popper und Albert eine dialektische Auffassung der soziologischen Analyse vertrat, hat Habermas allmählich einen Paradigmawechsel in die kritische Theorie der Gesellschaft eingeführt. Insofern sie sich als veraltet und für ein geeignetes Verständnis der Gesellschaftskomplexität als unangemessen erwiesen hat, wurde die Dialektik nach und nach von Habermas beiseite geschoben zugunsten derjenigen Analyseinstrumente, die besonders von Wittgenstein entwickelt worden sind. In Anlehnung vor allem an die pragmatische Analyse der Sprache und an die Rekonstruktionstheorien der genetischen Epistemologie gelangt Habermas in seiner „summa sociologica“ (Theorie des kommunikativen Handelns) zu der Überzeugung, daß sowohl die Lukácssche Theorie der Verdinglichung wie auch die Dialektik der Aufklärung von Horkheimer und Adorno an eine Verfassung der Subjektivität gebunden bleiben, die im Ichbewußtsein zentriert bleibt. In diesem Horizont kann die Gesellschaftsanalyse nur von dem Gesichtspunkt des einzeln handelnden Individuums und seiner individuellen Lebenswelt aus durchgeführt werden. Infolgedessen erweist sich die nach den Instanzen der ökonomisch-bürokratischen Rationalität verwaltete und organisierte Gesellschaftskomplexität notwendigerweise als irrational und allen utopischen Projektionen unzugänglich. Die Rationalität selber wird herabgesetzt zu einer rein instrumentellen Instanz und wird somit zum Instrument des Konservatismus und der Beständigkeit der existierenden Ordnung. In dieser Perspektive scheinen die Kunst und ihr Vollzug die einzigen emanzipatorischen Strategien zu sein, die das kritische Bewußtsein von der Verführung der Rationalisierung und der totalen Verwaltung befreien können. Habermas bricht mit dieser Perspektive und mit den Kriterien der alten Kritik und schlägt vor, das

²³ J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied u. Berlin 1962; *Theorie und Praxis*, Neuwied u. Berlin 1963; *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Hamburg-Berlin-Havanna 1967; *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968; *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976; *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1983; *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. 1985.

Ganze der Gesellschaft nicht als eine von der kapitalistischen Rationalisierung verdinglichte und entfremdete Lebenswelt zu begreifen, wie es von dem dialektisch-bewußtseinsgeprägten Paradigma gefordert war, sondern in seinem zweifachen Aspekt, nämlich als Lebenswelt und als System. Lebenswelt und System sind nämlich zwei einander ergänzende Bestandteile der sozialen Wirklichkeit, denn alle systematischen Strukturen sind in der Lebenswelt verwurzelt als in dem Boden, aus dem sich ihr Sinn herausbildet.

Aufgrund der Rationalität, wie sie sich in der Moderne strukturiert hat, vollzieht sich aber die Abkoppelung des Systems von der Lebenswelt. Diese Abkoppelung erweist sich zunächst als positives Ereignis, weil sie die freie Entwicklung der systematischen Rationalität ermöglicht, vor allem im Rahmen der Subsysteme der Wirtschaft (Währungssystem) und der Verwaltung (Bürokratisierung), und dies fördert die Verbesserung und die Potenzierung der sozialen Reproduktion der Lebenswelt. Geschichtlich betrachtet verwirklicht sich nämlich durch diese Abkoppelung der Übergang von der mittelalterlichen zur bürgerlichen Gesellschaft. Betrachtet man aber genauer das Resultat, zu dem dieser Prozeß führt, läßt er sich als negativ bewerten, denn er treibt einen hypertrophen Zuwachs der systematischen Instanzen der Wirtschaft und der Verwaltung voran, der auf die Lebenswelt zurückwirkt, indem dieser Prozeß die Lebenswelt nach dem Modell des Wirtschaftssystems und der Bürokratie umformt und sogar beeinträchtigt.

Statt von der modernen Rationalisierung reguliert und gefördert zu werden, werden die Lebenswelt – die sich in die drei Momente der Kultur, der Gesellschaft und der Person ausgliedert – und ihre Reproduzierungs- und Differenzierungsprozesse pathologisch entstellt: auf der Ebene der kulturellen Reproduktion erfolgt der Sinnverlust der Kultur und die damit zusammenhängende Delegitimierung der Gesellschaft und Orientierungslosigkeit im Individuum; auf der Ebene der sozialen Integration setzt sich eine anomische Situation durch, und damit die Destabilisierung der sozialen Identität und die Entfremdung der Person; auf der Ebene der Sozialisierung kommt es zur Psychopathologie des Individuums zusammen mit dem Verfall der kulturellen Tradition und mit dem Motivationsverlust.

Im Rahmen dieser kritischen Auffassung der Moderne wegen des Eingehens systematischer Instanzen in die Lebenswelt versucht Habermas, die Emanzipation der Vernunft zu schützen. Die Rettung der Vernunft wird durch die Wiedergewinnung der kommunikativen Rationalität möglich, denn diese erlaubt die Entfaltung eines kritischen Bewußtseins gegenüber der Moderne: eine Kritik der Moderne also, die ohne Nostalgie für die Vergangenheit, ohne Träumereien und ohne Zynismus an der Modernität festhält und zugleich die Segmentierungen abzuschaffen versucht, die die systemische Rationalität zustande gebracht hat. Anstatt

eines unglücklichen Bewußtseins oder eines verdinglichten Bewußtseins bekundet sich also die Moderne nach Habermas als „segmentiertes Bewußtsein“.

Auf Nietzsches und Heideggers Neuzeit-Kritik berufen sich heute einige der postmetaphysischen Denker, deren Gedankengang von dem Kennzeichen geprägt ist, das am Anfang dieser Ausführungen „neue Undurchsichtigkeit“ genannt wurde. Ihnen allen ist eine radikal kritische Einstellung zur Metaphysik und zur abendländischen Rationalität gemeinsam, die sie zur Entdeckung der unterschiedlichsten Auswege geführt hat, um diesem Kulturmodell zu entgehen. Meistens gelangen sie zur Aufwertung des kathartischen Potentials der Kunst oder der emanzipatorischen Leistungsfähigkeit dionysischer Elemente wie des Eros und der Macht. Diese Richtung hat sich vor allem im Bereich der französischen Philosophie ausgebildet. Ihr Bahnbrecher und Vater ist Georges Bataille, vor allem wegen seiner Radikalisierung des Negativitätsbegriffs und seiner Thematisierung der sozialen Transgression, die den Weg zum Abbau der Kanones des auf der Identität und Subjektivität gebauten Denkens ebnet²⁴.

Auf ihn bezieht sich Gilles Deleuze, einer der wichtigsten und bedeutendsten Förderer der Nietzsche-Renaissance in Frankreich. Gegen den metaphysischen Vorrang des Ursprünglichen gegenüber dem Abgeleiteten und Wiederholten rehabilitiert Deleuze den Wiederholungsbegriff, denn insofern dieser die Rückwirkung eines Ereignisses auf sich selbst bewerkstelligt, hebt er die Negation des Ursprungs hervor und baut die Eindeutigkeitsansprüche der logozentrierten Sprache ab. In Zusammenarbeit mit Félix Guattari hat darum Deleuze in den Brennpunkt die Figur des „Rizoms“ gerückt, als Paradigma eines dem Logozentrismus bzw. den Herrschaftsforderungen der Identitätslogik und der Unwidersprüchlichkeit nicht unterliegenden Denkens, das deshalb für Unbeständigkeit und Vielfalt empfänglich wird²⁵.

Immer noch im Rahmen der von Nietzsche inspirierten Kritik an der Metaphysik zeigen sich die Bestrebungen Michel Foucaults und Jacques Derridas als die fruchtbarsten. Anhand einer ganzen Reihe geschichtlicher Analysen, die eigentlich eher den Geisteswissenschaften zugehören als der Philosophie, gelangt Foucault zum sogenannten „anthropofugalen Denken“. Er beabsichtigt damit, das Bild der menschlichen Subjektivität als Sinnfundament alles geschichtlichen Werdens und alles Wissens aufzulösen. Anhand einer historischen Analyse der Entstehung derjenigen Selbstdarstellung des Menschen, die ihn zum Zentrum aller Wirklichkeit macht, hebt Foucault durch die Ausgrabung der Genealogie der

²⁴ G. Bataille, *Somme Athéologique*, Paris 1943–45, *La Part Maudite*, Paris 1949; *L'érotisme*, Paris 1957, *Les larmes d'éros*, Paris 1961.

²⁵ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris 1968; *Logique du Sens*, Paris 1968; *L'Antiœdipe*, Paris 1972; *Rhizom*, Paris 1977; *Mille-Plateaux*, Paris 1980.

Entstehung dieses Bilds (Archäologie des Wissens) die Bedingtheit einer solchen Selbstauffassung des Menschen hervor und kommt folglich zum Ergebnis, daß sich dabei keineswegs widerspiegelt, was Menschliches am Menschen ist²⁶.

Auf eine streng philosophische Ebene stellt sich hingegen die Überwindung der metaphysischen Rationalität, die von Derrida unternommen worden ist. Von Heidegger übernimmt Derrida die Überzeugung, die metaphysische Tradition sei von der Anwesenheitsidee geprägt und heute in deren Horizont alle ihre Grundbestimmungen, wie z. B. das Verhältnis zwischen dem Jetzt und dem Nicht-Jetzt, zwischen dem Ego und dem Non-Ego, zwischen Denken und Sprache, zwischen Ursprung und Geschichte. Im Vergleich zu Heidegger erweist sich aber Derrida als umsichtiger und behutsamer in bezug auf die Möglichkeit, die Metaphysik der Anwesenheit zu überschreiten. Statt der von Heidegger geforderten „Destruktion“ unternimmt Derrida eine „Dekonstruktion“, nämlich eine paradoxe Lektüre derjenigen metaphysischen Texte, die nicht von der Bestrebung geleitet ist, bei dem Ungesagten das Sinnfundament des in diesen Texten Beabsichtigten zu finden; er zielt also nicht auf die Entdeckung einer grundlegenden Wahrheit, anhand deren alle Einzelheiten des Textes sich deuten lassen, sondern greift vielmehr den Unsinn dieser Einzelheiten an, weil jede von diesen in sich eine Polysemie enthält, die sich nicht auf die an der Oberfläche des Textes aufscheinende Ordnung reduzieren läßt. Deshalb beansprucht Derrida, eine Schrift (*Écriture*) auszu-denken, welche die Unterschiedlichkeit und die Inkommensurabilität zwischen der etablierten Ordnung und dem in sich differenzierten Ursprünglichen hervorbringt. Es handelt sich um die Philosophie der Penelope, die immer das Gewebe auftrennt, weil Odysseus nicht wiederkommen wird²⁷.

In ihrer Kritik der Moderne stellen die Systemtheorie (Luhmann), die kommunikative Vernunft (Habermas) und die ‚neue Undurchsichtigkeit‘ (besonders Derrida) drei heutzutage entstandene Rationalitätsparadigmen dar. Sie veranschaulichen drei verschiedene Versuche, die aus der Dialektik von Moderne und Postmoderne auftauchenden Fragen zu beantworten. Sie könnten wie im folgenden formuliert sein: In der verbreiteten Erfahrung einer Rationalitätseklipse und angesichts der schädlichen Konsequenzen der modernen technologischen Rationalität, welche die Werte und die von der Tradition überlieferten Sinndeutungen zernagt, ohne neue Sinnperspektiven zu entwerfen, reagiert man heute mit

²⁶ M. Foucault, *Folie et Déraison: histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961; *Naissance de la clinique*, Paris 1963; *Les Mots et les Choses*, Paris 1966; *L'Ordre du Discours*, Paris 1971; *Surveiller et Punir*, Paris 1975; *La Volonté de Savoir*, Paris 1976; *Histoire de la Sexualité*, Paris 1984.

²⁷ J. Derrida, *La Voix et le Phénomène*, Paris 1967; *De la Grammatologie*, Paris 1967; *L'Écriture et la Différence*, Paris 1967; *La Dissémination*, Paris 1972; *Marges*, Paris 1972; *Esperons: Les Styles de Nietzsche*, Paris 1974.

einer Abwertung der Moderne und des aufklärerischen Ideals, an dem sie orientiert war. Sich von der modernen Rationalitätsauffassung verabschiedend, bemüht sich die Postmoderne, sinngebende Strukturen wie Mythos, Religion, Kunst und Politik wiederaufzuwerten, um der durch die Technologie und die systematische Kolonisierung gefährdeten Welt ihre Unversehrtheit wieder zu geben. Das Problem, das in diesem Zusammenhang auftaucht, ist deshalb folgendes: ist es möglich, damit diese gesuchte Wiederherstellung des Sinns nicht in das Irrationale verfällt, ein Rationalitätsniveau zu erlangen, das den Irrationalismus vermeidet und zugleich eine neue Sinnstiftung nicht unterdrückt?

Die Systemtheorie umgeht dieses Problem, weil für sie der Sinn nichts anderes ist als ein ungeeigneter alteuropäischer Ersatzbegriff für die systematische Selbstbeschreibung der Komplexität. So wird jede „Semantik“, d. h. jede Sinnbildung in dem Netz der funktionalen Rationalität zersetzt. Die kommunikative Vernunft, durch die eine umfassendere Idee von Rationalität hervorgerufen wird, ermöglicht, die verschiedenen Bedürfnisse und Perspektiven in ihr Paradigma einzubeziehen, welche aus der Vielfältigkeit der Lebenswelten auftauchen, ohne die Dynamiken der jeweiligen Systeme auszuschließen. Die ‚neue Undurchsichtigkeit‘ hält hingegen die Abschaffung aller traditionellen Konnotationen der Rationalität für notwendig, damit die von dem logisch-konsequentialen Denken unterdrückten und ausgestoßenen Sinnbereiche ihre Wirkungsfähigkeit wiedergewinnen. Unter dieser Rücksicht erweist sich deshalb diese Theorie als geeignet für die Überwindung der dogmatischen Ansprüche der Ratio; wenn sie aber radikal durchgeführt wird, reduziert sie sich entweder auf die bloße Widerspiegelung der zersplitterten Instanzen, welche aus der Lebenswelt kommen, oder auf eine bloße Strategie für die Erhaltung und für die Steigerung des Willens zur Macht. In seiner Kritik an der systematischen Rationalität, sie sei auf die Weltbeherrschung ausgerichtet, läuft das Undurchsichtigkeitsmodell Gefahr, sich zu einer zynischen oder zu einer blinden Rationalität zu machen.

6. Beitrag der Phänomenologie zur Überwindung der Rationalitätskrise

Die neuen Rationalitätsformen, die sich aus der Kritik der Moderne herausgebildet haben, weisen also auf die Notwendigkeit hin, sich von der monolithisch-konsequentialen Vernunftlogik loszulösen, um die von dieser nicht begreifbaren Sinndimensionen erklären zu können; andererseits wollen sie doch nicht jegliche Universalität und Objektivität der Vernunft aufgeben. Deshalb lehnen sie auch eine reine ästhetische und vitalistische Vernunftauffassung ab. Dadurch wird also angestrebt, die schwierige Harmonisierung von Einheit und Vielfalt, von Vernunft und Sinn zu begründen und zu rechtfertigen. Die Entdeckung und die Thematisierung neuer Rationalitätsparadigmen haben entscheidend auf die

Hervorbringung eines kritischen Bewußtseins bezüglich des Vernunftideals und des Verfahrens der Moderne gewirkt, der gegenüber diese Paradigmen der Ratio neue Perspektiven eröffnen.

Aus der Darstellung der in der neuzeitlichen philosophischen Debatte entstandenen Korrekturvorschläge der Einseitigkeit des rationalistischen Vernunftmodells hat sich bei diesen neuen Rationalitätsparadigmen ein ihnen allen gemeinsames Element herausgestellt, nämlich der Bezug auf die Sprache; nicht aber auf die Sprache der Logik oder der Wissenschaft, sondern auf die Alltagssprache. Es scheint also nicht bedeutungslos, daß da, wo nach der Harmonisierung zwischen Vernunft und Sinn gesucht wird, sich die Sprache als Bezugspunkt desjenigen Rationalitätsmodells erweist, das das Gelingen dieser Unternehmung gewährleisten soll. Der Grund dieser Zentralität der Sprache läßt sich leicht erblicken: denn einerseits ist die Sprache der Ort, in dem alle Sinngehalte die Ausdrucksmöglichkeit ihrer vielseitigen und verschiedenartigen Bedeutungshaftigkeit finden können, welche ihnen aus der Vielfältigkeit der Lebensweltsituationen zukommt; andererseits aber enthält die Sprache, insofern sie das Kennzeichen des menschlichen Lebens als solchem ist, die Gebärde der Universalität, d. h. der Rationalität, die sich in den Regeln ihres Funktionierens bekundet. Darunter versteht man nicht nur die Gesetze der grammatikalischen Richtigkeit, sondern auch die eines richtigen Verhaltens (Fairness), an das sich alle halten sollen, die an einem sinnhaften Argumentieren teilnehmen wollen.

Angesichts dieser ganzen Reihe voneinander unterschiedlicher Rationalitätsmodelle, die als Alternative zur Ratio moderna in der jüngeren Zeit herangewachsen sind, stellt sich eine doppelte Herausforderung: einerseits diejenigen Phänomene rational zu erklären, die von den Kategorien der logozentrierten Rationalität nicht erfassbar sind, obwohl sie wesentliche Bestandteile der Wirklichkeit als solcher ausmachen, und ihnen einen über-subjektiven Sinn zuzuschreiben; andererseits zu betonen, daß diese Phänomene nur einen übersubjektiven Sinn erreichen, wenn sie sich auf einen gemeinsamen Erfahrungsboden zurückführen lassen. Aus der Kritik an der Einseitigkeit der Ratio moderna geht also hervor, daß das Denken sich nur dann in die Lage versetzt, die Wirklichkeit zu verstehen, wenn es auf den Logos wie auf die Lebenswelt bzw. auf die Doxa in Gleichzeitigkeit bezogen bleibt, ohne sich von einem dieser beiden Bezugspunkte vereinnahmen zu lassen. Denn nur dadurch bleibt es auf das Neue offen und macht sich zugleich fähig, dieses rational zu bedenken.

Die Thematisierung dieser Instanz erweist sich deshalb als der allein gängige Weg für die Philosophie, um ihre aufklärerische Rolle spielen zu können, zu der sie ihrem Wesen nach berufen ist, und um dadurch ihre Orientierungsfunktion für den Menschen in seiner Welt auszuüben. Die systematische Durchführung dieser Instanzen hat die Phänomenologie auf sich genommen. Ihre Kritik an der Ratio moderna ist deshalb keines-

wegs als Ablehnung der Ratio bzw. als Abwendung von dieser zu verstehen. Es handelt sich vielmehr um den Versuch, die Ratio auf ihre eigentliche Wesenheit zurückzubringen, indem die Kritik an eben jenem ihrem Vorgehen geübt wird, das durch die Auflösung des Logos-Doxa-Verhältnisses zugunsten der Verabsolutierung des Logos das Denken auf ein bloß rationalistisches Funktionieren reduzierte und es unfähig machte, die Realität in ihrer Umfassendheit zu begreifen.

Da die moderne Ratio sich der dialogischen Bipolarität zwischen Logos und Doxa entzog, in der der Vernunft habende Mensch und die gelebte Welt sich begegnen, reduzierte sich das Denken auf die Widerspiegelung des Willens des Subjektes. Somit wurde es untauglich, die immer neu auftauchenden Aspekte der Realität in sich aufzunehmen und mit ihnen zusammen einen Gärungsprozeß einzuleiten und durchzuführen²⁸. Um die Untauglichkeit der Ratio moderna zu überwinden, bestimmte Aspekte der Realität zu begreifen, haben sich im Gegenzug die bereits erwähnten Rationalitätsmodelle gebildet. Doch korrigieren sie die Folge der ichzentrierten Ratio, ohne bis zu deren Wurzel vorzudringen, die ursprüngliche Struktur aufzudecken und das Übel gleichsam an der Quelle zu heilen. So bleiben die von diesen Modellen vorgeschlagenen Lösungen immer einseitig und geben der Ratio Anlaß, in neue Einseitigkeiten zu verfallen. In der Husserlschen Phänomenologie wird dadurch, daß sie einen radikalen Bruch mit der Vorgehensweise der Jahrhunderte hindurch unhinterfragten und als die einzig legitim geltenden Ratio vollzieht, zum ersten Mal der Status des theoretischen Aktes selbst systematisch in Frage gestellt. Dieser systematische Akt bringt, ausgehend von der Polarisierung des Wirklichen in Subjekt und Objekt, gleich zwei einander gegenüberstehende Bereiche, die beiden konstitutiven Momente der Wirklichkeit, miteinander in Konflikt. Indem der Rationalisierungsprozeß die dialektisch-dialogische Relationalität, aus der sich die Entdeckung der Vernunft am Anfang des Philosophierens herausgebildet hat, zurückdrängt, wird die Wirklichkeit mit sich selbst in Gegensatz gebracht, und auf diese Weise ergeben sich die Voraussetzungen für den Sinnverlust.

Daß eine gesamte Kultur, die nach diesem Modell angelegt ist, sich ihrer Krise bewußt wird, ist Vorbedingung und Anweisung zugleich für die Lösung der Krise selbst: Die Krise des abendländischen Rationalismus verwandelt sich somit nicht etwa in Lähmung, sondern läuft auf die

²⁸ Die Infragestellung der ‚Ratio‘ ist deshalb keineswegs als Verfall in den Irrationalismus zu verstehen: „Gegen die ‚Logik‘ denken, das bedeutet nicht, für das Unlogische eine Lanze brechen, sondern heißt nur: dem Logos und seinem in der Frühzeit des Denkens erschienenen Wesen nachdenken ... statt dessen könnte man mit größerem Recht sagen: der Irrationalismus als Absage an die *ratio* herrscht unerkannt und unbestritten in der Verteidigung der ‚Logik‘, die da glaubt, einer Besinnung auf den λόγος und auf das in ihm gründende Wesen der Ratio ausweichen zu können.“ *M. Heidegger*, *Platons Lehre von der Wahrheit*; mit einem Brief über den Humanismus, Bern 1947, 98 f.

Transformation der Bedeutung von Ratio und auf den Gewinn eines neuen wahrheitsvermittelnden Sinnes hinaus, wobei die ursprüngliche Idee von Philosophie, welche eben als Verhältnis-Denken begriffen wurde, wieder zur Geltung kommt. Die Erläuterung dieses Vorgehens hat sich die Phänomenologie Husserls vorgenommen, indem sie durch die Rehabilitierung der Lebenswelt den Weg zu einer neuen Aufklärung über die fundamentale Bedeutung der Wissenschaften für menschliches Erkennen und Handeln bahnte²⁹.

²⁹ Vgl. hierzu *B. Rang*, Die bodenlose Wissenschaft. Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft, in: PPF 22, Freiburg/München 1989, 88–136.