

Problematische Gegenwart

Überlegungen zu neueren zeitdiagnostischen Arbeiten

VON HANS-LUDWIG OLLIG S. J.

In Zeiten der vielfach beschworenen ‚neuen Unübersichtlichkeit‘ kann leicht der Eindruck aufkommen, als seien zeitdiagnostische Überlegungen von vornherein zum Scheitern verurteilt. Eine solche Lageeinschätzung geht freilich zu weit. Richtig ist allerdings, daß zeitdiagnostische Überlegungen in der Regel in vieler Hinsicht approximativ bleiben. Doch müssen sie deshalb noch nicht heuristisch wertlos sein. Denn sie können als Indikatoren gelten für aktuelle Entwicklungen, Trends und Befindlichkeiten. Das sei im folgenden anhand von neueren zeitdiagnostischen Arbeiten von *V. Höhle*, *P. Kondylis* und *R. Marten* verdeutlicht, die anstelle eines Ausblicks auf eine revolutionäre Zukunft, die in ihrem Für und Wider lange Zeit ein vorherrschendes Thema philosophischer Zeitdiagnose war, bestimmte Problemfelder der Gegenwart in den Blick rücken.

Die Herausforderung durch die ökologische Krise (*Höhle*)

Die zentrale Frage, die zeitdiagnostisches Philosophieren sich heute stellen muß, ist nach Höhle die, wie es dazu kommen konnte, daß der Mensch den Planeten in einer Weise gefährdet, wie wir es derzeit erleben, und welche Wege aus der Gefahr es gibt. Daher sein Plädoyer für eine Philosophie der ökologischen Krise, die für ihn gleichermaßen eine Sache der praktischen Philosophie wie der theoretischen Philosophie ist. Die Verzahnung beider Bereiche verdeutlicht Höhle im Ausgang von dem Problem einer Normierung des wirtschaftlichen Handelns, das bei der Bewältigung der ökologischen Krise eine zentrale Rolle spielt. In jedes Wirtschaftssystem, so seine These, gehen moralische Optionen ein, die nicht willkürlich bleiben dürfen. Die praktische Philosophie muß vielmehr Kriterien einer freien und gerechten wirtschaftlichen Ordnung entwickeln. Allerdings ist sie dazu nur in der Lage, wenn sie das Ganze des Seins in den Blick nimmt. Die praktische Philosophie bedarf also einer metaphysischen Orientierung¹, da es mit einer abstrakten Negation des Bestehenden nicht getan ist.

Was die Genealogie der ökologischen Krise angeht, so ist es für ihn keine Frage, daß der größte Irrtum der neuzeitlichen politischen Geschichte in dem Wahn besteht, „alle wesentlichen Fragen ließen sich in zweckrationale verwandeln, und zu diesem Behufe dürfe die sich zum Zentrum des Seins aufschwingende Subjektivität alles außer ihr in einen objektivierbaren Gegenstand verwandeln und mit ihm nach Gutdünken schalten und walten“². Denn was die letzte Konsequenzen dieses Eroberungsfeldzuges der Subjektivität ist, liegt auf der Hand. Er kann nur zu einer Zerstörung des Planeten und damit auch der Subjektivität selbst führen. Des weiteren ist es für Höhle keine Frage, daß die moderne Entwicklung etwas Zwanghaftes hat, was sich jeder Kontrolle zu entziehen droht; er spricht diesbezüglich von den „entsetzlichen Zuckungen der sich als Technik ausbreitenden Subjektivität, deren Zeuge unsere Generation ist“³. Andererseits legen solche Überlegungen für ihn noch nicht den Schluß nahe, alle Hoffnung fahren zu lassen, vielmehr glaubt er, daß der Wendepunkt der Geschichte, an dem wir stehen, auch neue Kräfte freisetzen kann und daß es mit Hilfe einer kollektiven Kraftanstrengung der Menschen guten Willens durchaus möglich sei, eine Welt herbeizuführen, in der die Natur nicht länger als bloße *res extensa* betrachtet wird. Eine Garantie hierfür haben wir allerdings nicht. Denn „wir wissen nicht, ob die Vernunft rechtzeitig in die Lokomotive des Zuges vordringen wird, der auf den Abgrund zurast

¹ Vgl. *V. Höhle*, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991, 65.

² Ebd. 66.

³ Ebd. 68.

und in dem wir alle sitzen, und ob sie sie rechtzeitig zum Halten bringen wird (zumal der Bremsweg lang ist).⁴ Was aber die Lokomotive der modernen Welt ist, ist klar: Es ist die Wirtschaft. Und auch über ihr bewegendes Prinzip, ihren Motor, gibt es keinen Zweifel: Es sind „die popularisierten Werte und Kategorien der neuzeitlichen Philosophie: der Machbarkeitswahn, das Überschreitenwollen jeder quantitativen Grenze, die Rücksichtslosigkeit gegenüber der Natur“⁵.

Bezüglich der ethischen Konsequenzen, die sich aus der ökologischen Krisensituation der Gegenwart ergeben, ist Hösle der Überzeugung, das eigentliche Problem einer Ethik im ökologischen Zeitalter liege nicht auf dem Feld der Normenbegründung. Denn daß wir unseren Planeten für kommende Generationen bewohnbar halten müssen, sei weitgehend unstrittig, das Problem sei nur, wie sich diese ethische Forderung auch in die Tat umsetzen läßt. Ein entscheidendes Problem ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die ungeheure Erweiterung unserer Wirkwelt nicht begleitet ist von einer entsprechenden Erweiterung unserer Merkwelt. Hösle nennt hier folgendes Beispiel: „Wer kann sich vorstellen, was alles aus dem vergrabenen Plutonium werden könnte, wenn er sich Rechenschaft gibt, daß nach 24 000 Jahren die Hälfte dieses hochgiftigen Stoffes immer noch da sein wird.“⁶ Wir verfügen aber auch über kein Antriebssystem, daß selbst dann, wenn uns die Folgen unseres Handelns klar sind, eine Verhaltensänderung bewirken könnte. Es ist uns m. a. W. noch nicht gelungen, die traditionelle Nächstenliebe zu einer Fernstenliebe zu erweitern, obwohl unser Verhalten heute durchaus solche Fernstwirkungen hat. Im Blick auf den Zusammenhang, der zwischen dem Treibhauseffekt und künftigen Überschwemmungskatastrophen in Ländern der dritten Welt besteht, verdeutlicht Hösle das wie folgt: Sachlich besteht zwar kein Zweifel daran, daß jeder, der einen überhöhten Energiekonsum hat, mitverantwortlich sein wird für das Ertrinken von Menschen in flachen armen Ländern, auch wenn es vielleicht, um das Problem bildlich zu veranschaulichen, nur ein Eimer Wasser ist, den er auf den Ertrinkenden schüttet. Trotzdem wird ihm das durch seine eigene Lebensweise mitverschuldete Ertrinken von Tausenden weniger nahegehen als der Tod seines Goldhamsters. Und noch ein drittes Beispiel bemüht Hösle, um die Schwierigkeiten zu belegen, die einem Handeln aus ökologischer Verantwortung im Wege stehen. Wenn man bedenke, wie viele chemische Produkte jeden Tag hergestellt werden, dann sei es beim besten Willen nicht möglich, alle ihre Nebenwirkungen verantwortlich abzuschätzen, zumal auch diejenigen, die in der Regel mit ihrer Abschätzung befaßt sind, nur über ein sektorielles Wissen verfügen und es zudem in fast allen Fällen möglich sei, Gutachten von Wissenschaftlern zu erhalten, die entgegengesetzte Folgen prognostizierten. Trotzdem ist dieses Gutachterdilemma kein Grund, die Hände in den Schoß zu legen, gilt doch der Grundsatz: „Je größer ein Übel ist, desto geringer braucht die Wahrscheinlichkeit seines Eintretens zu sein, um die Suche nach besseren Alternativen zur Pflicht zu machen“⁷.

Im ganzen führt also für Hösle kein Weg an der Einsicht vorbei: Wir müssen dem Infinitismus der Moderne absagen und zum Maß zurückfinden. Möglich ist das nur auf dem Weg einer Neubelebung asketischer Ideale. Ein gewisser Grad an Askese muß wieder als Bedingung der eigenen Freiheit erkannt werden. Eng damit zusammen hängt ein neues Verständnis von Tugend. Die Sekundärtugenden, so Hösles These, seien in Zukunft nur dann noch moralisch zu legitimieren, wenn sie dem Ziel der Errichtung einer umweltfreundlichen Gesellschaft dienen. Denn wer weiterhin unter Preisgabe persönlicher Interessen seinen Fleiß, seine Disziplin und seine Klugheit in den Dienst des weltgeschichtlich überholten Zieles ‚wirtschaftliches Wachstum um jeden Preis‘ stellt, der kann nicht beanspruchen, objektiv moralisch zu sein. Auch die klassischen Kardinaltugenden bedürfen einer neuen Nuancierung. Weisheit kann heute nicht bloß auf eine Harmonie mit dem absoluten Prinzip des Seins und der Mit-

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd. 87.

⁷ Ebd. 85.

menschen hinauslaufen, sondern muß die Natur einbeziehen. Aus ihr muß die Besonnenheit und die Fähigkeit zum Verzicht hervorgehen. Die Klugheit ist heute nur dort gegeben, wo eine dem durch die moderne Technik erweiterten Handlungsradius entsprechende Abschätzung der Handlungsfolgen stattfindet. Gerechtigkeit kann sich nicht länger nur auf die Angehörigen der eigenen Kultur beziehen, sondern sie muß nach vorne und hinten erweitert werden. Das, was uns geschichtlich vorangeht, die Natur sowie archaische Kulturen, ist ebenso ihr Gegenstand wie die künftigen Generationen. Schließlich impliziert Tapferkeit nicht länger nur Kampf gegen Unrecht und Gewalt, sondern beinhaltet auch die Zivilcourage, mit der man sich dem Diktat des Konsums entzieht. Höhle ist sich bewußt, daß eine solche Reaktivierung alteuropäischer Vorstellungen nur gegen beträchtliche Widerstände möglich sein wird, und bei denen, die sie propagieren, „ein metaphysisches, ja ein religiöses Grundvertrauen in das Ganze des Seins“⁸ voraussetzt, doch ist es für ihn gleichzeitig keine Frage, daß die nächsten Jahrzehnte viele unserer ethischen Vorstellungen revolutionieren werden und es daher prophetischer Existenzen bedarf, die der Menschheit das sittlich Gebotene unbittlich nahebringen.

Ebenso wichtig wie die Beantwortung der Frage nach den individual-ethischen Bewältigungsstrategien der ökologischen Krise ist freilich die Beantwortung der Frage, wie diese sich ökonomisch und politisch bewältigen läßt.

Was zunächst das Verhältnis von Ökonomie und Ökologie angeht, so geht Höhle davon aus, daß beide im Prinzip miteinander kompatibel sind. Er hält also nichts von der These, daß nur eine Zerstörung des gegenwärtigen Wirtschaftssystems und die Rückkehr zu vorkapitalistischen Zuständen die Umwelt retten könne, da sich die Herausbildung der Wirtschaft als einer autonomen Sphäre nicht rückgängig machen lasse. Ebenso wenig wäre es sinnvoll, das Prinzip Eigennutz, das wirtschaftlichem Handeln zugrundeliegt, negieren zu wollen. Allerdings besteht keine Garantie, daß die allgemeine Verfolgung egoistischer Interessen eo ipso das Gemeinwohl befördert, wie die Lehre von der invisible hand behauptet. Rational eigensüchtiges Verhalten ist nämlich durchaus auch „kompatibel mit der Zerstörung der Menschheit, wenn nur die Sintflut nach dem Tod des Handelnden eintritt“⁹. Soll wirtschaftliches Handeln das Gemeinwohl befördern, dann muß gewährleistet sein, daß das Wohl kommender Generationen gebührend berücksichtigt wird. Zur Durchsetzung einer solchen Forderung ist eine konsequente Handhabung des Verursacherprinzips vonnöten, die darauf hinausläuft: Wer immer die Umwelt zerstört und belastet, soll dafür zahlen. Nach Höhle ist eine solche Konsequenz unabweisbar. Denn wenn es faktisch ein Gesetz egoistischen wirtschaftlichen Handelns ist, daß dort, wo es möglich ist, Kosten externalisiert werden, dann ist es ein simples Gebot der Gerechtigkeit, diese Externalisierung zu bremsen. Konkret heißt das, die Kosten, die durch die Umweltzerstörung entstehen, sind nicht länger auf den Staat bzw. die kommenden Generationen abzuwälzen, sondern sie sind von dem Verursacher selbst zu tragen bzw. müssen sich im Preis der Waren selbst niederschlagen, der auch die Kosten für die Wiederherstellung der durch Warenproduktion beschädigten natürlichen Lebensgrundlagen enthalten muß. Für eine solche Vorgehensweise spricht auch, daß die bisherige Umweltpolitik einen eher polizeirechtlichen Charakter hatte. Wer beispielsweise bestimmte Emissionsgrenzwerte überschritt, der wurde bestraft. Es war aber kein Anreiz vorhanden, einen Ausstoß an Umweltschadstoffen zu erzielen, die unter dem angegebenen Grenzwert blieb. Durch ein System von Umweltsteuern ist dagegen ein egoistisches Motiv vorhanden, so sparsam wie möglich mit den natürlichen Ressourcen umzugehen. Wofür Höhle also plädiert, ist ein ökologischer Umbau der Marktwirtschaft, da die sozialistische Planwirtschaft versagt hat und auch die bisherige Marktwirtschaft westlichen Zuschnitts eindeutige Defizite aufweist.

Höhle ist sich natürlich bewußt, daß die steuerrechtliche Veränderung der volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen beträchtliche Schwierigkeiten mit sich bringt, da sie

⁸ Ebd. 94.

⁹ Ebd. 103.

Arbeitsplätze gefährdet und die Konkurrenzfähigkeit der Unternehmen auf dem Weltmarkt infragegestellt, doch sind in beiden Fällen s. E. Lösungen denkbar. Denn bei gesunden marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen – davon ist er überzeugt – werden auch neue Arbeitsplätze entstehen. Und was das Problem der Konkurrenzfähigkeit angeht, so ist es unabdingbar, zwischenstaatliche Verträge auszuarbeiten, die ähnliche ökologische Rahmenbedingungen für die Wirtschaft der wichtigsten Handelspartner festlegen. Allerdings macht sich in diesem Punkt auch besonders nachteilig bemerkbar, „daß wir zwar eine Weltwirtschaft, aber keinen Weltstaat haben“¹⁰. Wenn es zu einem ökologischen Umbau der Marktwirtschaft kommen soll, ist freilich auch ein anderer Typ von Unternehmer erforderlich. Der Manager der Zukunft muß bei seinen unternehmerischen Entscheidungen nicht nur darauf achten, daß diese wirtschaftlich vernünftig und sozialverträglich sind sowie mit den Grundsätzen innerbetrieblicher Demokratie im Einklang stehen, sondern er muß hierbei auch die ökologischen Rahmenbedingungen berücksichtigen.

Höfle bezieht aber nicht nur die Ökonomie in seine Überlegungen ein, weil eine moralische Besinnung auf die neuen Pflichten, die sich aus der ökologischen Krise ergeben, s. E. solange nicht viel bewirkt, als sich nicht die Rahmenbedingungen der Volkswirtschaft und die innere Struktur der Unternehmen geändert haben, sondern er fragt abschließend auch nach den politischen Konsequenzen der ökologischen Krise. Aus der Kritik an dem Quantitätsdenken der Moderne ergibt sich für ihn zunächst, daß die entscheidenden Schritte der Umweltpolitik auf kommunaler Ebene erfolgen müssen, denn gerade die maßlose Vergrößerung von Stadt und Haus in der Moderne habe auch bezüglich des Hauses der Natur den Sinn für Proportionen schwinden lassen. Konkret impliziert eine solche Umweltpolitik vor Ort, daß die Städte „den Müll, den sie produzieren, so weit wie nur möglich wiederverwerten und jedenfalls nicht von sich wegschieben“, weiterhin eine „dezentrale Energieversorgung“¹¹ und eine Einschränkung des Gebrauchs umweltverschmutzender privater Verkehrsmittel auf das unabdingbare Minimum.

Trotz der Unumgänglichkeit, vor Ort mit dem Umweltschutz zu beginnen, wäre es freilich kurzsichtig, zu glauben, allein damit ließen sich die existenzbedrohenden Umweltprobleme lösen. Das Weltklima läßt sich nur stabilisieren und die Verdünnung der Ozonschicht nur aufhalten, wenn die Menschheit sich zu globalem Handeln aufrafft. In diesem Zusammenhang sprechen gewichtige Gründe für die Entwicklung von universalstaatlichen Strukturen. Denn es gibt zweifellos Situationen, wo die Souveränität des Einzelstaates an Grenzen kommt. Dieser Fall ist nach Höfle bereits eingetreten. Wir sitzen nämlich alle in einem Boot, und die Menschheit wird, langfristig gesehen, nur überleben, wenn sich Ost und West, vor allem aber Nord und Süd auf eine umweltverträgliche Politik einigen. Daß wir von einer solchen Einigung derzeit noch weit entfernt sind, ist keine Frage. Es ist auch nicht sicher, ob es zu einer gütlichen Einigung kommt. Nicht auszuschließen sind nach Höfle Verteilungskämpfe großen Ausmaßes um die knapper werdenden Ressourcen, ebenso wie ein militärisches Eingreifen der Länder des reichen Nordens in den Ländern des armen Südens zur Rettung der Welt.

Im ganzen ist Höfle der Meinung, daß eine rationale Lösung unserer Probleme im Prinzip durchaus möglich ist, allerdings fügt er gleich hinzu, eine apriorische Garantie dafür, daß die Menschheit sich nicht selbst vernichten werde, gebe es nicht. Was sich vor allem nicht abschätzen lasse, sei, wieviel Zeit die Menschheit noch habe. Konkret: „Ist es wirklich fünf vor zwölf, oder haben wir noch zehn weltgeschichtliche Minuten Zeit? Oder ist es sogar schon zwei nach zwölf, wie einige behaupten?“¹²

¹⁰ Ebd. 112.

¹¹ Ebd. 134.

¹² Ebd. 142.

Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform (*Kondylis*)

Ausgangspunkt von Kondylis' Überlegungen ist die aktuelle Debatte um Moderne und Postmoderne, die seiner Meinung nach von beiden Seiten ideologisch geführt wird. Denn Moderne und Postmoderne fungieren in dieser Debatte als (selbstverständlich verschieden besetzte) Wertbegriffe. Wenn die Verteidiger der Moderne mit dem universalen Anspruch der Vernunft auf die Leitung menschlicher Handlungen und Angelegenheiten operieren, so sprechen die Vertreter der Postmoderne in diesem Zusammenhang von verstecktem oder offenem Totalitarismus. Umgekehrt können aber auch die Vertreter der Moderne dem Plädoyer für die Relativität der Standpunkte als Basis für Toleranz und Humanität, wie es im Postmodernismus üblich ist, nichts Positives abgewinnen, vielmehr artikulieren sie diesbezüglich einen Nihilismus- und Anarchieverdacht. Der ideologische Charakter solcher Konstruktionen liegt nach Kondylis insofern auf der Hand, als „holistische und atomistische Betrachtung ... Einheitsträume der Vernunft und relativierende Skepsis, von Anfang an im neuzeitlichen Rationalismus nebeneinander existiert und sich gegenseitig bedingt haben“¹³. Von daher dürfen „die Parolen über Moderne und Postmoderne nicht in ihrem Nominalwert genommen werden“, sie sind vielmehr „eher Symptome von bestimmten Entwicklungen denn ihre Diagnosen“¹⁴, und Kondylis' erklärtes Ziel ist es, die Entwicklungen aufzuzeigen, deren Symptome sie sind. Seine zentrale These ist in diesem Zusammenhang, „die Problematik von Moderne und Postmoderne – sowohl in ihrem sozialen und politischen wie in ihrem kulturellen Aspekt – lasse sich am besten vor dem Hintergrund des Niedergangs der bürgerlichen Denk- und Lebensform sowie des Übergangs vom Liberalismus zur Massendemokratie beleuchten“¹⁵.

Konkret beschreibt Kondylis diesen Übergang als Ablösung der synthetisch-harmonischen durch eine analytisch-kombinatorische Denkfigur. War bürgerliches Denken „grundsätzlich bestrebt, das Weltbild aus einer Vielfalt von unterschiedlichen Dingen und Kräften zu konstruieren, die zwar, isoliert betrachtet, sich im Gegensatz zueinander befinden können“, so gibt es bei der analytisch-kombinatorischen Denkfigur keine Substanzen und keine festen Dinge mehr, sondern nurmehr „letzte Bestandteile ... Punkte oder Atome, deren Wesen ... nur in ihrer Funktion besteht, d. h. in ihrer Fähigkeit, zusammen mit anderen Punkten oder Atomen immer neue Kombinationen einzugehen“¹⁶. Beide Denkfiguren haben nach Kondylis eine Entsprechung auf der Ebene der sozialen Gebilde. Der synthetisch-harmonisierenden Denkfigur entspricht ein soziales Gebilde, in dem es zwar soziale Unterschiede gibt, die auch als solche empfunden werden, ohne daß diese sich jedoch zu einer Hierarchie verfestigen würden, vielmehr gestalten sie sich im Rahmen einer Konkurrenz, die nicht auf einen Kampf aller gegen alle hinausläuft, sondern in ein dynamisches Gleichgewicht einmündet. Der analytisch-kombinatorischen Denkfigur entspricht hingegen eine Gesellschaftsverfassung, in der soziale Unterschiede nicht mehr als substanziiell gelten, vielmehr ist es hier so, daß dank der prinzipiell unbegrenzten sozialen Mobilität ständig neue Besetzungen der sozial verfügbaren Rollen möglich sind. Da die Gesellschaft einen massenhaften Charakter annimmt, ist nunmehr auch eine prinzipielle Beteiligung aller Atome, die die Masse bilden, an den sozialen Vorgängen möglich, außerdem ergibt sich nunmehr „eine unendliche Anzahl an Kombinationen, deren Vielfalt und zugleich Vergänglichkeit ... jeden Substanzgedanken verschwinden und an seiner Stelle bloß funktionale Gesichtspunkte gelten läßt“¹⁷. Schließlich schlagen sich beide Denkfiguren nicht nur in der sozialen Wirklichkeit nieder, sondern auch in einer bestimmten philosophischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Wahrnehmung von Welt.

Kondylis liefert eine ins einzelne gehende Darstellung dieses Transformationspro-

¹³ P. Kondylis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform*, Weinheim 1991, 6.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 8

¹⁶ Ebd. 15 f.

¹⁷ Ebd. 17.

zesses, für den s. E. zentral ist, daß die Substantialität der drei Größen Natur, Mensch und Geschichte, die nach Meinung des bürgerlichen Denkens bei aller Wandlung und Vergänglichkeit ihrer Akzidenzen einen unwandelbaren Kern besaßen, zertrümmert wurde. Kondylis versucht dies für Literatur und Kunst ebenso nachzuweisen wie für Philosophie und Wissenschaft.

In der Lyrik zeigt sich der Transformationsprozeß in der Loslösung des Gedichts vom Dingbezug und der gleichzeitigen Entfesselung der Dynamik der Sprache. Kondylis erinnert hier etwa an den Gebrauch von dingfremden Adjektiven, die auf keine sinnliche Erfahrung mehr zurückgehen und „das Wesen des Dings durch eine überraschende Verbindung mit einem ihm fremden Attribut tiefer beleuchten, als Erfahrung und Logik es tun könnten“¹⁸. Im Bereich des Romans kommt es zur Auflösung der Person und des bürgerlichen Weltzusammenhangs. Nicht nur das Ich verliert seine klaren Umrisse, auch der Kontext, in dem sich dieses Ich bewegt. Und da sich die Auseinandersetzung von Ich und Welt im bürgerlichen Roman im Rahmen der Handlung ereignet, entfällt im modernen Roman die kohärente und fortschreitende Handlung. Im Bereich der bildenden Kunst diagnostiziert er eine Suche nach dem Reinen, Elementaren und Abstrakten, wodurch der bürgerliche ästhetische Kanon im Kern getroffen wurde, denn die mit dieser Suche einhergehende Beseitigung des Gegenstandes war zugleich Absage an die Bedeutung, die diesem in der bürgerlichen Kunst zukam. Schlug für die bürgerliche Kunst die Bedeutung eine Brücke zwischen seinem physischen und seinem werthaftern Aspekt, so wird gegen eine solche Koppelung nunmehr geltend gemacht, „Natur und Kunst hätten nicht das Geringste miteinander zu tun, Kunst stelle keine Nachahmung der Natur dar“, sondern verdanke sich „der autonomen Tätigkeit des reinen Geistes“¹⁹. Ebenso wie moderne Maler und Dichter gehen auch moderne Bildhauer davon aus, ihre Kunst sei keine Nachahmung der Natur, sondern eine gänzlich neue Schöpfung; der Gedanke einer Abbildung von Gegenständen wird also auch in diesem Falle verworfen, und statt dessen betont man, worum es einzig gehen könne, sei „die freie Gestaltung der Verhältnisse zwischen Stoff, Volumen, Raum und Form“²⁰.

Wesentlich für die moderne Architektur ist ein anderes Raumerlebnis, als dies die geschlossenen bürgerlichen Baumassen erwecken. Denn hier verschwindet nicht bloß die Abgrenzung von Innen und Außen, sondern auch die harmonische Proportionalität. „Wie in der abstrakten Malerei ein Gemälde, so kann auch in der modernen Architektur ein Bau auf den Kopf gestellt werden“ mit dem Ziel, eine „Einsicht in die Multidimensionalität des Raumes“ zu vermitteln, „die sich sowohl beim Übergang der einzelnen Räume ineinander oder im häufigen Schnitt der horizontalen und vertikalen Elemente zeigt als auch an der Vielfalt der Perspektiven, die sich aus der Beseitigung des einen einzigen Brennpunktes ergibt“²¹.

Ähnlich wie für moderne Malerei ist auch für die moderne Musik der Wille wegweisend, die musikalischen Grundelemente in ihrer Reinheit wiederzuentdecken. Diese Hinwendung zur Priorität des Elementaren und Irreduzierbaren äußerte sich in der „Auffassung, jede musikalische Einheit – ein Klang, ein Ton, ein Akkord, solle an sich und nicht aufgrund ihrer jeweiligen Beziehung zu einem harmonischen Ganzen ästhetisch beurteilt werden“²², da sie eine selbständige Verdichtung des Musikalischen darstelle und keiner Einordnung in einen melodisch-zeitlichen Zusammenhang bedürfe. Damit ändert sich aber auch der Charakter der kompositorischen Arbeit. Komposition wird immer mehr als Spiel mit Themen, Klängen, Rhythmen und Formen aufgefaßt. Der formal-strukturelle Aspekt tritt also in den Vordergrund, und diese Konzentration auf die Form bedingt zugleich eine Abwendung von dem bisherigen musikalischen Schwerpunkt des Harmonisch-Klanglichen.

¹⁸ Ebd. 75 f.

¹⁹ Ebd. 99.

²⁰ Ebd. 107.

²¹ Ebd. 114.

²² Ebd. 118.

Was schließlich die Filmkunst angeht, so sieht Kondylis deren Bedeutung für die literarisch-künstlerische Moderne vor allem darin, daß sie „breite Massen mit der Zerstückelung und Rekonstruktion der alltäglichen Erfahrungen vertraut gemacht“²³ habe. Die Filmkunst stellt für Kondylis im übrigen die massendemokratische Kunst par excellence dar. Denn „das Kino hat kein eigenes Publikum mehr, wie das bürgerliche Theater oder die bürgerliche Oper es hatten. Sein Publikum reicht quer durch alle Klassen und Schichten ... es hat weder an derselben Bildung noch an derselben sozialen Lebensweise teil“²⁴, es kennt auch nicht mehr „den früheren andächtigen Abstand zwischen Zuschauer und Kunstwerk“²⁵. Und ganz entsprechend zu der Verwischung der sozialen Umriss des Publikums kommt es hier zu einer „Verflüssigung der raumzeitlichen und ästhetischen Umriss des Massen, was auf der Leinwand gezeigt wird“²⁶. Außerdem macht die Filmkunst „ein zentrales Merkmal der postbürgerlichen Kultur ... sichtbar, nämlich die Vorherrschaft des Bildes“, das „die Massen viel direkter anspricht als das geschriebene Wort, um das sich die bürgerliche Kultur trotz Malerei, Architektur und Musik vornehmlich drehte“²⁷.

Was nach Kondylis das zentrale philosophische Ereignis bei der Transformation der bürgerlichen Philosophie darstellt, ist nach dem bisher Entwickelten klar. Es ist „die restlose Auflösung der Substanz“²⁸, die nunmehr als System interpretiert wird, das aus einfachen Elementen besteht, die in rein funktionale Beziehungen zu einander treten. Gleichgültig, ob diese letzten Elemente Sinnesempfindungen sind oder physische und logische Atome, der Effekt ist nach Kondylis immer der gleiche: „Die Welt wird zur lockeren Summe von kontingenten und diskontinuierlichen Ereignissen oder Erlebnissen, die durch Konstruktion auf der Ebene der Theorie zusammengehalten werden“²⁹. Wie die Auflösung des Gegenstandes auf dem Gebiet der Malerei eine Umwälzung des gesamten Wirklichkeitsbildes zur Folge hatte, führte auch die Destruktion der Substanz zu einer grundlegenden Änderung des philosophischen Wirklichkeitsverständnisses. Kondylis macht das wie folgt deutlich: „Der Zusammenbruch der Hierarchie der Substanzen und die Destruktion der Substanz selbst machten ... die Unterscheidung von Ding an sich und Erscheinung oder von Sein und Schein hinfällig. Nun gibt es kein Oben und Unten, kein Vorne und Hinten mehr, die einfachen letzten Elemente der Erkenntnis, des Seins und der Logik befinden sich alle auf derselben flachen Ebene und warten auf den großen Transformator und Kombinator.“³⁰ Die Auflösung der Substanz hatte auch Folgen für die Anthropologie bzw. für Erkenntnistheorie und Ethik. Ein aufgelöstes und substanzloses Ich konnte nicht länger als erkenntnistheoretisches und ethisches Subjekt fungieren. Was an die Stelle der klassischen Epistemologie und Ethik trat, war erkenntnistheoretischer Konventionalismus und ein ethischer Pragmatismus.

Was schließlich den Transformationsprozeß im Bereich der Wissenschaften angeht, so nennt Kondylis hier als erstes die Verdrängung der Geschichte durch die Soziologie, die im allgemeinen den Eindruck befestigt habe, „daß Weltbilder keine Produkte von Vernunft und reflektierter Erfahrung“ sind, „sondern Ideologeme, die Herrschaftsansprüche und soziale Interessen in die Beschaffenheit des Seins hineinprojizieren, sich also grundsätzlich durch eine individuelle oder kollektive subjektive Perspektive bestimmen lassen“³¹. Kondylis schlägt von hier aus einen Bogen zum philosophischen Konventionalismus und Pragmatismus. Gemeinsam mit diesen Ansätzen sei dem soziologischen Relativismus die Überzeugung, „die Moral und die Wahrheit gibt es an sich ... nicht“, es gibt vielmehr „nur Konventionen, die aus einem Zusammenwirken

²³ Ebd. 132.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd. 133.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd. 137.

²⁹ Ebd. 139.

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd. 148.

von sozialen und anthropologischen Faktoren entstehen und unendlich variieren können“³².

Des weiteren sieht er Parallelen zwischen der modernen Malerei und der modernen Sprachwissenschaft. Wie erstere nach reinen Formen und Farben in einem ideellen Reich jenseits der erfahrbaren Welt gesucht habe, gehe letztere von der Vorstellung aus, es gebe „eine tiefere Ebene der Sprache, auf der die bunte Vielfalt der Erfahrung verblaßt und die schlichten, reinen Elemente oder Strukturen in Erscheinung treten“³³. Ebenso liegt für ihn schließlich die Parallelentwicklung von moderner Kunst und moderner Naturwissenschaft auf der Hand, deren Gemeinsamkeit er an folgenden Punkten zu verdeutlichen sucht: „Dynamisierung oder gar Auflösung des Dings und der Materie bzw. der Substanz, Infragestellung der alltäglichen Erfahrung von Raum, Zeit und Kausalität, Zuflucht zur Abstraktion bei der Suche nach reinen Formen und reinen Relationen, jenseits der dynamisierten oder aufgelösten Materie ... Neigung, die Welt nicht als wohlgeordnetes Ganzes ... sondern... als ... Feld zu betrachten, in dem Dinge und raumzeitliche Geschehnisse erst entstehen müssen“³⁴.

Entsprechend der These, daß der Entwicklung im ideellen Bereich die Entwicklung im sozialen Bereich korreliere, ist es für Kondylis kein Wunder, daß mit der Ablösung der synthetisch-harmonisierenden Denkart durch die analytisch-kombinatorische die Verdrängung des klassischen bürgerlichen Liberalismus durch die Massendemokratie einherging. Denn „die Vorstellung von prinzipiell gleichwertigen letzten Elementen, die sich ... beliebig miteinander kombinieren lassen, erfaßte in der Tat eine soziale Wirklichkeit adäquat, in der politisch und sozial gleichberechtigte Individuen ... jeweils verschiedene Rollen übernehmen können ... ohne daß ihrer Mobilität ... prinzipielle Grenzen gesetzt ... wären“³⁵. Was die Umwandlung der Massengesellschaft in eine Massendemokratie ermöglichte, war das gleichzeitige Aufkommen von Massenkonsum und Massenproduktion. Ungeachtet der Verstärkung egalitärer Tendenzen durch Arbeitsteilung, Atomisierung und Mobilität, die diese Entwicklung zur Massendemokratie begleiteten, kann freilich nicht die Rede davon sein, daß in der Massendemokratie eine wirkliche Gleichheit des Herrschens und auch des Konsumierens schon verwirklicht wäre. Faktisch kommt es vielmehr zu einer Ablösung der Klassenherrschaft durch eine Herrschaft von Eliten. Solche Eliten entstehen sowohl in der Politik wie in der Wirtschaft und im sozialen Leben, wobei für konkurrierende politische Eliten die Notwendigkeit besteht, sich in regelmäßigen Abständen dem Votum der Wähler zu stellen. Aus der Zwickmühle, einerseits Herrschaft ausüben zu müssen und andererseits den vielfältigen Anliegen der Wähler Rechnung tragen zu müssen, ist der Populismus entstanden, der „in verschiedenen Abwandlungen und Intensitätsgraden eine nicht wegzudenkende Erscheinung im politischen und sozialen Leben der Massendemokratie darstellt“³⁶ und natürlich nicht unproblematisch ist. Denn „die populistische Verschränkung oder Identifizierung von *volonté général* und *volonté de tous* konkretisiert sich materiell in Form einer Erfüllung von Forderungen, die bei Anwendung von rein sachlichen ... Kriterien hätten abgelehnt werden müssen, so daß Leute in den Genuß von Gütern ... kommen, die sie aufgrund des ... allgemein geltenden Leistungsprinzips nicht verdienen“³⁷.

Die Massendemokratie leidet aber nicht nur unter dem „Widerspruch zwischen den erklärten Gleichheitsprinzipien und der faktischen Herrschaft der Eliten, die in Populismus mündet“³⁸, es gibt in ihr auch einen Konflikt zwischen dem für den Arbeitsprozeß erforderlichen Leistungsdenken und hedonistischen Einstellungen, die notwendig sind für die Sicherung des Massenkonsums. Kondylis spricht von einem „Pendel, das bald nach Seite der technischen Rationalität und der ethisch disziplinierten Leistung

³² Ebd.

³³ Ebd. 152.

³⁴ Ebd. 158.

³⁵ Ebd. 169.

³⁶ Ebd. 199.

³⁷ Ebd. 199 f.

³⁸ Ebd. 201.

und bald nach der Seite des Hedonismus, des Wertrelativismus und der Permissivität hin ausschlägt³⁹.

Ungeachtet dieser Spannung gilt für die Situation des Menschen in der Massendemokratie ganz allgemein, daß er sowohl Arbeiter als auch Konsument ist, und also zwei verschiedene Mentalitäten und Verhaltensweisen ausbilden muß, wobei die konsumistische Verhaltensweise, geschichtlich gesehen, das eigentliche Novum darstellt, denn die Massendemokratie ist, bedingt durch die Überwindung der Güterknappheit, die erste Gesellschaftsformation in der bisherigen Geschichte, in der es zu einer Ausbildung von hedonistischen Einstellungen und Werten auf breiter Front kommt und in der dem Menschen dementsprechend auch ein breites Spektrum von Konsummöglichkeiten zur Verfügung steht. Denn „konsumiert werden nicht nur Gebrauchs- und Luxusgegenstände, sondern auch Bildungsgüter und Freizeit sowie Wort und Bild, die durch die Massenmedien angeboten werden“, und schließlich kommt es im Sinne eines relativistischen Pluralismus auch zu einem „parallelen Konsum von verschiedenen Werten und Lebensinhalten“⁴⁰.

Im ganzen ist Kondylis davon überzeugt, das Charaktermuster, das in der Massendemokratie, wenn auch nicht auf der ganzen Linie, so doch weithin vorherrscht, stelle die genaue Umkehrung des puritanischen bürgerlichen Habitus dar. Denn es geht nicht mehr um Selbstzucht und die Verfolgung einer langfristigen Lebensperspektive, sondern um Selbstverwirklichung im Augenblick. An die Stelle von Autorität und äußerer Kontrolle tritt ein Kult der Spontaneität und Kreativität. Das Selbst erscheint nicht mehr als „organisiertes Ganzes mit stabilen Umrissen“, sondern nur noch als „Kette von ... gleichwertigen Erlebnissen, die mehr assoziativ als logisch zusammenhängen“⁴¹. Seine Grenzen bleiben „flüssig und durchlässig“⁴², um immer neue ‚Erlebnisse‘ zu ermöglichen. Festlegungen dagegen erscheinen als obsolet, weil sie „die Abwechslung und die ... Schmerzlosigkeit der Übergänge erschweren“⁴³. Die Leidenschaft für die Sache wird ersetzt durch „das ‚Gefühl‘, das ‚Verständnis‘ und kleine vorübergehende Emotionen“⁴⁴. An die Stelle der relativ wenigen Identifikationsmuster des bürgerlichen Zeitalters tritt eine ungeheure Vielfalt von Identifikationsmöglichkeiten, die den einzelnen oft psychisch überfordert. Als nachahmenswert erscheinen nicht mehr Menschen, die die Kardinaltugenden verkörpern, sondern solche, die Erfolg in der Selbstverwirklichung haben. Daher geben Sänger, Fußballspieler, Chirurgen und Bankiers in der Massendemokratie die Identifikationsmuster ab, aber nicht mehr Pfarrer und Lehrer.

Kondylis sieht einen Zusammenhang zwischen der Selbstüberwindungsethik des bürgerlichen Zeitalters und dem ökonomischen Akkumulationsmodell und nimmt parallel auch einen solchen Zusammenhang an zwischen dem Wertpluralismus und dem ökonomischen Konsummodell. D. h. wie materielle Güter werden auch Werte konsumiert. Dabei verbrauchen sie sich mehr oder minder schnell in der Gunst der Konsumierenden und müssen durch andere ersetzt werden. Angesichts des Wertpluralismus in der Gesellschaft kann der massendemokratische Staat seine Entscheidungen „nicht inhaltlich, d. h. unter direkter Berufung auf Werte, legitimieren“, sondern nur noch auf dem Weg einer „Legitimation durch Verfahren“⁴⁵. Die Wahrheitsfrage wird also „nicht mehr ... inhaltlich gestellt“, sondern Wahrheit wird „immer mehr zur Konvention und als Ergebnis eines Konsenses definiert, der soziales Zusammenleben in friedliche Bahnen lenken soll“⁴⁶.

Kondylis ist der Überzeugung, daß das Gefühl der Leere und Sinnlosigkeit, das angesichts des Wertpluralismus um sich greift, sich nicht lähmend auf die sozialen Tätig-

³⁹ Ebd. 207.

⁴⁰ Ebd. 203.

⁴¹ Ebd. 214.

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. 215.

⁴⁵ Ebd. 223.

⁴⁶ Ebd.

keiten des Menschen auswirken müsse, ja er geht noch einen Schritt weiter und meint, das Fehlen von metaphysischem Sinn könne im Gegenteil Kräfte auslösen und fördern, die der Massengesellschaft zugute kommen. Konkret denkt er hier etwa daran, daß dadurch „Versuche zu rein diesseitigen Lösungen von Problemen“ begünstigt würden; „die von vielen Menschen als ethisch sinn- und wertvoll empfunden werden“⁴⁷. Im übrigen stellt der Wertpluralismus für ihn nur einen besonderen Fall des allgemeinen Sachverhalts dar, daß „mehrere austauschbare und im Prinzip gleichwertige Elemente miteinander existieren und sich in verschiedener Weise miteinander kombinieren lassen“⁴⁸. Was also für die analytisch-kombinatorische Denkfigur generell charakteristisch ist, das findet seinen Niederschlag auch in der Mentalität und Lebensform der Massendemokratie, die Kondylis abschließend wie folgt charakterisiert: „Alles kann und darf mit allem kombiniert werden in der Mode, in der Kultur, in der geistigen Produktion oder im Rahmen der persönlichen Lebensführung. Herkunft und Vergangenheit der zu kombinierenden Elemente erscheinen dabei irrelevant, es interessiert nur die Gestalt, in der sie im Horizont der Gegenwart auftauchen, und der Effekt, den sie innerhalb der zu konstruierenden Kombination auslösen können.“⁴⁹

Kondylis sieht schließlich durchaus Bezüge zwischen der Massendemokratie und der Kulturrevolution der 60er und 70er Jahre. In letzterer artikuliert sich für ihn nämlich nur „das Bedürfnis der inzwischen zur Reife gekommenen Massendemokratie, die sozialen, ideologischen und psychologischen Überbleibsel des bürgerlichen Zeitalters loszuwerden“⁵⁰. Denn ihr erklärtes Ziel war nicht nur die Herstellung einer Sozialform, in der die Hierarchisierung der Menschen und Werte aufgehoben war – Kondylis spricht hier von Antistruktur oder Nullstruktur –, sondern ihre Intention, die Selbstverwirklichung hier und jetzt zu erreichen, entsprach auch einem zentralen Impetus der hedonistisch ausgerichteten Massendemokratie, daß nämlich „hier und jetzt konsumiert werden kann und soll“⁵¹.

Ebenso schlägt Kondylis von der Massendemokratie einen Bogen zur aktuellen Postmodernediskussion. Seine zentrale These ist in diesem Zusammenhang, die sog. Postmoderne stelle keinen neuen Anfang dar, sondern sei nur der Abschluß von Entwicklungen, die vor der Jahrhundertwende massiv einsetzten und die Auflösung der bürgerlichen Synthese herbeiführten. Für die postmoderne Lyrik ebenso wie für den postmodernen Roman charakteristisch ist die offene Form. In beiden Fällen scheut man sich nicht, syntaktische und grammatische Regeln zu verletzen, den Text in Einheiten zu zerstückeln und das auf diese Weise Zerstückelte nach Belieben zu kombinieren. Charakteristisch für das postmoderne Theater, das sog. Theater des Absurden, ist das Ersetzen einer durchgehenden Handlung durch aufeinanderfolgende Situationen und Bilder und dementsprechend die Verwandlung der agierenden Personen in blutlose Figuren, die sich Marionetten gleich hin und her bewegen, wobei das Ziel einzig darin besteht, überraschende Kombinationen zustande zu bringen. Das Prinzip der offenen Form, von dem schon im Zusammenhang mit der postmodernen Dichtung die Rede war, gilt auch für die Bildhauerei. Offene Form weisen hier Werke auf, die bloß räumliche Volumina umschließen bzw. den Raum durch wenige Markierungen definieren, und des weiteren zeigt sich die Offenheit hier in der Montage heterogener Elemente zu einem disparaten Gebilde. Dieser freien Verwendung heterogener Materialien entspricht auf dem Gebiet der Musik „die freie Kombination oder zufällige Mischung von Klängen und Geräuschen“⁵². Würden Geräusche und Lärm früher nur am Rande verwendet, werden sie nun konsequent eingesetzt zur Erweiterung des Klangmaterials, das außerdem durch technische Mittel (elektronische Musikinstrumente) und durch menschliche Laute (Einsetzen der menschlichen Sprechstimme) bereichert wird. Was schließlich die Architektur angeht, so beruht der postmoderne

⁴⁷ Ebd. 225.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. 226.

⁵¹ Ebd. 234.

⁵² Ebd. 261.

Denkstil in diesem Bereich nicht weniger als der moderne auf der freien Kombinatorik. Allerdings werden nun nicht mehr unbedingt letzte irreduzierbare Elemente kombiniert, sondern „auch und vor allem fertige zusammengesetzte Stücke, die unterschiedlichen Stilen und Zeiten entlehnt werden“⁵³. Was unterlaufen werden soll, ist die Einförmigkeit moderner Architektur, die ja ihrerseits als Gegenbewegung zu verstehen ist gegen den bürgerlichen repräsentativen Eklektizismus. In der Postmoderne ist hingegen das Bestreben leitend, den bloßen Funktionalismus zu übersteigen, daher werden für sie das Fiktive, Erzählende, Darstellende und Poetische sowie das Interessante und Auffallende wichtig.

Die Dominanz der instrumentellen Vernunft (Marten)

Marten geht das Problem philosophischer Zeitdiagnose von der Frage des menschlichen Selbstverständnisses aus an. Menschen, so sagt er, spiegeln sich in vielfältiger Weise. Es gibt nicht nur den grundlegenden und elementaren Fall, wo der eine sich im anderen spiegelt und dadurch im eigenen Leben und Handeln Halt gewinnt, der Mensch spiegelt sich auch in bestimmten Vernunftkonzeptionen. Wesentlich für die Gegenwartssituation ist nun, daß der heutige Mensch sich vorrangig in der konkret existierenden instrumentellen Vernunft spiegelt. „Sie prägt das gegenwärtige Zeitalter und verweist andere Spiegelungen des Menschen in den Schatten des Ungleichzeitigen und Vergangenen“⁵⁴. Marten läßt keinen Zweifel an der Problematik dieser Entwicklung. Denn die instrumentelle Vernunft zielt tendenziell auf ungehemmte Steigerung und Erweiterung. „Wissenschaftliches Wissen, technisches Können, industrielles Produzieren und kommerzielles Verfügbarmachen, das alles ist, ob es nun ... jeweils für sich agiert oder sich vereint weiß, in jeder geschichtlichen Gegenwart unbefriedigt“⁵⁵. Es produziert ein „Unmaß des Verfügbaren“⁵⁶ und das Problem besteht nun darin, wie eine Ingebrauchnahme dieser „Redundanz des Erforschten, theoretisch Gesicherten, Erfundenen, Konstruierten, Produzierten und Bereitgestellten“⁵⁷ ermöglicht werden kann. Auch wenn sich die Vier, wie Marten den Komplex von Wissenschaft, Technik, Industrie und Markt auch bezeichnet, an Spuren entwickelter menschlicher Bedürfnisse orientieren, so hat solche Orientierung doch nur das Ziel, „sie auf dem Wege extremer Luxurierung und Verbreitung ... zu übersteigen“⁵⁸. Denn „was sich da gegebenenfalls als Lebens- und Arbeiterleichterung anbietet, als Erweiterung und Steigerung kulturbereichernden und lustbetonten Lebens, hat sich faktisch schon aus der Interessenlage gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Ineinanders verabschiedet“⁵⁹.

Als jüngstes Beispiel hierfür führt Marten die In-vitro-Fertilisation an, an der belegt werden solle, „wie human das ist, was wissenschaftlich, technisch, industriell und kommerziell aus fortgeschrittener Naturbeherrschung als Fortpflanzungsmöglichkeit auf den Menschen zukommt“⁶⁰. Argumentiert werde dabei ausschließlich mit der möglichen Hilfe für kinderlose Ehepaare, die gesamtgesellschaftliche Problematik bleibe dabei aber ebenso außen vor wie das Problem der Kindersterblichkeit in der Dritten Welt und deren Verhinderung. Marten spricht von einer Selbstverklärung der Vier, die jedoch nicht darüber hinwegtäuschen kann: Lebensteiligen Interessen wird in Wahrheit nicht gedient, sondern nur „das ‚uti und frui‘ des Redundanten“⁶¹ befördert. Des weiteren spricht er von einem Bedürfnistheater, das von den Vier inszeniert werde und

⁵³ Ebd. 265.

⁵⁴ R. Marten, *Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken*, Paderborn 1988, 166.

⁵⁵ Ebd. 168.

⁵⁶ Ebd. 167.

⁵⁷ Ebd. 169.

⁵⁸ Ebd. 168.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd. 170.

von der Konsumentenseite auch entsprechend angenommen wird, wie das „seit dem Ende des zweiten Weltkriegs ... sich steigernde Autobedürfnis“⁶² dokumentiert. Marten schreibt hierzu: „Der Vorzug des Autos ist vielschichtig und vielseitig. Heraus ragt allerdings der Vorzug, mit ihm ein aktuelles Freiheitsbedürfnis befriedigen zu können“⁶³. Denn wer Auto fährt, kann im Prinzip jederzeit überall hin. Gleichzeitig ist das Auto in besonderer Weise dazu geeignet, den erreichten Lebensstandard zu dokumentieren, selbst wenn man dabei über seine Verhältnisse lebt und andere Bedürfnisse zu kurz kommen. Marten ist überzeugt: Wenn man zu den integralen Bestandteilen des Autowesens nicht nur autoabhängige Produktionskapazitäten rechnet, sondern auch „die autoabhängige Art, zu siedeln und zu zersiedeln“, dann stellt das Auto „zweifelloso die größte Konsumgüterbereitstellung der Gegenwart“⁶⁴ dar.

Da es Wissenschaft, Technik, Industrie und Markt als „vereinter Fortschrittsinitiative“⁶⁵ eigen ist, kompromißlos zu agieren, ist der Staat als „Macht des Kompromisses“⁶⁶ gefordert, um einen fairen Interessenausgleich durchzusetzen. Fragt man nach der konkreten Ausübung der Staatsmacht unter der Bedingungen einer weltweiten Internationalität staatlicher Politik, so legen sich Vorstellungen von der einen gleichen Gesetzgebung, Rechtsprechung und exekutiven Gewalt für alle Staaten auf Erden nahe. Marten erteilt einer solchen Vereinheitlichung und Universalisierung des Politischen jedoch eine klare Absage. Die Einschränkung des ungehemmten zivilisatorischen Fortschritts zugunsten der durch ihn in ihrer Lebensbefähigung Bedrohten und Geschädigten hat s. E. zunächst einmal der einzelne Staat durch eine entsprechende Gesetzgebung, Rechtsprechung und die Ausübung exekutiver Gewalt zu leisten, was allerdings zur Voraussetzung hat, daß die vom Fortschritt Betroffenen ihre Interessen so artikulieren, daß der Staat nicht umhin kann, sie in sein Machtinteresse aufzunehmen. Freilich genügt es nicht, daß der Staat nur intern als Vater des Kompromisses zwischen dem Fortschritts- und dem Bekömmlichkeitsinteresse tätig wird. Es bedarf auch bilateraler und multilateraler Kompromisse zwischen den Staaten. Diese aber müssen als politische Einheiten und Ordnungen erhalten bleiben, ein Weltstaat, der nur noch ein menschheitliches Interesse vertritt, trägt wie Marten mit Radbruch formuliert, „dieselbe Individualitätslosigkeit an sich wie das individualitätslose Individuum, auf das er letzten Endes gegründet ist“⁶⁷. Denn „wie er ausgeht von der abstrakten Menschheit im Menschen, so mündet er auch aus in die Menschheit als abstrakte Allgemeinheit“⁶⁸. Von daher kann Marten auch der These von Apel nichts abgewinnen, die aktuelle Entwicklung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation mache es erforderlich, daß die Menschheit Verantwortung für die Auswirkung ihrer Handlungen im planetarischen Maßstab übernehme. Apel, so betont er, habe mit einer solchen These lediglich „einen Tagtraum ... philosophischer Vernunft“⁶⁹ formuliert, der zwar wie kein anderer geeignet sei, Moralisten ein gutes Gewissen zu geben, aber letztlich gesellschaftlich folgenlos bleiben müsse. Auszugehen ist vielmehr von der jeweils konkreten staatlichen Realität, die in Sachen Fortschritt zu einem vernünftigen Interessenausgleich kommen muß und dabei in nationalen und internationalen Belangen sowohl mit kompromißlosen Anhängern des Fortschritts rechnen muß als auch mit kompromißwilligen Anhängern Neu-Arkadiens und schließlich mit kompromißbereit-gewissenhaften Fortschrittsbetroffenen.

Der unübersehbaren Dominanz instrumenteller Vernunft entsprechend bildet sich auch ein bestimmter Menschentyp heraus, den Marten als instrumentellen Menschen bezeichnet und für den wesentlich ist, daß er sich „im Licht des kompromißlosen Fort-

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd. 171.

⁶⁵ Ebd. 175.

⁶⁶ Ebd. 178.

⁶⁷ Ebd. 179.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd. 179.

schritts sieht“⁷⁰, diesen bejaht und sich mit diesem identifiziert. Anstatt der Dominanz instrumenteller Vernunft „mit utopischer Vernunft zu antworten, argumentierend, daß eigentlich alles anders ... zu sein hätte, nimmt er die Gelegenheit wahr und greift zu“⁷¹. Nach einer Wahrheit des Lebens, etwa der Wahrheit der Bedürfnisse, zu fragen, verspürt er kein Verlangen, Konsum und Lebensstandard werden vielmehr unbefragt als Werte an sich gesetzt. Freiheit erscheint als Freiheit zum Konsum. Beleg hierfür ist nicht nur der kompromißlos ausgelebte Autokonsum, sondern auch das ungehemmte Ausleben der Freiheit der Wissenschaft. Die Folge ist: Die Zweck-Mittel-Relation verändert sich. Die Mittel rangieren vor den Zwecken oder erfahren zumindest gegenüber den Zwecken eine ganz andere Gewichtung. Zur Illustration führt Marten an: „Tausende von Mark oder Dollar für das Vehikel, um Kaffee bei den Verwandten zu trinken, Millionen für einen Apparat, um einen Menschen, dem nichts als Koma bleibt, am Leben zu erhalten, Hunderte von Millionen für den Apparat im Weltraum, um ein Elfmeterschießen zu übertragen ... Milliarden für die Bereitstellung von Overkillpotenzial, um den letzten menschlichen Knopfdruck zu verhindern“⁷². Insofern der Mensch sich an redundanter Zweckrationalität orientiert und nicht mehr an dem Umgang und Verkehr mit anderen, tritt das Eigene in seinem Leben zurück. Insofern ist er, wie Marten formuliert, „weder hungrig noch satt, weder Mann noch Frau, weder verantwortlich noch unverantwortlich“ und „bringt ... sein Tag- und Nachtwerk ohne eigenes Leben und eigenen Tod hin, ohne eigene Vernunft und Sinnlichkeit, eigenes Bedürfnis und eigenen Willen, eigenen Sieg und eigene Niederlage, eigene Zufriedenheit und Angst, eigene Freude und eigenen Schmerz“⁷³. Natürlich soll damit das Faktum nicht bestritten werden, daß der Mensch lebt und stirbt, Hunger und Angst hat, als Mann und Frau existiert. Worauf es Marten ankommt, ist nur dies: Nichts davon ist mehr „Eigenes, das den Anderen und sein Eigenes braucht, um es mit ihm fruchtbar zu machen.“⁷⁴ Was sich sonst lebenssteilig bewährt, ist einer umfassenden Instrumentalisierung zum Opfer gefallen und dadurch „unschädlich‘ gemacht“⁷⁵ worden. D. h. es betrifft den Menschen im letzten nicht mehr.

Auch wenn dieses Porträt des instrumentellen Menschen idealtypische Züge trägt, so beruht es nach Meinung von Marten doch zweifellos auf der Erfahrung von gesellschaftlicher Realität; denn was von dem Menschen heute abverlangt werde, das sei nun einmal, „systemgerecht zu reagieren“ bzw. „Systemvertrauen an den Tag zu legen“⁷⁶.

Selbst wenn es sich nahelegt, im heutigen Menschen einen reduzierten Menschen zu sehen, hält Marten eine solche Einschätzung für irreführend. Denn eine solche Rede suggeriert, „daß man es von vornherein, nämlich vom Anfang der Geschichte her wisse, was es mit dem geschichtlichen Menschen eigentlich und letztlich auf sich hat“⁷⁷. Marten spricht hier von einer „human besorgte(n) Besserwisseri“⁷⁸, die sich von einem idealgeschichtlichen Standpunkt aus an der geschichtlichen Realität als solcher versehe. Er verwirft also das Konzept einer „vernunft- und seinsphilosophische(n) Geschichtslöge“⁷⁹. Zudem betont er, daß der instrumentelle Mensch „allein ein Insofern darstellt“⁸⁰, so daß es durchaus denkbar sei, daß der Massenkonsument gleichzeitig auch Kavalier der Landstraße, freiwilliger Organspender und Pionier im Erkunden letzter Einsamkeiten der Natur ist. Ebensovienig wie es sinnvoll ist, im instrumentellen Menschen den reduzierten Menschen zu sehen, ist freilich die entgegengesetzte Auffassung zu legitimieren, die in ihm „die diejenige geschichtliche Realität erkennt, in der es der

⁷⁰ Ebd. 187.

⁷¹ Ebd. 188.

⁷² Ebd. 190.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd. 191.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd. 192.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Ebd. 193.

⁸⁰ Ebd. 192.

Mensch zuwegegebracht hat, seine wahre zeitgerechte Bestimmung zu finden⁸¹. Denn wieder glauben hier „vermeintlich Aufgeklärte zu wissen, wie es um den Menschen eigentlich bestellt und was geschichtlich an der Zeit sei“⁸². Faktisch also sind „angepaßt oder ... emanzipiert zu sein ... austauschbare Spielmarken derselben theoretischen Gesinnung“⁸³. Marten resümiert: „Der instrumentelle Mensch, ob gegenwärtig als aktuelle Gestalt der Freiheit erfahren und bejaht oder als Zerstörer der Lebenswelt erfahren und verneint, ist so oder so eine geschichtliche Wirklichkeit ... Er stellt keine einem Sinn der Geschichte oder einer Bestimmung des Menschen zu entnehmende Notwendigkeit dar, sondern ist einfach geschichtlich da“⁸⁴. Insofern besteht auch keine Notwendigkeit, daß es ihn weiterhin gibt oder nicht mehr gibt.

Ungeachtet dieser Kritik an jeder Art von geschichtsphilosophischer Konstruktion benennt Marten abschließend deutlich die Probleme, die die Lebensart des instrumentellen Menschen mit sich bringt.

Zunächst einmal gilt: Der Mensch braucht Distanz zum Anderen und zu sich selbst. Die Welt der instrumentellen Vernunft ist dagegen die Welt der Unmittelbarkeit und Abstandslosigkeit. Der instrumentelle Mensch inszeniert nicht mehr sich selbst, sondern funktioniert nur noch. „Praktisch aufgeklärt, braucht er keine Bilder und Geschichten, Rätsel und Gedanken, Zweifel und Gewisheiten, Sichten, Entwürfe und Selbsterkenntnisse, auch keine Träume, Befürchtungen und Hoffnungen“⁸⁵. Daß Funktionalität nicht alles ist, wird ihm nicht mehr bewußt.

Des weiteren ist nach Marten klar: „Der Mensch braucht Halt“⁸⁶ und gewinnt diesen am Anderen und am eigenen Selbst, aber auch am eigenen und am fremden Tod. Gleichzeitig „mit dem gewonnenen Halt ist ihm auch ... Einhalt geboten: er ist nicht jeder und nicht alles; vermag nicht alles; lebt nicht für immer“⁸⁷. Worauf es für ihn vielmehr ankommt, ist, eine „lebensbefähigende Endlichkeit“ auszubilden, die es ihm ermöglicht, „Zeit zu geben und sich Zeit zu nehmen, mit anderen Zukunft und Vergangenheit zu teilen“⁸⁸. Für den instrumentellen Menschen in Reinkultur hingegen „verliert sich der lebenssteilig Andere und der Tod aus der Perspektive des Lebens. Gänzlich von seinem Freiheitsgebrauch beherrscht, präsentiert sich ihm das, was er nicht selbst ist, vorzüglich in der Unterscheidung des Konsumierbaren und Nichtkonsumierbaren“⁸⁹. Endlichkeit stellt sich für ihn dar als Problem der Konsumkapazität. Sein nötiger Einhalt besteht rebus sic stantibus darin, daß er sich die bessere Maschine im Moment noch nicht leisten kann, und sein Halt, sie sich nächstens leisten zu können.

Eine dritte Feststellung, die Marten trifft, lautet: Der Mensch braucht eine Vielfalt von Möglichkeiten, um sich „eigenheitlich zu inszenieren“⁹⁰. Er braucht die Zugehörigkeit zu Familie, Wohngegend, Sprache, Nationalität und Kultur ebenso wie die Zugehörigkeit zu Vereinen und Parteien, Arbeits-, Kampf- und Glaubensgemeinschaften. Die Programmierung des instrumentellen Menschen sieht dagegen keinen Erhalt oder Gebrauch von Eigenheiten vor. Vielmehr ist in diesem Fall alles Eigenheitliche, „ob Mann oder Frau, Kind oder Erwachsener, Alt oder Jung, reich oder arm, gesund oder krank, Katholik oder Moslem, Engländer oder Argentinier, Athlet oder Ästhet ... nur als Konsumgröße existent“⁹¹.

Ein vierter Hinweis betrifft die Gewissensproblematik. Bei jedem einzelnen, führt Marten aus, sei „die praktische Gewißheit, selbsthaft zu leben und zu handeln, mitbe-

⁸¹ Ebd. 193.

⁸² Ebd. 194.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Ebd. 201.

⁸⁵ Ebd. 211.

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd. 212.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd. 214.

stimmt durch die Gewißheit, was um der Lebensteilung willen zu tun und zu lassen ist“⁹². Der instrumentelle Mensch hingegen ist „durch die Erfahrungen der Konkurrenz um steigenden Konsum geprägt“⁹³. Ein Gewissen im Sinne eines „Spiegels, der die eigene Inszenierung in der Scheidung von Menschlichkeit und Unmenschlichkeit vor Augen stellte“⁹⁴, geht ihm ab. Wenn er bei dem Versuch, den eigenen Lebensstandard zu steigern, versagt, bekommt er kein schlechtes Gewissen, sondern „sinkt einfach in der Schätzung seines eigenen Wertes und seiner Vitalität – für sich und die Konkurrenz“⁹⁵.

Schließlich gibt Marten fünftens auch seiner Überzeugung Ausdruck, der Mensch brauche das Gesicht, und zwar das Gesicht des Anderen, ebenso wie sein eigenes. Denn ohne Gesicht wisse er nicht, wer er ist. Ohne aber wer zu sein und dies zu wissen, wisse er auch nicht zu leben und zu handeln. Der instrumentelle Mensch hingegen ist gesichtslos. Wie er auch sieht, er „hat nichts mehr zu verbergen für Andere und für sich selbst. Keinerlei Geheimnis steht mehr vor oder hinter seinen Augen“⁹⁶. Aufgrund der Anonymisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen ist er nicht nur gesichtslos, sondern auch namenlos. Marten schlägt von hier aus eine Brücke zum Problem der Individualität. Selbstzweck sei dieses gewiß nicht, so betont er, wohl aber die *conditio sine qua non* geteilten Lebens. Denn „der Andere, der Halt gewährt und Einhalt gebietet oder beides versagt, der dafür steht, ob der eine geliebt und gebraucht ist oder nicht, mit dem der eine eine lebensbefähigende Endlichkeit und Öffentlichkeit bildet und bewährt, Zukunft und Vergangenheit teilt oder genau nicht, hat stets einen Namen und ein Gesicht“⁹⁷.

Ergebnis

Fragt man nach dem Ertrag der drei behandelten zeitdiagnostischen Ansätze, so fällt zunächst einmal auf, daß sie sich alle in bestimmter Weise von Formen zeitdiagnostischen Philosophierens abgrenzen, die in den letzten Jahren in Deutschland/West tonangebend waren. Für *Hösle* etwa ist es keine Frage, daß die Stellungnahmen zum Ökologieproblem sowohl im sog. progressiven und im sog. konservativen Lager jene Eindeutigkeit vermissen lassen, die dem Ernst dieses Problems angemessen wäre, wenn er auch gleichzeitig in beiden Lagern Bundesgenossen für seine Philosophie der ökologischen Krise ausfindig macht. *Marten* geht nicht nur mit der kritischen Theorie hart ins Gericht, die für ihn „als methodischer Standpunkt die Abschaffung aller – brauchbaren – Gesellschaftskritik dar(stellt)“⁹⁸, da vor ihrem Ratiozentrismus keine Eigenheit Bestand habe, er wirft gleichzeitig auch den Vertretern des Neokonservatismus als den „intellektuellen Protagonisten des instrumentellen Menschen“⁹⁹ vor, realistisch Denken lediglich zu usurpieren. *Kondylis* schließlich bescheinigt sowohl den Verteidigern des Vernunftbegriffs der Moderne wie den Verteidigern postmoderner Werte politische Einfalt, denn erstere hängen s. E. einem überholten Vernunftglauben an, und letzteren fehlt die Einsicht, „daß ihre spielerisch-humane Skepsis keine Grundlage zur Regelung menschlichen Zusammenlebens ... bilden kann“¹⁰⁰.

Deutlich ist also in allen drei Fällen der Versuch, zeitdiagnostisch eigene Wege zu gehen, die nun freilich ihrerseits auf ihre Leistungsfähigkeit hin zu befragen sind.

Kondylis wird man sicher bescheinigen können, daß er bestimmte Züge des modernen Lebensgefühls richtig beschreibt. Richtig gesehen hat er dessen hedonistische und konsumistische Ausrichtung, die auf dem Gedanken der Selbstverwirklichung basiert.

⁹² Ebd.

⁹³ Ebd.

⁹⁴ Ebd. 215.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd. 216.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd. 125.

⁹⁹ Ebd. 194.

¹⁰⁰ *Kondylis*, Niedergang 5.

Richtig beobachtet ist freilich auch, daß faktisch ein unlösbarer Widerstreit zwischen Hedonismus und Leistungsorientierung besteht, denn beides ist ja notwendig zum Funktionieren der Überflußgesellschaft. Richtig gesehen ist des weiteren der Verlust substantieller Vorgaben auf breiter Front und die damit einhergehende Banalisierung und Trivialisierung menschlicher Lebensvollzüge. Schließlich sind auch die vielfältigen biographischen und sozialen Desintegrationsprozesse richtig beschrieben, die heute zu beobachten sind.

Vieles, was Kondylis beschreibt, findet sich freilich exakter und differenzierter aufbereitet in soziologischen Studien aus den letzten Jahren¹⁰¹, doch trifft er im Kern durchaus etwas Richtiges¹⁰². Wie er sich bei der Beschreibung des modernen Lebensgefühls als „Generalist“ betätigt, so verfährt er auch bei seinem Gang durch die neuere und neueste Geistesgeschichte ‚generalistisch‘. So sehr hier gewisse Unschärfen unverkennbar sind, der Rückgriff auf die Cassirersche These von der Destruktion des Substanzdenkens in der Moderne deckt zweifellos bestimmte Bezüge auf, die faktisch bestehen. Allerdings unternimmt Kondylis keinen Versuch, seine Lesart der modernen Geistesgeschichte zu alternativen oder anders akzentuierten Lesarten in Beziehung zu setzen bzw. sich von solchen Lesarten abzusetzen.

Statt dessen verbindet er seinen geistesgeschichtlichen Tour d’horizon mit der radikalen These, daß Weltbilder und Werte allesamt „Ideologeme mit sozial bedingter Funktion sind“¹⁰³. Anthropologisch bedingt das eine Neubestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Trieb. Denn Vernunft ist rebus sic stantibus nicht mehr eine „normative Instanz mit allgemeingültigem Anspruch, sondern ein Instrument im Dienst der individuellen und kollektiven Selbsterhaltung. Ihre argumentativen Instrumente und ihre ethischen Schlußfolgerungen hängen von Träger, Ort und Zeit ab ... Normen tauchen bei aller praktischen Unentbehrlichkeit aus einem ontologischen Vakuum als Produkte subjektiver Entscheidung auf“¹⁰⁴.

Von daher warnt Kondylis am Ende seiner Untersuchung davor, diese mißzuverstehen. Die vorherrschenden Auffassungen über die heutige Wirklichkeit, wie sie sich in Kunst, Wissenschaft und Philosophie niederschlagen, dürften nicht verwechselt werden mit der Wirklichkeit selbst. Die ideologischen Auffassungen, deren die Wirklichkeit bedarf, um so funktionieren zu können, wie sie funktioniert, müssen m. a. W. von der Wirklichkeit selbst unterschieden werden, die „nur Ereignisse kennt und nicht deren normativ inspirierte Beurteilungen“¹⁰⁵. So könne aus der Auflösung der bürgerlichen, ethischen und ästhetischen Normen nicht auf eine tiefgreifende Krise ‚der‘ Gesellschaft oder ‚des‘ Menschen geschlossen werden; denn nur durch diese Auflösung hätten sich jene Denkweisen überhaupt durchsetzen können, die sich für das Funktionieren der Massendemokratie als unentbehrlich erwiesen haben. Desgleichen könne von einem Zerfall der menschlichen Person oder gar einer Eliminierung des Menschen keine Rede sein, ebenso wie die Rede von der Vermassung oder dem Kulturverfall der Kritik nicht standhalte. Das einzige, was man sagen könne, sei dies, „daß ein bestimmtes Menschenbild, das in einem bestimmten Zeitalter bei bestimmten Kulturträgern vorherrschte, seine Kraft und Wirkung verloren hat“¹⁰⁶. Mithin bedeutet die Rede von Ende ‚des‘ Menschen „weder die physische noch die geschichtliche Eliminierung des Menschen“, sondern sie kann nur „den Niedergang jener Kultur und Weltanschauung bedeuten, die anthropologische und humanistische Sorgen an die erste Stelle der Prioritäten setzen“¹⁰⁷. M. a. W., „nicht der Mensch stirbt ab, sondern der Anthropozentrismus“, wobei nichts darauf hindeutet, „daß sich die Menschen nach dem Tode

¹⁰¹ Als Beispiel aus der jüngsten Zeit sei hier nur genannt: G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt 1992.

¹⁰² Vgl. hierzu etwa W. Welsch, *Ästhetisierungsprozesse*, in: *DZPh* 41 (1993) 7–29, der in mancher Beziehung zu ähnlichen Ergebnissen kommt wie Kondylis.

¹⁰³ *Kondylis*, Niedergang 148.

¹⁰⁴ Ebd. 149.

¹⁰⁵ Ebd. 288.

¹⁰⁶ Ebd. 290.

¹⁰⁷ Ebd.

des Anthropozentrismus anders verhalten werden als vorher, genauso wie die Ablösung des Theozentrismus durch den Anthropozentrismus diesbezüglich keine dramatische Änderung mit sich brachte¹⁰⁸. Denn faktisch gebe es bestimmte Verhaltenskonstanten, unter denen „das Streben nach Selbsterhaltung durch Machtsteigerung den Ausschlag gibt“¹⁰⁹. Die Brisanz einer solchen Position wird vor allem deutlich, wenn man deren politische Implikationen bedenkt. Kondylis ist darauf in einer neueren Veröffentlichung eingegangen, die den Titel trägt: „Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg“. Konkret stellt er hier die Frage nach den Folgen einer Planetarisierung der Massendemokratie. Dabei setzt er sich vor allem kritisch mit dem ethischen Universalismus auseinander. Um dessen Argumentation mit der Menschenwürde ad absurdum zu führen, wendet er ein, es sei nicht einzusehen, was man auf der Basis dieses Begriffs gegen die Bevölkerungsexplosion vorbringen könne. Wenn nämlich jeder Mensch seine einmalige und unantastbare Würde habe, dann lege sich die Argumentation nahe, daß „zehn oder zwanzig Milliarden unantastbare Würden womöglich besser (sind) als fünf Milliarden, da sie die kumulative Würde des Menschengeschlechts vergrößern“¹¹⁰. An der Grobschlächtigkeit einer solchen Argumentation wird deutlich, daß Kondylis, obwohl er eine nüchterne Deskription des Faktischen auf seine Fahnen geschrieben hat, durchaus nicht sine ira et studio an seine Aufgabe herangeht. Das wird auch deutlich an den beiden Fragen, auf die sich s. E. das Ökologieproblem reduziert: „Kann der Planet x-beliebigen Milliarden von Menschen menschenwürdige Lebensverhältnisse sichern, ohne in Bälde irreparabel zerstört zu werden? Ist es ökologisch vertretbar, daß der Chinese oder der Inder, der gleiche Würde wie der Nordamerikaner besitzt, gleiche Energie pro Kopf verbraucht?“¹¹¹

Mit der Abweisung des ethischen Universalismus verbindet sich bei Kondylis eine fragwürdige „Biologisierung des Politischen“¹¹². So wirbt er um ein Verständnis für diejenigen, denen die Bevölkerungsentwicklung Angst macht und die diese Angst auch öffentlich artikulieren. Wer hier unverbesserliche rassistische Ideologie am Werk sieht, der liegt s. E. falsch, denn es gehe hier garnicht um Geistiges, sondern um etwas „viel Elementareres ... nämlich die Angst des Tieres, wenn ein fremdes Tier in sein Revier eindringt“¹¹³.

Auch die Tatsache, daß mit dem Ende des Marxismus die letzte große weltanschauliche Synthese die Bühne der Geschichte verlassen hat und damit ein Ende der Ideologien in Sicht kommt, darf s. E. nicht dahingehend interpretiert werden, daß damit ein Ende der Kämpfe in greifbare Nähe gerückt wäre. Die Entideologisierung bedeutet vielmehr lediglich, daß nunmehr um handfeste materielle Güter „ohne nennenswerte ideologische Vermittlungen gekämpft wird“¹¹⁴. Dabei werden die entideologisierten Kämpfe „womöglich noch heftiger als die ideologisch geführten sein“¹¹⁵, insofern ausgerechnet in einem Zeitpunkt, in dem die Überwindung der Güterknappheit als oberstes Ziel der Menschheit erachtet wird, sich bestimmte Güter als knapp erweisen. Wenn man genau reden will – daran läßt Kondylis keinen Zweifel –, bedeutet die Entideologisierung nichts anderes als eine „teilweise Rückkehr zum Tierreich“¹¹⁶.

Des weiteren hält es Kondylis auch für möglich, „daß der Nationalismus bei wachsender Güterknappheit auf planetarischer Ebene die Biologisierung des Politischen fördert“¹¹⁷. Denn Engpässe bei der Güterverteilung, so vermutet er, dürften „die Abgrenzung zwischen den Gruppierungen der Weltgesellschaft vertiefen“ und „wahrscheinlich die rassistisch aufgefaßte Nationalität zum entscheidenden Unterscheidungs-

¹⁰⁸ Ebd. 291.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ P. Kondylis, *Planetarische Politik nach dem Kalten Krieg*, Berlin 1992, 52.

¹¹¹ Ebd. 53.

¹¹² Ebd. 54.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd. 104.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd. 73.

und Klassifizierungsmerkmal erheben¹¹⁸. Als Indiz in dieser Richtung wertet er in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß „Gruppierungen, die heute erstmals in Form von souveränen Staaten die Bühne planetarischer Politik betreten (wollen), um ihre Interessen bei dem nun beginnenden planetarischen Vorstellungs- und Umverteilungskampf anzumelden, sich vorzugsweise . . . auf der Basis einer wahren oder vermeintlichen Blutgemeinschaft als dem nächstliegenden gemeinsamen Nenner konstituieren“¹¹⁹.

Die Deutung, die Kondylis mit solchen Ausblicken verbindet, ist: „Die Dinge nehmen ihren Lauf“¹²⁰, Ideen spielen hier nur eine untergeordnete Rolle. Eine ethische Lösung der „großen Aporien unserer schon begonnenen planetarischen Geschichte“¹²¹ gibt es nicht; insofern würde es auch nichts bringen, den ethischen Universalismus durch einen ethischen Relativismus zu ersetzen. „Die Frage, ob es schön und wünschenswert ist, daß der Abschied von der Utopie so weit geht“, ist letztlich „eine Frage des Geschmacks“¹²².

Höslers Ansatz kann in vieler Hinsicht als Kontrastentwurf zu Kondylis' zeitdiagnostischem Konzept gelten. Daher legt sich nahe, seine Intention auf diesem Hintergrund zu verdeutlichen. Zunächst einmal nimmt er unbefangen das Wort ‚Krise‘ für die Gegenwartssituation in den Mund, einen Terminus, den Kondylis mit dem Hinweis verwirft, „hätte man diesen Begriff buchstäblich gemeint und alle Krisen zusammengezählt, deren Eintreten von verschiedenen Seiten zu verschiedenen Zeitpunkten behauptet wurde, so läge die Schlußfolgerung nahe, die menschlichen Gesellschaften hätten längst zugrundegehen müssen“¹²³.

Des weiteren läßt Höhle keinen Zweifel daran, daß es sich bei der Krise der Zeit im letzten um eine ethische Krise handelt; denn auf die großen Fragen der Zeit, die heute jeden denkenden Menschen beschäftigen, – konkret nennt er in einer jüngst erschienenen Aufsatzsammlung zu Fragen der praktischen Philosophie in der Moderne neben dem Ökologieproblem auch das Dritte-Welt-Problem und das Abrüstungsproblem sowie Fragen der Gentechnik –, hat die Menschheit bisher keine Antwort gefunden. Wesentlich für Höhle ist nun, daß er es nicht bei dieser Feststellung beläßt und sich darauf beschränkt, das Scheitern der Ethik zu konstatieren wie Kondylis, sondern entschieden dafür plädiert, daß die praktische Philosophie diese Herausforderung anzunehmen habe, wie tentativ auch immer die Antworten sein mögen, die sie derzeit zu geben in der Lage ist. Das entscheidende Argument, das er ins Feld führt, ist dabei das Sich-Abfinden mit der schlechten Faktizität sei keine Lösung und werde auch von denjenigen, die moralisierenden Zeitgenossen mangelnde Bereitschaft vorwerfen, sich mit der Realität abzufinden, nicht als eine solche erachtet. Denn solange sie sich kritisch mit ihrer Zeit auseinandersetzen, seien auch sie offensichtlich der Meinung, daß alles nicht so bleiben könne, wie es ist.

So sehr für Höhle die Tatsache des Sich-nicht-abfinden-Könnens mit einer schlechten Faktizität ein Grundfaktum menschlichen Seins ist, so wenig macht er sich Illusionen über die Schwierigkeiten der praktischen Philosophie in der Moderne. Er spricht sogar davon, diese Schwierigkeiten seien „so mannigfach, daß sie durchaus eine Erklärung dafür abgeben können, warum gerade eine Zeit, die wie kaum eine andere einer rationalen Ethik bedarf, so wenig in dieser Richtung leistet“¹²⁴. Im einzelnen nennt er hier 1) das Problem einer rationalen Ethikbegründung, das sich daraus ergibt, daß die ethischen Grundnormen in einer säkularisierten und zugleich pluralistischen Kultur weder durch Rückgriff auf die religiöse Tradition noch durch Rückgriff auf ein tradiertes Ethos zu legitimieren sind; 2) das Problem der Folgenabschätzung, das sich daraus ergibt, daß die moderne Technik den Radius unseres Handelns in Raum und

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd. 74.

¹²⁰ Ebd. 120.

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

¹²³ *Kondylis*, Niedergang 288.

¹²⁴ *V. Höhle*, *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München 1992, 9.

Zeit unabsehbar erweitert hat, und 3) das Problem der Berücksichtigung der bereicherspezifischen Logik der einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme, die nur durch Kooperation mit den Sozial- und Geschichtswissenschaften zu gewährleisten ist.

Schon hier wird deutlich, daß Höhle, auch wenn er von radikalen Lösungen wie der Abdankung der Ethik nichts hält, sich doch durchaus um eine differenzierte Problemlösung bemüht.

Das zeigt sich auch anthropologisch. Kondylis lehnt die kommunikationstheoretischen Variante des ethischen Universalismus mit dem Hinweis ab, der Rekurs auf die Kommunikation erledige sich schon deshalb, weil deren Verfechter die Frage nicht beantworten könnten: „Wie sind angesichts der behaupteten Wesensstruktur menschlicher Kommunikation so oft Feindschaft und gegenseitige Vernichtung in der bisherigen Geschichte möglich gewesen?“¹²⁵ Höhle hingegen operiert nicht mit einer prinzipiellen Infragestellung dieses Rekurses auf menschliche Kommunikation, allerdings sieht auch er eine Schiefelage in der aktuellen Diskussion, die dadurch gegeben ist, daß man das strategische Verhalten „für alles Böse in der Welt verantwortlich“ macht, „während man eine Lösung aller Probleme, privater wie öffentlicher, von (der) Kommunikation erwartet“¹²⁶. Sachlich richtiger sei es, von einem Dualismus von kommunikativem und strategischem Verhalten auszugehen, der sich allerdings erst im Laufe der Neuzeit in aller Schärfe herausgebildet hat, weshalb es auch „psychologisch durchaus nicht unplausibel“ sei, „daß der Wunsch nach völlig enthemmter ... Kommunikation ... direkt proportional ist zu dem Ausmaß des Zwanges, den die Funktionsbedingungen der modernen Gesellschaft der Welt der Subjektivität auferlegen“¹²⁷. So verständlich ein solcher Wunsch aber auch sein mag, ein Blick auf den phänomenologischen Befund zeigt, daß es im zwischenmenschlichen Verhalten ein breites Spektrum an Möglichkeiten gibt, angefangen von einer idealen ehelichen Gemeinschaft, über Formen der Kooperation aus Eigeninteresse, den Fall offener Konkurrenz bis hin zur kriegerischen Auseinandersetzung, deren erklärte Absicht es ist, den Gegner unschädlich zu machen. Ebenso wie es falsch wäre, nur auf Kommunikation abzustellen, wäre es falsch, zwischenmenschliches Verhalten nur auf der Folie strategischen Handelns zu interpretieren. Vielmehr bedarf es einer Zuordnung beider Grundweisen menschlichen Verhaltens. Höhle betont einerseits die unabdingbare Pflicht, an der Errichtung von Institutionen zu arbeiten, die den Naturzustand in den zwischenstaatlichen Beziehungen minimalisieren und dadurch Extremformen strategischen Verhaltens überflüssig machen, Institutionen also, die das strategische Verhalten auf die für das Gemeinwohl unverzichtbare wirtschaftliche, wissenschaftliche und politische Konkurrenz reduzieren. Gleichzeitig gibt er aber zu bedenken, solche Institutionen seien in Anbetracht des Bösen in der Welt ohne den moralisch legitimierte Einsatz strategischen Handelns nicht zu schaffen. Ebenso klar ist für ihn freilich auch, daß mit strategischem Verhalten allein der Naturzustand nicht zu überwinden ist. Denn ohne gegenseitiges Vertrauen werde niemand bereit sein, über seinen Schatten zu springen; ein solches Vertrauen aber könne nur wachsen, wenn durch Kommunikation hinter den strategischen Fertigkeiten ein gemeinsames normatives Anliegen erkennbar werde. Auch wenn die Bereitschaft, auf den anderen zuzugehen und ihm einen Vertrauensvorschuß zu geben, manchmal kontraproduktiv sein könne, hätte es doch ohne sie moralische Durchbrüche in der Weltgeschichte nie gegeben.

Schließlich setzt Höhle auch in puncto Bevölkerungsexplosion und Dritte-Welt-Problem deutlich andere Akzente als Kondylis. Die Tatsache, daß heute mehr Menschen leben als vermutlich in der ganzen bisherigen Geschichte des homo sapiens, birgt für ihn vor allem die Gefahr in sich, daß die Verpflichtung, diesen Planeten bewohnbar zu halten für kommende Generationen, aus dem Blick tritt. Daß eine solche Verpflichtung besteht, ist für ihn zwar keine Frage, denn „wenn der Mensch das höchste Wesen ist,

¹²⁵ Kondylis, Politik 108.

¹²⁶ Höhle, Praktische Philosophie 61.

¹²⁷ Ebd. 74.

weil er die Stimme des Sittengesetzes vernehmen kann, wäre eine Welt ohne Menschen wertmäßig einer Welt mit den Menschen unterlegen.“¹²⁸ Allerdings läßt sich aus einer solchen Argumentation noch nicht, wie Kondylis unterstellt, eine bloß quantitative Vermehrung der Exemplare des homo als moralische Forderung ableiten. Denn „da die Erde, als endlich, nur eine bestimmte Zahl von Menschen ernähren kann und da ferner schon vor diesen biologischen Grenzen soziale Grenzwerte bestehen, deren Überschreitung fast naturgesetzlich zu einer ungeheuren Steigerung intraspezifischer Aggressivität führt“, ist die Schlußfolgerung unausweichlich, „daß die demographische Entwicklung nicht unkontrolliert weitergehen kann ... Gerade um des Überlebens der Menschheit willen muß die Zahl ihrer Exemplare beschränkt werden“¹²⁹. Bezüglich des Dritte-Welt-Problems hebt Kondylis vor allem auf die Tatsache ab, daß die in der Massendemokratie zu beobachtende „Verflechtung des politischen Begriffs des Gemeinwohls mit ökonomischen Fragen“¹³⁰ sich gewissermaßen im Weltmaßstab durchsetze. Er spricht daher mit Blick auf das Dritte-Welt-Problem von einem „Übergreifen der massendemokratischen Ökonomisierung des Politischen auf die planetarische Politik“¹³¹, da die Massengesellschaften der Dritten Welt vor der dringenden und komplizierten Aufgabe stehen, enorme Menschenmassen ernähren zu müssen. Hösle hingegen betont, die entscheidende Frage im Verhältnis von Erster und Dritter Welt sei weder wirtschaftlicher noch politischer, sondern kultureller Natur. Damit will er natürlich die beiden ersten Gesichtspunkte in ihrer Bedeutung nicht herunterspielen. Denn daß es gewichtige Gründe gegen die Gerechtigkeit der gegenwärtigen Weltwirtschaftsordnung gibt, ist für ihn ebenso unbestreitbar, wie sich für ihn die Notwendigkeit einer neuen Weltordnung allein schon von daher nahelegt, daß sowohl die Verflechtung der Weltwirtschaft als auch die ökologische Herausforderung globale Entscheidungen immer dringender machen. Gleichwohl liegt der springende Punkt im Verhältnis von Erster und Dritter Welt für ihn nicht allein hier, wichtiger scheint ihm noch die Frage, wieweit eine Weltgesellschaft, die auf der Grundlage westlicher Werte erbaut ist, überhaupt erstrebenswert ist. Hösle macht klar, daß der westliche Lebensstil die Menschheit an den Rand einer ökologischen Katastrophe geführt habe, sei er nicht universalisierbar, zudem belehre einen der Besuch in einem armen Entwicklungsland mit seinem Leiden, aber auch seiner Freude und Vitalität immer neu darüber, daß der traurige und lustlose Konsumismus der Ersten Welt es nicht wert sei, exportiert zu werden. Das einzige, was die Weitergabe verdient, sei vielmehr die universalistische Moral, die für ihn nicht wie für Kondylis ein „explosives Potenzial“¹³² darstellt, das es zu entschärfen gilt, sondern ein Instrument zur einvernehmlichen Konfliktregelung im Bereich der interkulturellen Beziehungen. Diese Beziehungen selbst deutet er im übrigen nicht wie Kondylis auf der Folie tierischen Revierverhaltens, sondern mit Hilfe des Begriffs der kulturellen Identität, die s. E. freilich nicht als starre Identität verstanden werden darf, sondern immer auch ein Moment der Identitätssuche einschließt und als solche an bestimmte Bedingungen geknüpft ist. Hösle nennt vor allem drei solcher Bedingungen. Kulturelle Identität bzw. Identitätssuche schließt für ihn sowohl die Ausrichtung an universellen Ideen ein wie auch den Rekurs auf die eigene Geschichte und schließlich die Konfrontation mit der fremden Kultur, die zwar traumatische Züge annehmen kann, aber ein entscheidendes Moment der Fortentwicklung der eigenen Kultur darstellt. Angewandt auf das Verhältnis von Erster und Dritter Welt bedeutet das: „Die Erste Welt wird ihre eigene Identitätskrise nicht überwinden, wenn sie nicht beginnt, sich mit der Identitätssuche der Dritten Welt auseinanderzusetzen und diese zu respektieren“¹³³.

Generell ist für Hösles Vorgehensweise charakteristisch der universalistische Ausgangspunkt. So ist er der Überzeugung, zur Bewältigung der ökologischen Krise müßten „ver-

¹²⁸ Ebd. 77.

¹²⁹ Ebd. 77 f.

¹³⁰ *Kondylis*, Politik 24.

¹³¹ Ebd. 25.

¹³² Ebd. 116.

¹³³ *Hösle*, Praktische Philosophie 165.

schiedenste, wenn nicht sogar alle Disziplinen der Philosophie (etwas) beitragen“¹³⁴ und erwähnt in diesem Zusammenhang immerhin Metaphysik, Naturphilosophie, Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Ethik, Wirtschaftsphilosophie, Politische Philosophie, Philosophie der Philosophiegeschichte. Allerdings liefert er faktisch nicht mehr als eine Problemskizze, bei der vieles zwangsläufig thetisch bleiben muß und manches durchaus Kontroverse nicht in der nötigen Ausführlichkeit in seinem Für und Wider diskutiert wird¹³⁵. Verdienstvoll bleibt seine Problematik gleichwohl, weil er nachdrücklich eine ethische Orientierung als zentrale Aufgabe der Philosophie anmahnt in einer Zeit, in der sich die Philosophie nur allzuoft von dieser Aufgabe dispensiert glaubt, und weil er gleichzeitig auch unbefangene ‚alteuropäische‘ Überzeugungen und Theoriestrategien ins Spiel bringt, die nicht deshalb schon falsch sein müssen, weil sie heute vielerorts als obsolet verworfen werden.

Was schließlich Marten angeht, so stellen seine Ausführungen gewissermaßen die nachmetaphysische Alternative zu Hösles Problemskizze dar. Denn Philosophie ist für Marten eine philosophisch-dialektische Größe, die nichts Universelles und Konstantes hervorbringt, sondern lediglich die Aufgabe einer jeweils konkret bezogenen und lokal engagierten Einrede gegen manifeste Unmenschlichkeit¹³⁶ hat. Konkret richtet sich Martens Einrede gegen die „schlechte Utopie des allgemeinen Standpunkts“¹³⁷, welche zu einem Überspringen der Realität des konkreten Menschen und seiner Interessen führt. Marten attackiert in diesem Zusammenhang nicht nur die instrumentelle Vernunft, die s. E. kompromißlos über gewachsene Strukturen hinausgeht, sondern auch die „Hoffnungsiniiatoren gesellschaftlichen Endglücks“¹³⁸, in deren Ausblicken auf einen Zustand, in dem endlich unter den Menschen Vernunft eingekehrt sein wird, er „eine Herabwürdigung des Menschen in seiner geschichtlichen Gegenwart“ erblickt und eine Diffamierung des „Augenblicks gelingender Lebensteilung und der Hoffnung, die daraus erwächst.“¹³⁹ Auch wenn Marten nicht eine generelle Vernunftskopsis artikuliert wie Kondylis, so übt er doch deutliche Kritik an der Fülle idealtypischer und lebenspraktisch untauglicher Konzepte praktischer Vernunft, die derzeit im Umlauf sind. Als Alternative zu solchen abstrakten Vernunftkonzeptionen entwickelt er das Konzept einer Vernunft, die im Dienst des Lebens steht. Leben versteht er dabei als „gemeinschaftliche Lebenspraxis“¹⁴⁰, die auf dem jeweils neu zu aktualisierenden Gegenüber und Zueinander des einen und anderen beruht. Wie Marten sich die lebensmäßige Einbindung der Vernunft denkt, wird deutlich an den Aufgaben, die er einer solchen ‚dienlichen Vernunft‘ zuweist: Sie ist für ihn eine Vernunft, die nicht im Dienste einer abstrakten Menschheit, sondern „im Dienst des Einen und Anderen“¹⁴¹ steht, sie hat das Eigenheitliche des einzelnen Menschen zur Geltung zu bringen und steht insofern nicht für einen abstrakten Konsens, sondern für berechtigten Dissens. Im Gegensatz zu der Kompromißlosigkeit abstrakten Vernunftdenkens, das keine widerstreitenden Interessen zuläßt, steht sie für den Kompromiß zwischen solchen Interessen.

Bei aller berechtigten Betonung des Eigenheitlichen unterschlägt Marten freilich, daß es in der gegenwärtigen Weltsituation auch gemeinsame Interessen gibt, über die in der Tat ein vernünftiger Konsens herbeigeführt werden muß. Martens Polemik gegen die „Vernunftadvokaten“, deren erklärtes Ziel eine „planetarische Gleichschaltung der Moralüberzeugungen“¹⁴² sei, greift von daher zu kurz; denn daß man sich bezüglich der Überlebensfragen der Menschheit auf einen Minimalkonsens verständigt, schließt ja keineswegs aus, daß man die „Nichtuniversalität von Institutionen des Allgemeinen

¹³⁴ Hösle, Philosophie der ökologischen Krise 17.

¹³⁵ Vgl. U. Melle, Objektiver Idealismus und öko-soziale Marktwirtschaft, in PhR 39 (1993) 286–292.

¹³⁶ Vgl. R. Marten, Leben und Vernunft, in: ZPhF 38 (1984) 18–38, 20.

¹³⁷ Marten, Mensch 152.

¹³⁸ Ebd. 131.

¹³⁹ Ebd. 133.

¹⁴⁰ Marten, Leben 34.

¹⁴¹ Marten, Mensch 137.

¹⁴² Ebd. 146.

wie Sprache, Recht, Kultur, Geburt („Nation“)¹⁴³ respektiert. Desgleichen ist es kurzschlüssig, die faktisch sich abzeichnende Herausbildung universalistischer Strukturen im zwischenstaatlichen Bereich dadurch ad absurdum führen zu wollen, daß man das Schreckensgemälde eines Universalstaates entwirft; denn es sprechen zweifellos gute Gründe dafür, daß die Lösung der globalen Probleme, denen die Menschheit sich heute gegenübersteht, solcher Strukturen bedarf. Allerdings gilt es auch, nach dem Grund für jenes Ressentiment gegen das Allgemeine zu fragen, das in Martens Einrede gegen ein abstraktes Vernunftdenken zum Tragen kommt. Denn Marten steht mit dieser Einrede ja nicht allein. Erinnert sei nur an die Postmodernismuskonzeption¹⁴⁴ der letzten Jahre und die aktuelle Diskussion um den Kommunitarismus¹⁴⁵. Begründet ist dieses Ressentiment wohl darin, daß man die in der Tat nicht zu leugnende Abstraktheit der modernen Lebensverhältnisse dem neuzeitlichen Vernunftdenken und dessen Universalismus anlastet. Ernstzunehmen ist diese antiuniversalistische Einrede insofern, als bei aller unumgänglichen Orientierung am Allgemeinen Raum bleiben muß für die Differenz, die Andersheit und die Heterogenität¹⁴⁶. Umgekehrt dürfte aber auch klar sein, daß es mit dem Insistieren auf konkreten und überschaubaren Zusammenhängen nicht getan ist. Es bedarf auch des Blicks auf das Ganze, ebenso wie sich bestimmte systemische Notwendigkeiten, die zwangsläufig den konkreten lebensweltlichen Rahmen sprengen, nicht ignorieren lassen.

Generell dürfte die zeitdiagnostische Relevanz der drei behandelten Ansätze darin bestehen, daß in ihnen problematische Züge der Gegenwartssituation zutage treten. Während Höhle und Marten diese Züge konkret benennen, indem sie die ökologische Krise bzw. die problematische Dominanz der instrumentellen Vernunft in der Gegenwart zum Thema machen, ist die Situation bei Kondylis verwickelter. In einem ersten Schritt gewissermaßen wiegelt er ab, indem er jede Kritik an dem massendemokratischen Lebensmodell abweist, selbst wenn dieses einen Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform beinhaltet. In einem zweiten Schritt freilich kann er nicht umhin, die Problematik dieses Lebensmodells einzuräumen; denn die s. E. in ihm selbst angelegte und im Kontext einer planetarischen Politik verstärkt eingeforderte Verbreitung im Weltmaßstab erweist sich als nicht realisierbar. Auf die naheliegende Konsequenz, dieses Modell in seinen konsumistischen Implikationen infragezustellen, kommt er dabei nicht.

Selbst wenn alle drei Ansätze jeweils nur ein Schlaglicht auf die Gegenwartssituation werfen, sind sie insgesamt nicht ohne zeitdiagnostische Signifikanz. Denn sie erinnern daran: Es gibt derzeit globale politische Probleme, deren Lösung für den Bestand der Menschheit lebensnotwendig ist; es gibt durch die neuzeitliche Vernunft selbst produzierte Entfremdungsphänomene, die mit der Vorstellung eines authentischen menschlichen Lebens nicht zu vereinbaren sind, und es gibt schließlich gerade im Blick auf zu erwartende Verteilungskämpfe globalen Ausmaßes ein Ethikdefizit, dessen Behebung erhebliche Anstrengungen fordert, will man den inhumanen Konsequenzen entgegen, für die Kondylis als ‚Ausweg‘ plädiert. An solche problematischen Züge der Gegenwartssituation zu erinnern erscheint aber nicht unangebracht in einer Zeit, in der zwar die neokonservative Abwiegelungsstrategie¹⁴⁷, wenn nicht alles täuscht, an Bedeutung verliert, dafür aber neuerdings das Stichwort ‚Ästhetisierung‘¹⁴⁸ für eine trügerische Entwarnung sorgt.

¹⁴³ Ebd. 156.

¹⁴⁴ Vgl. hierzu *Vf.*, Philosophische Zeitdiagnose im Zeichen des Postmodernismus, in: *ThPh* 66 (1991) 338–364.

¹⁴⁵ Vgl. hierzu neuerdings: *M. Brumlik / H. Brunkborst*, Gemeinschaft und Gesellschaft, Frankfurt 1993.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu: *S. Benhabib*, „Demokratie und Differenz“, in: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 97–116, 100.

¹⁴⁷ Von einer solchen Strategie spricht Höhle in Bezug auf Lübke und Marquard (vgl. *Höhle*, Praktische Philosophie 173).

¹⁴⁸ Vgl. hierzu *Welsch*, Ästhetisierungsprozesse.