

Year: 1989

Krise der Gesellschaft und Krise der Vernunft

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251557>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1989) Krise der Gesellschaft und Krise der Vernunft. In: Die Apokalypse Denken. Langenfeld, S. 51-64.

ANMERKUNGEN

- 1) Vgl. Jonathon Green (ed.), *Famous Last Words*. London: Omnibus Press 1979; S. 84f.
- 2) Heinrich von Kleist, *Werke in zwei Bänden*; hg. Helmut Sembdner. Gütersloh: Harenberg 1982; Bd. II, S. 884ff.
- 3) Günther Anders, *Endzeit und Zeitende*. München: C.H. Beck 1972; S. 171.
- 4) Vgl. H.G. Wells, *The Time Machine*. London: Pan Books 1981; S. 90ff.
- 5) Theodor Lessing, *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München: Matthes & Seitz 1983; S. 70.
- 6) Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewußten*. Leipzig: Kröner Verlag 1923; Bd. II, S. 404.
- 7) Ebd., S. 406.
- 8) Peter Sloterdijk, „Wieviel Katastrophe braucht der Mensch?“, in: *Psychologie heute*, Okt. 1986, 30-37; S. 37.
- 9) Andrej Tarkowskij, *Die versiegelte Zeit*. Berlin: Ullstein 1985; S. 55.
- 10) Zum Weiterschwelen des Aktionsdelirs vgl. Rigo Baladur, *Piktogramme des humanen Terrors. Gedanken zur anthropofugalen Ethik* (Essen: Die Blaue Eule 1988).
- 11) E.M. Cioran, *Gevierteilt*. Frankfurt: Suhrkamp 1982; S. 111.
- 12) Giacomo Leopardi, *Theorie des schönen Wahns und Kritik der modernen Zeit*; hg. Er nesto Grassi. München: Lehnen Verlag 1949; S. 179.

KRISE DER GESELLSCHAFT UND KRISE DER VERNUNFT

Emil Angehrn

Der Titel, den ich den folgenden Überlegungen gegeben habe — „Krise der Gesellschaft und Krise der Vernunft“ —, scheint zu unterstellen, daß es das gibt, wovon die Rede ist: die Krise. In Frage zu stehen scheint allein, worin sie besteht, allenfalls welches ihre Ursachen oder auch die Wege ihrer Überwindung sind. Daß solche Fragen zu stellen sind, versteht sich von selbst; dennoch kann auch die erste nicht ungestellt bleiben: ob wir in Wahrheit mit einer Krise der Gesellschaft bzw. der Vernunft konfrontiert sind. Dies folgt schon daraus, daß wir hier zugleich mit einem Realphänomen wie mit einem Bewußtseinsphänomen zu tun haben, deren Verhältnis nicht im voraus feststeht. Es könnte sein, daß einem verbreiteten Krisenbewußtsein ein objektiver Zustand einer Gesellschaft oder Kultur entspricht, der in den Augen anderer Betrachter in keiner Weise als krisenhaft zu bezeichnen ist — so wird dann etwa polemisch vom Herbeireden von Krisen und Angstmacherei gesprochen. Und es kann umgekehrt der Fall sein, daß einer realen Krisensituation keine Krisenwahrnehmung (oder sogar ein ausgesprochenes Normalitätsbewußtsein) entspricht — wobei natürlich die Zusatzfrage sich aufdrängt, von wem und aufgrund welcher Kriterien über das Vorhandensein einer Krise und die Angemessenheit des Bewußtseins zu befinden ist. Nun scheint die Evidenz des Gegebenseins einer Krise in der Gegenwart geradezu erdrückend: Nicht zuletzt dies unterscheidet uns in signifikanter Weise von früheren Zeiten. Noch 1956 konnte Günther Anders die Auffassung vertreten, daß uns der Fortschrittsglaube „apokalypse-blind“ gemacht habe (Die Antiquiertheit des Menschen, S. 276f). Auch wenn heute weiterhin über die Berechtigung von Zukunftsängsten gestritten wird, hat sich die Situation doch in diesem Punkt entschieden gewandelt: Keine Fortschrittsgläubigkeit mehr vermag das Bewußtsein der Gefährdung unserer Zivilisation zu unterdrücken. Ob allerdings der Zerfall des Fortschrittsglaubens einem Apokalypse-Bewußtsein Raum geschaffen hat — oder Raum schaffen soll —, ist eine ganz andere Frage.

Ich werde hier also zunächst davon ausgehen, daß es reale — nicht nur herbeigeredete — Krisenphänomene und -symptome zu analysieren gilt, und danach fragen, welches ihr Kern und welches ihre tatsächliche Reichweite ist. Meine Vermutung ist, daß sie tiefgreifende und ernsthafte Probleme für die Gesellschaft und für die philosophische Reflexion benennen, aber doch weniger endzeitlich ausfallen als vielleicht im Rahmen dieses Symposiums, das zum Denken der Apokalypse auffordert, erwartet wird.

Ich werde den beiden Titelworten 'Krise der Gesellschaft' und 'Krise der Vernunft' zunächst für sich nachgehen, auch wenn beides evidenterweise nicht strikt zu trennen ist. Auf der einen Seite geht es um Krisenerscheinungen, die sich im Medium realer gesell-

schaftlicher Prozesse äußern, die im herrschenden Bewußtsein ihre Entsprechung haben und beispielsweise im Rahmen politischer Entscheidungen als zu lösende Probleme wahrgenommen werden; auf der anderen Seite um Krisen in der kulturellen Selbstverständigung und zumal in Grundlagendiskussionen der Philosophie. Offen bleibt dabei zunächst, wieweit die kulturelle Selbstverständigung nur ein elaborierter Reflex oder umgekehrt ein Faktor sozialer Krisen ist.

1.

Es scheint kaum möglich, die vielfältigen Aspekte sozialer Verunsicherung auf *einen* Fokus zurückzuführen; um darin dennoch Schwerpunkte zu setzen, scheint mir als erstes die globale Unterscheidung zweier Ebenen der Krisenerfahrung wichtig, die ich durch die beiden Stichworte Sinnverlust und Ohnmacht kennzeichnen möchte. Das eine ist die allgemeine Orientierungskrise im herrschenden Bewußtsein oder zumindest in weiten Teilen desselben; das andere die Krise des Handelns, die Krise der Realisierbarkeit gesellschaftlicher Projekte und Ziele, auch dort, wo über diese selber kein Dissens besteht. Beide, die Verunsicherung des Bewußtseins und die Ohnmacht des Handelns, umfassen ganz verschiedene Aspekte.

1.1.

Trotz des verbreiteten Schlagworts vom Sinndefizit ist es nicht so, daß im gegenwärtigen Bewußtsein keine Leitbilder, Zielvorstellungen und kollektiven Werte mehr Verbindlichkeit besäßen: Nicht die schlichte Abwesenheit von Sinnangeboten (eher deren Überproduktion) kennzeichnet die Gegenwart. Was die Krisenhaftigkeit ausmacht, sind strukturelle Züge. Verunsichert findet sich das Bewußtsein durch den Verlust der Einheit, und dies nach zwei Hinsichten: erstens als Verlust der Einheitlichkeit des Weltbildes, des allgemeinsten Orientierungsrahmens, der sich nach ganz verschiedenen Seiten, in untereinander nicht mehr koordinierbare (oder geradezu inkompatible) Bereiche und Leitwerte ausdifferenziert; zweitens als Verlust der Einheitlichkeit unserer Zeit- und Geschichtserfahrung: als Zerfall des Kontinuums von Herkunft, Gegenwart und Zukunft, als Brüchigwerden traditioneller Geltungen und Verlust der Geschichte.

Beide strukturellen Züge, der synchrone wie der diachrone Einheitsverlust, sind älterer Herkunft und gehören zum klassischen Inventar von Modernitätsanalysen. Sie kehren teils in zugespitzter Form unter dem Etikett der Postmoderne wieder und bedeuten dann auf der einen Seite den radikalen Zerfall der umfassenden Weltbilder, das Ende der 'Großen Erzählungen' (so Lyotards Stichwort), auf der anderen Seite den radikalen Bruch mit Vergangenheit oder gar das schlichte Ende des historischen Zeitalters (den Einbruch der 'post-histoire').

1.1.1.

Nun ist der Zerfall der homogen-kompakten Weltbilder, genauer: die gegenseitige Ausdifferenzierung der Geltungssphären bekanntlich von Weber bis Habermas zum Kenn-

zeichnen der Moderne gemacht worden. Es ist eine Ausdifferenzierung, die zunächst durchaus als Fortschritt auftritt, als Freisetzung der verschiedenen Richtungen, nach denen sich unser kulturelles Selbstverständnis artikuliert, eine Freisetzung, die gleichzeitig einen Entwicklungsschub bedeutet. Kunst und Wissenschaft gewinnen Autonomie gegenüber ideologischen, religiösen und staatlichen Orientierungen; Recht, Wirtschaft, Technik, Kultur gewinnen größere Selbständigkeit gegeneinander und eigene Entfaltungsmöglichkeiten; die Privatsphäre erhält Unabhängigkeit gegenüber der sozialen Gruppe, die Individualität in Lebensstil und Wertsetzung größeres Ansehen. Zwar bestehen zu alledem in der fortgeschrittenen Moderne auch Gegentendenzen: die Vermassung und Absorbierung des Individuellen, die neuen Verflechtungen der Lebensbereiche, ihre Unterstellung unter neue Leitwerte und herrschende Funktionen (nicht mehr Religion, sondern z.B. Wirtschaft und Technik). Dennoch wird man jene Ausdifferenzierung zunächst als Kennzeichen der gegenwärtigen Gesellschaft und ihres Selbstgefühls ansehen dürfen.

Vordringlich ist nun allerdings die Frage, in welchem Maße dieser Prozeß, der sich einerseits als Freisetzung und Förderung der einzelnen Bereiche gibt, zugleich in seiner Ambivalenz, als Verlust erfahren wird. In einem gewissen Maß ist klar, daß der Einheitsverlust einen Orientierungsverlust bedeutet. Schon Kant hatte theoretische und praktische Vernunft nicht mehr einem gemeinsamen Dritten unterstellt und ihre Konvergenz mit dem religiösen Weltbild nur als Postulat behandelt. Am anderen Ende will Habermas, nachdem er theoretische, praktische und ästhetische Rationalität gegeneinander ausdifferenziert hat, als Kriterium für ein gelingendes Leben gerade die Verbindung dieser drei Maßstäbe geltend machen (das „Ergänzungsverhältnis von kognitiv-instrumenteller Rationalität einerseits, moralisch-praktischer und ästhetisch-expressiver Rationalität andererseits“: Theorie des kommunikativen Handelns, 1981, I, 485). Dieses neue Einheitspostulat versteht sich unmittelbar als Abwehr gegen die falsche Dominanz einer einseitigen, beispielsweise technisch-instrumentellen Vernunft; doch ist es gleichermaßen eine Gegeninstanz zum schlichten Auseinanderfallen in heterogene Rationalitäts-, und d.h. auch: Lebensbereiche. Es scheint mir klar — um dies als ersten Punkt festzuhalten —, daß die Schwierigkeit, Ansprüche aus verschiedenen Geltungsbereichen zu koordinieren — die Schwierigkeit, zwischen unseren moralischen, politischen, religiösen, ästhetischen, alltagspraktischen Einstellungen eine Einheit herzustellen —, einen Aspekt der sogenannten Sinnlosigkeitserfahrung ausmacht. Allerdings kann es sein, daß sich hier in einer ersten Phase Verlust und Gewinn die Waage halten.

Eindringlicher wird die Verlusterfahrung dort, wo sie sich innerhalb der einzelnen Bereiche fortsetzt. Exemplarisch ist der interne Zerfall einer solchen Norm für den Bereich theoretischer Erkenntnis durch Kuhns These der wissenschaftlichen Revolutionen vorgeführt worden. Was sich hier als geschichtliche Inkommensurabilität der Paradigmen erweist, läßt sich analog in synchroner Betrachtung für die verschiedenen Bereiche festhalten. Für die Kunst gehörte (trotz jeweils prägender Stilrichtungen) diese interne Heterogenität wohl am ehesten zum Normalverständnis — zumal in der Neuzeit, wo ihre Bewertung der Kompetenz des Geschmacks zufiel (über den sich bekanntlich nicht streiten läßt) und ihre Orientierungsfunktion als beschränkte und primär subjektive galt. Im Moralischen,

Religiösen, Theoretischen hingegen wird die nicht-reduzierbare Pluralität der Standpunkte und Normen unmittelbarer als anstößig empfunden. Die Kopräsenz alternativer Technologien zwingt zur Option zwischen inkompatiblen Verfahren. Es liegt auf der Hand, daß damit ein erheblicher Vertrauensverlust nicht nur in den jeweils befolgten Weg, sondern in die Möglichkeit der Wahrheitsfindung, des richtigen Glaubens, der richtigen Entscheidung überhaupt verbunden sein kann. So entsteht hier in diesem internen Einheitsverlust — um dies als zweiten Aspekt festzuhalten — eine Verunsicherung, die ihrerseits als Sinnverlust erfahren werden kann und die sich etwa dahingehend äußert, daß keiner mehr weiß, was er glauben soll. Es ist ein Verlust der Kriterien, der strukturanalog zu jenem Zerfall ist, der dem Relativismus des historischen Bewußtseins entspringt.

1.1.2.

Damit berühren wir den anderen der oben genannten Aspekte, den Einheitsverlust in temporaler Sicht. Auch hierin können wir, genauer besehen, zwei (gegenläufige) Aspekte unterscheiden: zum einen die Untergrabung traditionaler Geltung (durch gesteigertes historisches Bewußtsein), zum andern den Verlust des geschichtlichen Bewußtseins selber. Auch hier verweist das erste, wie gesagt, auf einen Prozeß älteren Datums: Der nachhegelsche Zusammenbruch der klassischen Geschichtsphilosophie markiert zugleich den Beginn des Historismus, der (nicht nur, aber auch) den Relativismus zum Tragen bringt. Allerdings besteht hier ein breites Spektrum möglicher Einschätzungen: von der Hochschätzung des Historischen in seiner Einmaligkeit bis hin zur gänzlichen Entwertung des Partikularen angesichts seiner Kontingenz. An sich brauchte das Bewußtsein geschichtlicher Einbindung nicht im Geltungsverlust zu enden; ebenso kann es als Beglaubigung und Bestärkung dienen. Doch Tatsache ist, daß sowohl die Ablösung traditionaler Geltung durch rationale Begründungspostulate wie das zunehmende Bewußtsein der Varianz kultureller Werte dazu beigetragen haben, Geschichtlichkeit als Medium nicht der Begründung, sondern der Entwurzelung zu erfahren. Die Parzellierung unserer globalen Orientierungsmuster durch Historisierung — dies also ein dritter Aspekt des 'Sinnverlusts' — ist der strukturellen Aufsplitterung einheitlicher Weltbilder analog.

Damit geht schließlich — viertens — der Bedeutungsschwund des Historischen als solchen einher. Gegenwart wird durch einen Bruch vom Gewesenen getrennt, Vergangenes verblaßt als Horizont der Orientierung und Gegenstand der Erinnerung. Zahlreich sind in der Gegenwart die Stimmen derer, welche das Interesse an Geschichte allenfalls noch in Relikten und Randzonen des sozialen Bewußtseins aufgehoben sehen. Sein Absterben wird in der radikalsten Version mit der Auflösung seines Gegenstandes zusammengebracht: Geschichte selber ist danach eine Phase, deren Ende sich abzeichnet (oder bereits eingetreten ist), etwas Antiquiertes. Die Beschleunigungserfahrung, die dem entstehenden Geschichtsbewußtsein zugrundelag, tendiert in der Gegenwart zu einer solchen Kurzlebigkeit, daß jedes Bleibende sich auflöst und Geschichte im reinen Wandel und der puren Aktualität verschwindet. Geschichtslosigkeit impliziert den Bruch mit dem Gewesenen und darin sowohl ein bestimmtes Legitimationsdefizit wie eine bestimmte Bindungslosigkeit der Gegenwart, gewissermaßen ihre Schwerelosigkeit und ihren Realitätsverlust. Erst

recht werden alle positiven Besetzungen des Geschichtlichen (wie Herkunftstreue, Fortschrittsbewußtsein oder Zukunftsoptimismus) hinfällig. Mit dem Verlust des Geschichtlichen verblassen nicht nur traditionelle Geltungen, sondern scheint eine ganze Dimension menschlicher Wirklichkeitserfahrung abhanden zu kommen.

Ich habe damit vier formale Aspekte aufgezählt, die als Moment der Erfahrung von Sinnverlust gelten können: auf der einen Seite der strukturelle Einheitsverlust zunächst zwischen den verschiedenen Lebens- und Geltungsbereichen und sodann innerhalb eines jeden von ihnen, auf der anderen der zeitlich-geschichtliche Kontinuitätsverlust, der sowohl zur historischen Entwertung gegebener Normen wie zum Bedeutungsschwund des geschichtlichen Bewußtseins als solchen führen kann. Es liegt auf der Hand, daß diese Konstellation zur Abschwächung und Verunsicherung klassischer kultureller Orientierungen führen kann. Es ist eine Konstellation, die der modernen Bewußtseinsform als solcher entspringt und die zugleich klassische moderne Leitbegriffe wie Fortschritt und Vernunft, ja, das moderne Vertrauen in die Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit der menschlichen Welt überhaupt infrage stellt.

Nachzufragen wäre allerdings, wieweit eine solche Bewußtseinslage in der Tat als Krise erfahren wird. Als Anhaltspunkt mag man sich hier zunächst an gängige Reaktionen halten, die allerdings unter sich nicht einheitlich sind. Daß dem gegenwärtigen Bewußtsein — jedenfalls auch — die Erfahrung einer Krise zugrundeliegt, wird in gewisser Weise schon durch die Konjunktur kompensatorischer Gegenbewegungen bezeugt. Dem Einheitszerfall entsprechen neue Sinn- und Einheitsangebote: neue Heilslehren, von Praktiken der Körperkultur, Meditation und Bewußtseinsweiterung bis hin zu den sogenannten neuen Religionen, Jugendbewegungen, ganzheitliche Lebensideale. Dem Zerfall der Geschichte andererseits antworten Reaktualisierungen des historischen Bewußtseins: neue Berufungen auf Geschichte im Regionalismus, neue Bekenntnisse zur nationalen Identität, Geschichtswerkstätten, Museumsgründungen, ein in zahllosen Publikationen und Fernsehsendungen bekundetes und nicht nur auf das Fachpublikum beschränktes neues Interesse an Herkunft und Erinnerung, generell an der Bewahrung der Zeugnisse von Traditionen und Lebensformen, deren Spuren sich zu verlieren drohen.

Beiden Gegenbewegungen, der neuen Einheitssuche und Historisierung, haftet nach Meinung anderer, postmoderner Zeitgenossen etwas Veraltetes und Unzeitgemäßes an. Wie es um ihre Berechtigung bestellt sei, ist eine offene Frage und nicht unmittelbar der begrifflichen Analyse zu entnehmen. In Wahrheit reicht die Palette möglicher Reaktionen von einem Extrem zum anderen: die Verabschiedung der alten Einheitlichkeit wird von den einen als Befreiung zur Pluralität, als Emanzipation von repressivem Zwang gefeiert; bei andern geht die Stimmung von Verzweiflung über Resignation bis zur Trauer um die verlorene Einheit; bei anderen wiederum herrscht Hoffnungs-, aber auch Trauerlosigkeit, Indifferenz, Zynismus und Nihilismus, oder aber ein „glücklicher Positivismus“ (so ein Stichwort von Foucault). Nun wird es nicht weiterführen, das Register dieser verschiedenen (theoretischen und affektiven) Stellungnahmen zu einer in großen Stücken gemeinsamen Zeitdiagnose auszubreiten. Wenn wir dem Phänomen weniger auf der Ebene theoretischer

scher Positionen als im Medium sozialer Bewußtseinsäußerungen nachgehen, so sind zwei entgegengesetzte Reaktionsformen zu unterscheiden. Die eine ist die Äußerung der Kritik, der Klage, des Leidens: jene Auflösungserscheinungen werden (mehr oder weniger artikuliert) als Verlust, als Negatives, als Nichtseinsollendes erfahren. Die andere ist die des Bewußtseins, das sich ohne Schmerz- und Mangelbewußtsein auf die gegebene Realität einstellt — wobei noch offen bleibt, ob diese Leidensfreiheit einer tatsächlichen Bejahung, einer Abstumpfung oder bestimmten Kompensationen entstammt. Seit je haben ideologiekritische Deutungen darauf insistiert, im Kern des verblendeten Bewußtseins die Selbstverblendung, die Bewußtlosigkeit über den eigenen Mangelzustand, d.h. auch über das eigene Leiden auszumachen. Daß hier die Selbstdeklaration des Bewußtseins nicht das letzte Wort sein kann, steht außer Frage. Aufdringlich genug können sich pathologische Symptome auch des scheinbar schmerzfreien Bewußtseins äußern, deutlich genug kann die Sprache seiner aggressiven und destruktiven Eruptionen sein. Darüber hinaus ist evident, daß für die Gesellschaft im ganzen jene Verlusterfahrungen eine Einbuße an Stabilität und kollektiver Identität bedeuten. Während in traditionellen Gesellschaften einheitliche Weltbilder und historische Traditionen vielfältige Funktionen hinsichtlich Zugehörigkeit, Sicherheit, sozialer Einheit und globaler Steuerung erfüllen, bringt ihr Schwund entsprechende Funktionsdefizite mit sich, die möglicherweise nur zum Teil durch andere Größen ausgeglichen werden.

Wie tiefgehend, wie ernsthaft die Krise der Gesellschaft ist, die durch diese Bewußtseinsänderungen als solche hervorgerufen wird, ist zumindest zum Teil eine Frage, die nur die Geschichte beantworten kann. Es muß sich zeigen, zu welchem Ausgleich emanzipatorische und Verlustpotentiale des Bewußtseins kommen. Außer Frage scheint mir zu stehen, daß die Gewinn- und Verlustbilanz zur Bestimmung des gegenwärtigen Bewußtseins gehört. Der Glaubwürdigkeitsverlust jener Fundamente, auf denen Kultur und öffentliches Bewußtsein bis ins 19. Jahrhundert hinein aufruhten, ist weder zu leugnen noch rückgängig zu machen; dennoch bedeutet ihre Zersetzung noch keine Untergangsperspektive. Für viele ist der Verlust jener einheitlichen Weltbilder ohnehin nur die längst fällige Umstellung von inhaltlichen auf formale Orientierungsmuster: Der Universalismus etwa der Diskursethik versteht sich als einer, der innerhalb seiner durchaus Raum läßt für das Vielfältige konkreter Lebensformen und der die postmodernen Attacken gegen die Einheitsidole als Kategorienfehler zurückweist. Ich möchte nun prüfen, ob der Streit möglicherweise entschiedenere Konturen annimmt, wenn er Krisenerscheinungen nicht mehr in der Dimension des Bewußtseins, sondern der sozialen Realität aufgreift. Es könnte sein, daß wir erst hier mit einer Radikalität des Krisenbewußtseins konfrontiert werden, deren Perspektiven in der Tat apokalyptische sind.

1.2.

Daß wir auf der Ebene der realen Probleme mit solchen Perspektiven konfrontiert sind, steht außer Frage — genannt seien nur Stichworte wie Naturzerstörung oder Weltfriede. Versuchen wir, das Problemfeld solcher Bedrohungen abstrakter zu fassen, so scheinen mir zwei Hauptgesichtspunkte von Belang. Global hatte ich diese reale Krisenhaftigkeit

(im Gegensatz zur bewußtseinsmäßigen Sinnkrise) als Ohnmachtserfahrung des Handelns gekennzeichnet. Für diese Ohnmacht lassen sich nun zweierlei Ursachen ausmachen, die den beiden Seiten des Handelns entsprechen: die Nicht-Beherrschbarkeit des Gegenstandes auf der einen, die Nicht-Handlungsfähigkeit des Subjekts auf der anderen Seite. Das eine ist die Krise der Machbarkeit, der Realisierbarkeit eigener Projekte, der Bewältigung der Folgen des eigenen Tuns; das andere das Fehlen eines handlungsfähigen Subjekts auf gesellschaftlicher Ebene (und erst recht im Weltmaßstab).

1.2.1.

Ins Auge springen zuerst Probleme der ersten Art. Sie stehen zumeist im Vordergrund, wenn heute von ernsthaften Verunsicherungen und Gefährdungen die Rede ist. Jeder technische oder organisatorische Innovationsschub erzeugt Folgeprobleme, die oftmals rascher anwachsen als die Möglichkeiten ihrer Bewältigung. Anthropologischer Grundtatbestand ist die Instinktarmut und Offenheit in der Ausstattung unserer Spezies, die den Menschen dazu nötigt, das Gleichgewicht im Umgang mit sich, mit seinesgleichen und mit der Natur selber herzustellen. Seit Beginn der Evolution hatte sich dieses Gleichgewicht mit Entwicklungsschüben je neu auszubalancieren, ohne daß daraus bisher ernsthafte Gefährdungen oder Destabilisierungen erwachsen. Die technologische Entwicklung der letzten Jahrzehnte und Jahre hat diese Situation grundlegend verändert. Sie hat dem Handeln Eingriffsmöglichkeiten in die Natur verliehen, die sowohl durch ihre Tiefe wie ihre Größenordnung einen qualitativen Sprung bedeuten und menschliches Handeln vor neue technisch-pragmatische, politische und moralische Probleme stellen. Dies ist nach verschiedenen Hinsichten zu explizieren.

Ein erstes ist das Konfrontiertwerden mit unmittelbaren negativen Auswirkungen der eigenen Handlungen, Auswirkungen, die nach Gegenmaßnahmen verlangen, nach zusätzlichen Interventionen, Zusatztechniken, finanziellen und politischen Zusatzentscheidungen und -mitteln. Am augenfälligsten, weil am unmittelbarsten erfahrbar und am bedrohlichsten, sind hier die ökologischen Probleme: sowohl die systematischen Beschädigungen, Belastungen, Verseuchungen wie die unaufhaltsame Verknappung der Ressourcen, von Rohstoffen bis hin zu Landschaften. Auch wenn hier im einzelnen Korrekturen eingeleitet sind, erscheint es im großen und zumal im planetarischen Maßstab immer mehr fragwürdig, ob der Punkt der möglichen Selbstkorrektur nicht schon überschritten, ob die 'Ausplünderung' und Destruktion des Planeten noch rückgängig zu machen ist.

Ein anderes — zweitens — sind indirekte Problemerzeugungen durch Nebenfolgen in anderen Gebieten: so etwa die Verschärfung der weltweiten Ernährungsprobleme durch die Fortschritte der Medizin und das daraus resultierende Bevölkerungswachstum. Auch hier und in ähnlichen Fällen haben wir mit Phänomenen zu tun, wo die Folgeprobleme teils schneller wachsen als die Mittel ihrer Beseitigung, wo die Ohnmachtserfahrung des Handelns sich verschärft.

Als drittes sind sodann Handlungsfolgen zu nennen, die nicht in gleicher Weise unmittelbar (und nicht von allen gleichermaßen) als Belastung oder Schädigung erfahren

werden und zum Anschlußhandeln zwingen, die aber dennoch radikale Verunsicherungen bewirken: Es sind Handlungen, die durch ihre extreme Risikobelastung destabilisierend wirken. Es geht um eine neuartige, qualitative Steigerung jenes Risikos, das mit allem technischen Handeln verbunden ist und das mit der Ausdehnung technischer Macht seinerseits (z.T. überproportional) zunimmt. Dies gilt für Großtechnologie überhaupt wie im besonderen für Kernenergie; letztere vor allem wirft durch die Langfristigkeit ihrer Auswirkungen (eine Langfristigkeit, die im Horizont menschlicher Zeiterfahrung geradezu als Irreversibilität erscheint) nicht nur technisch, sondern auch ethisch neuartige Fragestellungen auf. Am aufdringlichsten allerdings wird die Risikoerhöhung im Bereich der Waffentechnologie, d.h. im Bereich jenes Handelns, dessen ausdrückliche — jedenfalls technische — Funktionsbestimmung (und nicht nur Nebenfolge) die Destruktion ist. Auch wenn ihre faktische Funktion in den letzten Jahrzehnten die Abschreckung (d.h. der Nichtgebrauch) war, kann daraus keine wirkliche Beruhigung entstehen. Eine solche läßt die historische Erfahrung nicht zu, zu welcher sowohl die Erinnerung an den Holocaust wie die allgemeine Einsicht gehören, daß technische Mittel und Waffen noch nie langfristig ungenutzt geblieben sind. Ebenso spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich solche Waffen bzw. die Mittel zu ihrer Herstellung nicht langfristig oder unbegrenzt von jenen fernhalten lassen, die zu ihrer Verwendung entschlossen sind; die Vorstellung eines mit Nuklearwaffen ausgerüsteten Terrorismus steigert das Risiko, das hier der technischen Möglichkeit als solcher innewohnt, ins Unerträgliche.

Haben wir hier mit Folgen unserer Technik zu tun, die nicht unmittelbar Schädigungen herbeiführen, aber in der Drohung ihrer potentiellen Auswirkungen nicht weniger krisenhafte Effekte haben, so sind schließlich — viertens — neue technische Möglichkeiten zu nennen, deren Gefahrenpotential noch weniger handgreiflich auftritt, die aber doch unser menschliches Selbstverständnis nicht weniger radikal in Frage stellen. Ich meine die Eingriffsmöglichkeiten in die äußere wie innere Natur, die deren Grundlagen tangieren und verändern. Infrage steht das Verständnis der Natur, das unserer Kultur seit Beginn innewohnt: das Verständnis der Natur als des von sich her Seienden, nicht von Menschenhand Gemachten. In klassischer Form hatte Aristoteles in der Gegenüberstellung von Physis und Techne die Natur als das in sich Bestimmte und sich von sich aus Entwickelnde beschrieben. Der gentechnologische Eingriff wie die im planetarischen Maßstab operierende Technik scheinen zur Revidierung dieses Gegensatzes von Natur und Kunst zu tendieren. Vor allem die Manipulation der eigenen Natur erscheint als tiefgreifende Bedrohung der Grundlagen unseres Seins. Wenn der Mensch selber zu einem Gemachten, künstlich Hergestellten wird, wird ganz unerfindlich, wieso ihm ein anderer Status als anderen Artefakten, wieso ihm der von Kant geforderte Selbstzweckcharakter, wieso ihm Würde zukommen soll. Negativutopien wie Huxleys „Schöne Neue Welt“ legen von dem, was hier auf dem Spiel steht, beredtes Zeugnis ab.

Ich habe damit vier Krisen des Handlungsvollzugs benannt, in denen sich menschliche Handlungsmacht durch die Größe und Fundamentalität ihrer Probleme (die sie selbst erzeugt) überfordert sieht: 1. direkte und 2. indirekte negative Auswirkungen des Handelns, 3. Destabilisierungen durch extreme Risikosteigerung, 4. Verunsicherung durch Aushöh-

lung des tragenden Verständnisses von Mensch und Natur. Es sind dies, soweit, Aspekte des *technischen* Handelns, des Umgangs mit Natur. Hinzuzufügen wären Vollzugsschwierigkeiten des *sozialen* Handelns — auch hier zum großen Teil Steuerungskrisen im Umgang mit selbsterzeugten (Folge-)Problemen: etwa die scheinbare Nicht-Abschaffbarkeit der Arbeitslosigkeit, die Nicht-Realisierbarkeit des gerechten Sozialstaats, der Welthunger oder die krasse Ungleichheit zwischen Arm und Reich im Weltmaßstab. Auch hier, zumal im letzten Fall, sind wir mit scheinbar ausweglosen, sich verschärfenden (und gleichwohl moralisch unerträglichen) Situationen konfrontiert. Ich möchte dem nachgehen, indem ich nun zugleich den angekündigten Perspektivenwechsel vollziehe und danach frage, inwiefern Ohnmachtserfahrungen des Handelns für die moderne Gesellschaft nicht aus der Nicht-Beherrschbarkeit des Objekts, sondern der unzulänglichen Handlungsfähigkeit des Subjekts erwachsen.

1.2.2.

Von mangelnder Handlungsfähigkeit können wir etwa dort reden, wo wir, scheinbar mit allen erforderlichen Kenntnissen und besten Absichten versehen, doch nicht in der Lage sind, uns bedrängende Probleme zu regeln. Gemeint ist, etwa im Ökologischen, der Fall, wo eine Gesellschaft nicht durch die objektiven Folgen ihres Naturverhältnisses überfordert ist, sondern wo sie *ihr Verhalten* zur Natur scheinbar nicht kontrollieren kann. Es ist ein Konfrontiertwerden mit der Nicht-Machbarkeit der eigenen Verhältnisse — eine basale Erfahrung, gegen die beispielsweise das neuzeitliche Postulat eines Machens der Geschichte aufgestellt wurde. Wie ein Individuum auch ohne äußere Einschränkungen nicht in der Lage sein kann, das Gewollte zu tun, und dann handlungsschwach oder willensschwach heißt, so scheint es auf sozialer Ebene ein analoges Phänomen zu geben. Wenn diese allgemeine Erfahrung der begrenzten Handlungsmacht einen Grundtatbestand benennt — Marx spricht hier von der 'Naturwüchsigkeit' der Verhältnisse —, so ist die uns bedrängende Frage nicht nur die, ob wir hier eine Erblast tragen, deren Überwindung überfällig wäre, oder ob diese Erfahrung, wie Konservative betonen, konstitutiv zur *conditio humana* gehört. Zu fragen ist auch, ob nicht *unsere* diesbezügliche Ohnmachtserfahrung uns mit spezifischeren, womöglich noch beunruhigenderen Sachverhalten konfrontiert. Ohne darüber auch nur einigermaßen abschließend urteilen zu können, möchte ich doch einige Überlegungen in dieser Richtung anstellen.

Ein erster Aspekt, gewissermaßen eine Vorstufe dieser Schwierigkeit des Handelns liegt in der im modernen Sinn verstandenen Politik als solcher. Daß Demokratie in der Selbstregulierung schwerfällig und in der Durchsetzung ineffizient sei, gehört zu den Binsenwahrheiten und zu den Legitimationen autoritärer Regime. Wo Pluralität und subjektive Freiheit letzte Grundlagen des Politischen ausmachen, stößt kollektives Handeln auf Grenzen. Doch ist nicht unmittelbar *diese* Pluralität — die Pluralität autonomer Subjekte — das Problem. Sie ist bei allen (nicht wegzuleugnenden) dysfunktionalen Folgen eine nicht rückgängig zu machende normative Grundlage moderner Politik. Irritierender ist eine andere Pluralität, die analog zur früher genannten Ausdifferenzierung der Geltungssphären zu fassen ist und sich in der modernen Gesellschaft als institutionelle Ausdifferen-

zierung der verschiedenen Funktionssysteme äußert — wie Recht, Kultur, Politik, Wirtschaft, Religion, Erziehung, Wissenschaft. Hegel hat hier bekanntlich den ersten Schritt gemacht mit seiner Unterscheidung von Gesellschaft und Staat und dies bezeichnenderweise mit einer durchaus ambivalenten Wertung. Im frühen Naturrechtsaufsatz beschreibt er sie unter dem Titel einer Tragödie im Sittlichen als unzweideutigen Verlust: Es geht um die Abtrennung eines Teils des sittlichen Ganzen, durch welche sich dieses allein zu erhalten vermag, gleichsam eine Konzession an das Private zugunsten der Stabilisierung des Allgemeinen. In späteren Schriften, wo das moderne Freiheitsprinzip ernster genommen wird, wird auch die Freisetzung der bürgerlichen Gesellschaft aus dem Staat in ihrem eigenen moralischen Recht anerkannt.

Heute allerdings geht es nicht mehr allein um das Spannungsverhältnis von Allgemeinem und Besonderem. Wie im Politischen selber das Prinzip der Gewaltenteilung sich als erste Grundlage der Liberalität durchgesetzt hat, so ist auch die zunehmende Verselbständigung sozialer Funktionsbereiche großenteils als positive Errungenschaft aufgetreten; als Beispiel seien etwa nur die Trennung von Kirche und Staat, die Freiheit der Wissenschaft oder die Autonomie der Kunst genannt.

Doch geht es hier offenkundig um keinen eindeutigen Sachverhalt. Zu präzisieren bliebe nicht nur, wie weit sich dieser Prozeß der Verselbständigung in der Tat durchgesetzt hat (und nicht durch neue Verflechtungen überformt worden ist), sondern auch, wie er im einzelnen zu werten ist. Unter zwei Hinsichten sind Negativfolgen dieser Ausdifferenzierung namhaft gemacht worden, die sich beide im Sinn jener Beschränkung subjektiver Handlungskapazität auswirken. Zum einen bedeutet die Ausdifferenzierung eine Gefährdung des Zusammenspiels zwischen den einzelnen Funktionen, ihren Trägern und Zielwerten — worin auch liegt, daß sich im Spiel dieser Funktionen falsche Vereinseitigungen und Dominanzen ergeben können. Verschiedene Typen solcher Vereinseitigung sind von der Sozialkritik thematisiert worden — am wirkungsmächtigsten fraglos vom Marxismus die Unterstellung der Politik unter die Ökonomie, unter die Funktionszwänge des Kapitals und der Verwertung. Heute von vielen als ebenso umfassend und bedrohlich empfunden wird die Herrschaft der Technik, die anderen Bereichen ihre Eigengesetzlichkeit aufnötigt. Andere Beispiele wären die Herrschaft von Militarismus und Rüstungsindustrie, der regional neu erstarkte Theokratismus und religiöse Fundamentalismus, die Herrschaft der Bürokratie. Solche funktionalen Vereinseitigungen gehen mit Verarmungen der sozialen Lebenswelt einher; und offenkundig haben sie mehr oder weniger ausgeprägte dysfunktionale Folgen für die Gesamtsteuerung der Gesellschaft, für deren Fähigkeit, einheitliche Entscheidungen zu fällen und sie in effizienter Form durchzusetzen.

Indessen wird die Handlungsfähigkeit der Gesellschaft von anderer Seite her noch radikaler in Frage gestellt. Für Krisendiagnosen des genannten Typus genügte es, eine Umkehrung der falschen Herrschaft, beispielsweise ein Zurechtrücken des Verhältnisses zwischen Wirtschaft und Politik zu fordern. Wir haben das Vertrauen verloren, daß die Entmachtung der Wirtschaft und ihre Unterstellung unter kollektive Entscheidung bereits die Lösung — oder auch nur die Lösbarkeit — der realen Probleme bedeute. Radikal wird

die Ohnmachtserfahrung dort, wo das Unvermögen zur Handlung nicht einer falschen Gewichtung der Instanzen, sondern einer strukturellen Notwendigkeit geschuldet ist. Niklas Luhmann hat diese begrenzte Handlungsfähigkeit als konsequente Folge der funktionalen Differenzierung — der Organisationsform moderner Gesellschaften — beschrieben. Sie hat namentlich zwei Folgen. Sie bedeutet zum einen, daß jedes System nur auf Funktionsgrößen des eigenen Typus anspricht und nur vermittels ihrer wirken kann: Das Rechtssystem kann gesellschaftliche Prozesse nur wahrnehmen und verarbeiten, soweit sie in rechtsförmige Tatbestände übersetzt sind; das Wirtschaftssystem kann sie nur in Form ökonomischer Wertbestimmungen aufnehmen, das politische System in Form administrativer Macht und bindender Entscheidungen. Jedes System — auch Wissenschaft, Religion, Erziehung — hat eine begrenzte Aufnahmefähigkeit und einen begrenzten Wirkungskreis. Mag man darin noch nicht notwendig einen beängstigenden Tatbestand sehen, so rührt eine zweite Folge jener Differenzierung an Grundlagen unseres Selbstverständnisses. Zu diesem gehörte traditionellerweise die Annahme vom Primat der Politik. Das Politische galt darin als der weiteste Rahmen und zugleich als das eigentliche Zentrum des gesellschaftlichen Lebens, als der Ort, wo letzte, bindende Entscheidungen getroffen werden, die für die anderen Bereiche die Rahmenbedingungen absteckten. Demgegenüber ist das Konzept der funktionalen Differenzierung das einer Gesellschaft, die über kein zentrales Steuerungsorgan mehr verfügt, einer „Gesellschaft ohne Spitze und ohne Zentrum“ (Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, 1981, S. 22). Politik ist unwiderruflich zur Partialfunktion unter anderen geworden: Dies scheint real wie konzeptuell das eigentliche Skandalon. Luhmann selber konstatiert diese Entwicklung ungerührt, ohne kritischen, geschweige denn apokalyptischen Unterton — eher ironisch gegenüber sogenannten alteuropäischen Idealen. Nach ihm lautet „eine der Grundfragen der Gegenwart...: ob man die Vorstellung einer Gesellschaft ohne Zentrum aushalten kann und gerade darin die Bedingungen für eine demokratisch-leistungsfähige Politik sieht“ (a.a.O. 23) — dies im vollen Bewußtsein, daß dies etwa die begrenzte Funktionsfähigkeit des Wohlfahrtsstaats bedeutet oder auch die „Unlösbarkeit ökologischer Probleme“ (Ökol. Kommunikation, 1986, S. 43) fast schon festschreibt.

Ich kann hier nicht in die empirische Erörterung der Frage eintreten, inwieweit die Gesellschaft tatsächlich die Herrschaft nicht nur über die Verhältnisse, sondern über ihr eigenes Handeln verloren hat. Festzuhalten ist die Stoßrichtung, der eigentliche Kernpunkt dieses Verlusts. Es geht um die Infragestellung der Gesellschaft mit Bezug auf eine Zielvorstellung, die zu den Leitmotiven der Moderne gehörte: mit Bezug auf jene Emanzipation, die nicht nur die Freiheit des einzelnen gegenüber Gesellschaft und Staat, sondern gewissermaßen die kollektive Befreiung, die Regelung der Verhältnisse durch die Gesellschaft meinte. Dies ist zwar nicht die einzige und nicht die unbestritten höchste Zielvorstellung geblieben; doch ist klar, daß hier ein unverzichtbarer Leitwert neuzeitlich-politischer Aufklärung auf dem Spiel steht. Zu dieser gehört das Postulat der Gesellschaft als Subjekt — als autonomem und autarkem, entscheidungsbefugtem und handlungsfähigem Subjekt. Es scheint so, als ob die Geschichte dem Menschen hier eine neue Demütigung bereitet hätte — nach jenen Depotenzierungen und Dezentrierungen des Subjekts, für welche schon die Namen Kopernikus, Darwin und Freud stehen.

Dabei gewinnt diese Entsubjektivierung der Gesellschaft im Fortgang der Geschichte schärfere Konturen. Sie spitzt sich zu vor allem infolge zweier langfristiger Veränderungen. War die frühneuzeitliche Sozialphilosophie auf das innerstaatliche Verhältnis zentriert, so gewinnen nun die zwischenstaatlichen Beziehungen bzw. die Weltpolitik einerseits, das globale Verhältnis zur Natur andererseits an Gewicht; beide machen das Subjektdefizit unter neuen Aspekten spürbar. Die sich etablierende Weltgesellschaft, die zwar zahlreiche — rechtliche, wirtschaftliche, kulturelle — Vermittlungsformen institutionalisiert, steigert durch die Vielfalt der Verflechtungen zugleich den kollektiven Handlungs- und Steuerungsbedarf. Auf Weltebene aber scheint die Planbarkeit und Handlungsfähigkeit noch stärker der Naturwüchsigkeit zu weichen als auf staatlicher Ebene. Zugleich ist das Verhältnis zur Natur erstmalig zu einem geworden, das sich nicht mehr — letztlich — selbsttätig regelt, sondern der bewußten, verantwortlichen Entscheidung bedarf. Umso mehr wird hier die Unzulänglichkeit gesellschaftlicher Handlungskompetenz spürbar, zumal sich diese hier eminenterweise auf überstaatliche Ebene verlagert. Der drohende ökologische Kollaps macht — wie die Präsenz von Nuklearwaffen — das Fehlen effizienter weltweiter Rechtsinstitutionen in besonders drastischer Weise deutlich.

2.

Ich möchte nun diesen Überblick über Krisensymptome der Gesellschaft abschließend durch einige Bemerkungen zum Stichwort „Krise der Vernunft“ ergänzen. Von einer Krise der Vernunft zu sprechen, scheint zum festen Bestandteil gegenwärtiger Kultur zu gehören; was darunter zu verstehen sei, ist weniger klar. Ein erstes Schwanken betrifft schon den zeitlichen Rahmen: Geht es den einen vornehmlich um die Krise der neuzeitlichen Vernunft — oder gar nur ihrer wissenschaftlich-technischen Verengung —, so ändern um abendländische Vernunft schlechthin, gegen welche deren Anderes — Kunst, Mythos, Religion — mobilisiert wird. Vordringlicher aber als die historische Abgrenzung ist die Frage, welches die formalen Kennzeichen der hier infragestehenden Vernunft bzw. die Ansatzpunkte zu deren Kritik sind. Auch wenn wir hier unverkennbar mit einem ganzen Geflecht leitender Motive zu tun haben, deren Systemisierbarkeit nicht im voraus feststeht, möchte ich drei Stichworte als Kernbestimmungen herausheben: Einheit, Fundamentalität, Orientierung an der Wahrheitsfrage.

Der erste Streitpunkt ist die konzeptuelle Entsprechung zu der unter dem Stichwort Sinnverlust zuerst genannten Figur, der Ausdifferenzierung moderner Vernunft. Gegenüber der kantischen Unterscheidung von theoretischer, praktischer und ästhetischer Rationalität hat sich die weitere Ausdifferenzierung nach drei Richtungen vertieft. Zum einen ist — zumindest für radikale Vertreter der Pluralität — die Zahl der Rationalitätsbereiche zur unbestimmten Vielfalt geworden. Die Hinsichten, unter denen wir in unserer Lebenswelt Rationalisierungen vornehmen, sind weder in Art noch Zahl festgelegt und einem einheitlichen Raster zu entnehmen. Zum andern hat sich der Einheitsverlust ins Innere einzelner Geltungsbereiche hinein fortgesetzt und dort zur Pluralität leitender Paradigmen geführt. Schließlich ist die Diversität zur radikalen Heterogenität bis hin zur Inkommensurabilität gesteigert worden. Bildet nun die Pluralität der Rationalitätsformen als solche

einen praktisch unkontroversen Tatbestand, so differieren die Positionen in dessen Einschätzung. Für die einen ist damit jede darüber hinausgehende Einheit verabschiedet und zur Ideologie geworden (oder gar des Totalitarismus verdächtig — so Lyotard gegen Habermas); für andere bleibt jene Pluralität auf eine Einheit ausgerichtet, die sich in der Kommunikation zwischen den diversen Rationalitätsformen herstellt und innerhalb derselben als formeller Universalismus in Kraft ist (dessen Verabschiedung umgekehrt als Irrationalismus gilt — so Habermas gegen Lyotard). Man könnte es als Kuriosum betrachten, daß keine der Positionen die von ihr beschriebene Situation gegenwärtiger Vernunft als Krise ansieht; wohl aber gilt beiden die gegnerische Diagnose und die damit einhergehende Normfestlegung als falsche Vernunft schlechthin. Gewissermaßen eine Zwischenposition bestünde darin — so ein Vorschlag von Wolfgang Welsch —, die Diversität nicht als letztes Wort zu belassen, sondern zwischen den Modellen Übergänge und Verbindungen herzustellen, die aber gleichwohl sich nicht zu einer Totalsynthese zusammenschließen, nicht über dem Heterogenen eine neue Allgemeinheit konstruieren. Eine solche Figur scheint in der Tat als Minimalerfordernis vonnöten, soll jene Pluralität nicht zur Irrationalität verkommen und damit ihrerseits der Gefahr des Totalitarismus ausgesetzt sein.

Zu Ende geführt, geht der Verlust der Einheit — zweitens — mit dem Verlust der Fundamentalität einher. Die Pluralität nötigt zur Relativierung, zum Abschied vom Prinzipiellen, von Letzterklärungen und Letztbegründungen. Wenn nicht auf *ein* Prinzip zurückzugehen ist, dann umsoweniger auf ein *letztes*. Auch die Einschätzung dieses Tatbestands steht nicht von vornherein fest. Erscheint der Verlust des sicheren Fundaments angesichts philosophischer Begründungsversuche von Descartes bis Husserl als Eingeständnis des Versagens, so sind wir durch andere Denkströmungen längst mit der Idee endlicher Vernunft, zu der auch der Verzicht auf Letztbegründung gehört, vertraut geworden. Indessen bleibt auch in dieser die Idee der Wahrheit als solche noch leitend. In entscheidender Weise ändert sich die Lage dort, wo — drittens — diese Idee selber unterlaufen wird. Nach Nietzsche stellt die sokratische Zentrierung auf die Wahrheitsfrage die erste falsche Weichenstellung abendländischer Vernunft dar. Gegen eine solche Zentrierung werden ästhetischer Wert, Lebensdienlichkeit, praktische Relevanz ins Feld geführt. Bis in die Wissenschaftstheorie hinein wird heute die Ausschließlichkeit der Wahrheitsfrage suspendiert, wird Adäquation durch Kohärenz ersetzt (oder ergänzt), die Eleganz von Modellen zum Argument erhoben, die Wahrheit von Theorien gegen ihre heuristische Kraft oder praktische Bedeutsamkeit ausgespielt. Nach Richard Rorty ist nicht Descartes' Idee der sicheren Erkenntnis, sondern Bacons Orientierung an Erfindung und praktischer Weltgestaltung das Leitmotiv neuzeitlicher Wissenschaft; zu revidieren ist nach ihm das Vorurteil des methodischen Vorrangs von Erkenntnistheorie gegenüber Moral und Sozialphilosophie. Im Zug der Postmoderne hat schließlich das Ästhetische eine generelle Ausweitung auf praktische und theoretische Bereiche hin erfahren.

Für diese reale oder vermeintliche, postulierte oder kritisierte Relativierung der Wahrheitsfrage gilt wie für die Relativierung von Einheit und Universalität, daß sie zwiespältige Phänomene benennen. Wo sie in modischer Zuspitzung verabsolutiert werden, markieren

sie in der Tat nicht nur Krisen einer bestimmten Denkform, sondern Destruktions- und Regressionstendenzen des rationalen Denkens überhaupt. Umgekehrt kann ihr Ernstnehmen unbestreitbar eine Ausweitung zu enger Auffassungsformen, ein Aufbrechen abstrakter Vereinseitigungen der Vernunft beinhalten. Wieweit dieser emanzipatorische Effekt gehen kann und wie er mit der gegenläufigen Begrenzung traditioneller Vernunftansprüche zu einem Ausgleich kommen kann, ist keiner Begriffsexplikation zu entnehmen, sondern nur durch konkrete Hermeneutik — der Wissenschaft, Kunst, Sprache, Lebenswelt — zu präzisieren.

Ich habe nun eigentlich nichts anderes versucht als gängige Krisensymptome, welche das Selbstverständnis unserer Gesellschaft infragestellen, in ihrem Ansatzpunkt und ihrem gegenseitigen Verhältnis zu verdeutlichen. Zu nennen waren zuerst Formen der subjektiven Krisenerfahrung, die sich unter dem Stichwort des Sinnverlusts zusammenfassen ließen; sodann zwei Arten von Ohnmachtserfahrungen des Handelns, von denen die erste aus den objektiven Handlungsfolgen, die zweite aus dem strukturellen Versagen des Handlungssubjekts resultierte; schließlich habe ich abstraktere Krisensymptome der Vernunfttradition als solcher genannt. Versuchen wir, die Reichweite der verschiedenen Aspekte einzuschätzen, so ergibt sich ein gemischtes Bild. Auf der einen Seite sind wir mit den ambivalenten Folgen der Modernisierung konfrontiert. Solche nicht-reduzierbaren Ambivalenzen von Gewinn und Verlust haben wir m.E. in drei Bereichen: in der sogenannten Sinnproblematik (1.1.), in der Vernunftproblematik (2.) sowie in jener Dimension der Handlungsproblematik, die mit der unzulänglichen Handlungskompetenz des Subjekts zusammenhängt (1.2.2.). In all diesen Bereichen können wir m.E. nicht umhin, *beides* festzuhalten: das Unmöglich- bzw. Unglaubwürdigwerden einer bestimmten Denk- oder Handlungsform, das *als* Verlust erfahren wird; und den Zugewinn neuer Potentiale an Sinn-, Denk- und Praxisformen. Auf der anderen Seite sind wir mit radikalen Krisenerfahrungen, denen apokalyptische Perspektiven nicht fremd sind, konfrontiert in jener Ohnmachtserfahrung, die aus den Handlungsfolgen erwächst (1.2.1.). Dabei liegt die eigentliche Bedrohung hier nicht in der Überforderung durch die direkten oder indirekten Schädigungen, die faktischen Nebenfolgen unseres Handelns, sondern vielmehr in den potentiellen Auswirkungen: in der überhöhten, untragbaren Risikobelastung bestimmter ziviler oder militärischer Techniken zum einen, in der Infragestellung unseres Verständnisses von Mensch und Natur durch radikale technologische Eingriffe zum anderen. Bemerkenswert kann dieses Fazit unter folgendem Gesichtspunkt scheinen: Die eigentlich dringliche Krisenerfahrung ist nicht dort gegeben, wo wir es mit den qualitativ-strukturellen Veränderungen — Bewußtseins- oder Gesellschaftsveränderungen — der Moderne zu tun haben. Vielmehr bricht sie dort auf, wo es zunächst um quantitative Schritte, um Ausweitung und Vertiefung unseres wissenschaftlich-technischen Weltbezugs geht — quantitative Schritte, die dann aber gewissermaßen in einen qualitativen Einschnitt von ganz anderer Radikalität umschlagen. Anders gesagt: Der begrifflich interessante und irritierende Fall der (zwiespältigen) Modernisierung (bzw. Postmoderne) ist nicht der praktisch brisanteste. Man mag diesen Befund angesichts der verbreiteten Krisendiagnosen für tröstlich — oder auch für besonders bedrohlich halten.

DER AMOKLAUF DER VERNUNFT.

Zur Selbstbewegung der Aufklärung

Wulff D. Rehfus

Vor einiger Zeit wurde in Düsseldorf ein Theaterstück für Kinder aufgeführt. Man gab „Hänsel und Gretel“. Dies ist bekanntlich die recht grausliche Geschichte der Eltern, die ihre Kinder im Wald aussetzen, wo sie von einer Hexe gefangen und gemästet werden, schließlich aber die Kinder die Hexe verbrennen. Die Regie hatte nun den Einfall, die Geschichte nicht nur darzustellen, sondern von einem Sprecher gleichzeitig kommentieren zu lassen. Und so machte man den Kindern klar, in welcher großen Not die Eltern gewesen wären, so daß sie gar nicht anders gekonnt hätten, als ihre Kinder auszusetzen. Den zuschauenden Kindern wurde also zugemutet, eine Untat durch Rationalisierung anzuerkennen. Rationalisierungen sollten den Kindern das Vergehen der Eltern entschuldigen. Wobei die Pointe die ist, daß erst die Entschuldigungsversuche des Kommentators das Handeln der Eltern als Verbrechen für die zuschauenden Kinder sichtbar machte: indem die Eltern nämlich entlastet werden sollten. Nun läßt sich sagen: „Das sind doch Pseudorationalisierungen!“ oder „Das ist ein progressives Mißverständnis!“ und das mag ja auch so sein. Aber ab wann ist die Aufklärung keine Aufklärung mehr? An welchem Punkt schlägt Aufklärung um in Scheinaufklärung? Wo endet die Aufklärung und wo beginnt die Gegenaufklärung?

Ich will Ihnen eine weitere Begebenheit erzählen. Auf einem Kinderfest tritt ein Zauberer auf; er verkleidet sich vor den Augen der Kinder, erklärt ihnen, daß es gar keine Zauberer gäbe, zaubert dann dennoch, zeigt den Kindern anschließend die Tricks und legt sein Kostüm wieder ab. Die kleine Pointe am Rande war, daß die meisten Kinder sehr wohl die Zauberkunststücke begriffen, nicht aber ihre Entlarvung als Taschenspielertricks.

Wir leben nicht nur im Zeitalter der Aufklärung; Kants Hoffnung hat sich inzwischen erfüllt: wir sind aufgeklärt und noch mehr: wir klären auch auf, unerbittlich. Es wird entlarvt, bevor es etwas zu entlarven gibt. Illusionen dürfen gar nicht erst aufkommen, sie müssen im Keime erstickt werden, und deshalb kann die Aufklärung gar nicht früh genug einsetzen. Den Kindern muß eine Haltung anezogen werden, die sie gegen jeglichen Schein immunisiert. Dies ist aufklärerische Präventiverziehung. - Oder handelt es sich bei den geschilderten Episoden doch nur um progressive Mißverständnisse, um falsch verstandene Aufklärung?

Im Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben siegte bekanntlich die Vernunft, und so leben wir in einer aufgeklärten, vernünftigen Welt. In dieser vernünftigen Welt erhöhen Schweizer Bürger einen Berg um zwei Meter, damit er die Viertausend-Meter-Marke er-