

# Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen

Von Willi OELMÜLLER (Münster)

## *I. Schwierigkeiten der Transzendentalphilosophie*

Noch vor aller geschichtlichen Konkretisierung möchte ich zur ersten Orientierung kurz sagen, was hier unter Transzendentalphilosophie bzw. ihren Schwierigkeiten verstanden wird. Es geht hierbei nicht darum darzustellen oder zu erörtern, was einzelne Autoren, z. B. Kant, Fichte, Husserl und ihre Schüler und Kritiker in der Geschichte und Gegenwart unter Transzendentalphilosophie verstehen. Behandelt werden nicht Rezeptionen und Transformationen der Transzendentalphilosophie in der Geschichte der Philosophie, der Theologie, der Rechtswissenschaft; nicht gegenwärtige Versuche, die Transzendentalphilosophie weiterzuentwickeln, z. B. die von Max Müller, H. Krings, K. O. Apel, der sogenannten Erlanger Schule<sup>1</sup>. Unter Transzendentalphilosophen werden hier solche Theoretiker verstanden, die von der Annahme einer transzendentalen Subjektivität im strikten Sinne, aber auch solche, die „quasitranszendentalphilosophisch“ (Habermas) von einer transzendentalen Intersubjektivität und einer apriorischen Kommunikationsgemeinschaft ausgehen. Dies alles hat selbstverständlich Konsequenzen für die Reichweite der folgenden Überlegungen. Die relativ abstrakten Überlegungen müssen notwendigerweise konkrete biographische, wissenschaftsimmanente, soziale, historische Differenzierungen und Zusammenhänge unberücksichtigt lassen.

Transzendentalphilosophen versuchen, unter der Bedingungen der Neuzeitgeschichte angesichts des Schwundes der Überzeugungskraft traditioneller Legitimationsinstanzen und Legitimationsverfahren außerhalb und innerhalb der Wissenschaften bestimmtes menschliches Handeln in einer besonderen Weise zu begründen. Unter menschlichem Handeln verstehen sie hierbei Verschiedenes: z. B. ästhetisches Urteilen, religiöses und sittliches Handeln, philosophisches und wissenschaftliches Erkennen; in letzter Zeit auch: Handeln in Alltagssituationen, Arbeit, Interaktion, Kommunikation, Sprechen. Diese verschiedenen Weisen menschlichen Handelns wollen Transzendentalphilosophen neu begründen. Sie

---

<sup>1</sup> Zur Darstellung und Erörterung der Schwierigkeiten der Transzendentalphilosophie von Kant, Fichte, Schelling und ihren Nachfolgern s. z. B. O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie (1973); zur Darstellung und Erörterung der Schwierigkeiten von Husserl und seinen Nachfolgern s. z. B. M. Theunissen, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (1965). Daß auch klassische Vertreter der Transzendentalphilosophie von nicht-transzendentalphilosophischen Voraussetzungen, von nichtbeliebigen sachlichen und geschichtlichen Bedingungen sowie bestimmten soziokulturellen Formationen ausgehen, versucht mein Aufsatz zu zeigen: Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie in der Moderne, in: M. Riedel (Hrg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie II (1974) 521–560.

gehen dabei davon aus, daß man unabhängig von den im Alltagswissen der Menschen, in den Mythen und Religionen, in den Künsten und Wissenschaften, in überlieferten Deutungssystemen geschichtlich vorgegebenen und institutionalisierten Erfahrungen, die man nur noch als partikuläre, als historische, als empirische oder zufällige Faktizitäten anerkennen kann, allein durch Selbstreflexion der Vernunft auf ein identisches vernünftiges Potential der Subjektivität bzw. der Intersubjektivität allgemeingültige Begründungen gewinnen kann. Sie setzen also voraus, daß sich in der Selbstreflexion der Vernunft, im Denken des Denkens, ein identisches vernünftiges Potential der Subjektivität bzw. der Intersubjektivität ausmachen läßt, aus dessen Strukturen und Kompetenzen man allgemeingültige Begründungen gewinnen kann. Transzendentalphilosophie ist für bürgerliche und sozialistische Theoretiker eine wissenschaftliche Methode, die solche allgemeingültigen Legitimationen zu liefern verspricht, die den Ansprüchen des neuzeitlichen Problembewußtseins genügen. Was in der Neuzeit gelten soll, kann nicht mehr durch Gewalt, auch nicht mehr durch Gewohnheit und Sitte Geltung beanspruchen. Die Subjektivität bzw. Intersubjektivität kann nur noch das als allgemeingültig anerkennen, dem sie bei einer kritischen Prüfung vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ (Kant) eine freie und begründete Zustimmung geben kann. Die Transzendentalphilosophie erhebt dabei den Anspruch, unter den Bedingungen der Neuzeitgeschichte die „Fundamentalphilosophie“ zu sein, die „das Erbe der alten Metaphysik angetreten hat“<sup>2</sup>.

Solange die Annahme a priori evidenter immer schon vorgegebener Strukturen und Kompetenzen der Subjektivität bzw. der Intersubjektivität sowie die Möglichkeit allgemeingültiger Begründungen von diesen Strukturen und Kompetenzen aus unbestritten war, war auch der Anspruch der Transzendentalphilosophie unbestritten. Davon kann man jedoch nicht mehr ausgehen. Die Aporien des Apriori sind von Anfang an in der Geschichte der neuzeitlichen Wissenschaften immer wieder deutlich gemacht worden. Man stößt bei einer immanenten Analyse der Problemstellungen der Transzendentalphilosophien nicht nur auf a priori Evidentes, sondern auch, wie z. B. neuere strukturalistische, systemtheoretische und funktionalistische Wissenschaftsverfahren deutlich gemacht haben, auf eine Vielzahl sozioökonomischer Konstellationen und sozio-kultureller Lebensbedingungen, die erst in der Neuzeit entwickelt wurden und die heute nicht mehr selbstverständlich sind. Letztlich stößt man bei konkreten Analysen auf sehr voraussetzungsreiche, weltgeschichtlich späte und biologisch durchaus nicht notwendige natürliche und geschichtliche Lebensbedingungen der Menschen.

Vereinfacht und sehr erläuterungsbedürftig kann man eine transzendentalphilosophische Deutung des Menschen von einer nichttranszendentalphilosophischen so unterscheiden: Jene greift bei der Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit menschlichen Handelns auf immer schon vorgegebene Strukturen und Kompetenzen der Subjektivität bzw. der Intersubjektivität zurück, diese auf

<sup>2</sup> So z. B. H. Holz, Einführung in die Transzendentalphilosophie (1973) 1; dort auch weitere Literaturangaben und Belege.

weltgeschichtlich sehr voraussetzungsreiche natürliche und geschichtliche Lebensbedingungen der Menschen, die durchaus nicht immer vorgegeben sind, die damit jedoch in keiner Weise beliebig sind. Eine nichttranszendentalphilosophische Deutung des Menschen geht davon aus, daß die menschliche Vernunft, wenn sie mehr als sehr formale, im Grunde tautologische Auskünfte geben will, auf bestimmte im Prozeß der Geschichte entwickelte inhaltliche Voraussetzungen zurückgreifen muß.

Die Schwierigkeiten transzendentalphilosophischer Ansätze, die schon in der Kantdiskussion von Kants Zeitgenossen (z. B. von Hamann, Herder, Jacobi) deutlich gemacht wurden, lassen sich vor allem zurückführen auf die unüberwindbare Kluft zwischen dem, was durch Selbstreflexion der Vernunft aus dem angeblich immer schon vorgegebenen vernünftigen Potential der Subjektivität bzw. der Intersubjektivität, ihren Strukturen und Kompetenzen ermittelt wurde, und dem, wofür dies eine konkrete Begründung sein soll. Die transzendentalphilosophisch entwickelten abstrakten Erkenntnisbedingungen sind nicht vermittelbar mit den konkreten Bedingungen, unter denen Menschen in ihrer Alltagswelt sowie in den Wissenschaften Erkenntnisse gewinnen. Sie erklären nicht die Logik bzw. Unlogik, die für die Wege der Forschung kennzeichnend sind. Alle transzendentalphilosophischen Ansätze unterstellen ein intelligibles Ich, eine transzendentalphilosophische Subjektivität bzw. Intersubjektivität. Das transzendentalphilosophisch ermittelte Ego bzw. die apriorische Kommunikationsgemeinschaft, die unabhängig von der Erfahrung sein sollen und die dann doch auch wieder ein Moment an den konkreten Individuen bzw. an der konkreten Kommunikationsgemeinschaft sein sollen, waren allerdings nie ein Produkt der reinen Vernunft, losgelöst von der Geschichte und den in ihr vorherrschenden Paradigmata.

Die Schwierigkeiten der klassischen transzendentalphilosophischen Ansätze (z. B. von Kant, Fichte und Husserl) sowie der neueren ‚quasitranszendentalphilosophischen‘ Versuche (z. B. von Apel, Habermas und der Erlanger Schule) in der Philosophie, Theologie, Rechtswissenschaft und Soziologie verweisen auf vielfältige Weise (z. B. durch ihre bestimmte kritische Intention, durch ihren ungeklärten Dezisionismus, durch ihren ungeklärten Problemüberhang usw.) auf sehr voraussetzungsreiche natürliche und geschichtliche Lebensbedingungen. Hierfür einige Hinweise: Schon die Begriffsgeschichte zeigt: Der Begriff Transzendentalphilosophie hat anders etwa als die Begriffe Gott, Vernunft, Freiheit eine relativ kurze Geschichte. Auch die Geschichte der neuzeitlichen Natur- und Humanwissenschaften zeigt, daß die apriorischen Konstruktionsprinzipien der Wissenschaften nur aus bestimmten geschichtlichen Konstellationen verständlich sind, die nur begrenzt verallgemeinerungsfähig sind<sup>3</sup>. Nicht zufällig gehört daher von Anfang an zur Geschichte der transzendentalphilosophischen Versuche auch die Geschichte der nichttranszendentalphilosophischen Versuche z. B. von

<sup>3</sup> Siehe z. B. K. Hübner, *A priori – a posteriori*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. I (1973) 119–125; R. Bittner, *Transzendental*, in: ebd. Bd. III (1974) 1524–1539; H. Schepers – G. Tonelli – Eisler (red.), *A priori/a posteriori*, in: *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I (1971) 462–474.

Hegel, dem späten Schelling, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger, Löwith, Adorno, Luhmann. Sie alle versuchen, angeblich allgemeingültige transzendentalphilosophische Grundannahmen von solchen besonderen geschichtlichen Traditionen und Problemstellungen aus verständlich zu machen, die der neuzeitlichen Subjektivität bzw. Intersubjektivität zugrunde liegen. Die Geschichte der Transzendentalphilosophie ist daher eine Geschichte voller Brüche und Diskontinuitäten, die man nicht aus angeblich immer schon vorgegebenen Strukturen und Kompetenzen der reinen Vernunft verständlich machen kann.

Die nur begrenzt verallgemeinerungsfähigen sachlichen und geschichtlichen Bedingungen der Transzendentalphilosophie lassen sich auch an dem deutlich machen, was man ihre bewahrende Kritik bzw. ihre inkonsequente Kritik nennen kann. Wer eine Transzendentalphilosophie entwickelt, betreibt Kritik eines dogmatischen bzw. naiven Weltverständnisses (z. B. einer bestimmten Metaphysik, des Diamat, des Szientismus, des Objektivismus der Wissenschaften). Er will statt einer Fremdbestimmung von heteronomen Instanzen aus eine autonome Begründung allein aus der Vernunft liefern. Klassisch ist die von Fichte formulierte Alternative: „Entweder, alle Philosophie muß aufgegeben, oder die absolute Autonomie der Vernunft muß zugestanden werden. Nur unter dieser Voraussetzung ist der Begriff einer Philosophie vernünftig. Alle Zweifel oder alles Abläugnen der Möglichkeit eines Vernunft-Systems gründen sich auf die Voraussetzung einer Heteronomie; auf die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas außer ihr selbst bestimmt seyn könne“<sup>4</sup>. Die Kritik, die die Transzendentalphilosophie betrieb, war freilich nie voraussetzungslose Kritik oder Totalkritik. Sie war auch Rettung traditioneller Einsichten, von denen man glaubte zeigen zu können, daß die Vernunft ihnen bei einem Prozeß vor dem Gerichtshof der Vernunft eine freie und begründete Zustimmung geben könne. Nach Kant und Fichte können sich z. B. der dogmatische Rationalismus und Empirismus sowie bestimmte zeitgenössische rechtliche, politische und religiöse Institutionen nicht mehr vor dem Gerichtshof der Vernunft rechtfertigen. Nach Husserl können die vorwissenschaftliche natürliche Geisteshaltung und der Objektivismus der Wissenschaften nicht die verborgenen intentionalen Leistungen der Subjektivität sichtbar machen. Auch bei den verschiedenen Rezeptionen der Transzendentalphilosophie in der Geschichte des Marxismus und Sozialismus (von dem sogenannten neukantianischen Sozialismus bis zu Habermas, Sartre und Garaudy), in der Geschichte der Rechtswissenschaften (etwa im Zusammenhang der Naturrechtsdiskussionen) und in der Geschichte der Theologie (etwa in der liberalen protestantischen Theologie und in der Nachfolge von Maréchal in der katholischen Theologie) geht es um den Versuch zu ermitteln, was Mythen, was Religionen und Traditionen auch heute noch „zu denken geben“ (Ricoeur). Die autonome und kritische Vernunft hielt sich für kompetent zu unterscheiden, was bloß positiv ist bzw. was zur Vorgeschichte der Menschheit gehört. Der Kompetenzanspruch der Transzendentalphilosophie unterscheidet sich freilich sehr von den Kompetenzansprüchen, die die euro-

<sup>4</sup> Fichtes Werke, hrg. v. I. H. Fichte, Bd. IV (Berlin 1845, fotomechan. Abdruck 1971) 59.

päische Philosophie z. B. in Griechenland, am Beginn der Neuzeitgeschichte und heute erhebt. Die Philosophie gründet in der griechischen Welt ihre Kompetenz etwa auf die göttliche Wahrheit, die sich zeigt und die in der Theorie nicht hinterfragbare Gewißheit und höchstes Glück bietet; am Beginn der Neuzeitgeschichte auf die Wahrheit, die sich trotz aller erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Zweifel (Nominalismus, Descartes, Kant) noch durch die menschliche Vernunft ausmachen läßt; heute auf Voraussetzungen, die sich zumindest nicht mehr im alteuropäischen und neuzeitlichen Sinne vernunft- und wissenschaftsimmanent als allgemeingültige Wahrheit begründen lassen.

Trotz der angedeuteten Schwierigkeiten gab es bisher gewichtige Gründe für alle transzendentalphilosophischen bzw. quasi-transzendentalphilosophischen Theorieansätze. Vor allem diese: Wer transzendentalphilosophisch argumentiert, erhebt den Anspruch, von einem mit den Begriffen Subjektivität bzw. Intersubjektivität bezeichneten Stand des neuzeitlichen Bewußtseins auszugehen; er beansprucht ferner, diesseits oder jenseits des Historismus, des Relativismus, des Naturalismus sowie der Lebensphilosophie, der Phänomenologie, des Existentialismus und des Skeptizismus allgemeingültige Begründungen liefern zu können. Wer daher am Ende der bisherigen Phase der europäischen Neuzeitgeschichte Überlegungen zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen anstellt, muß sich die Frage stellen bzw. stellen lassen, ob er nicht den in der Neuzeit erreichten Stand von nichtbeliebigen Freiheiten, zumindest den hier erreichten Stand des Bewußtseins von Freiheiten leichtfertig unterbietet, ob er sich nicht mit innerer Notwendigkeit erneut auf den Weg zum Historismus, Relativismus, Naturalismus, Skeptizismus begibt.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen noch vor aller geschichtlichen Konkretisierung soll im folgenden durch einige Argumente und Argumentations-skizzen gezeigt werden, (II.) worin heute die Grenze transzendentalphilosophischer Ansätze besteht, (III.) was eine nichttranszendentalphilosophische Deutung des Menschen über die gegenwärtige Krise der personalen und sozialen Identität der Menschen sagen kann, (IV.) vor welchen einstweilen ungeklärten Fragen eine nichttranszendentalphilosophische Deutung des Menschen steht.

## *II. Luhmanns Aufhebung und Habermas' Neuinterpretation der Transzendentalphilosophie*

Auch wer Zeitdiagnosen gegenüber skeptisch ist, weil man inzwischen einige Mechanismen genauer kennt, nach denen sich der Aufstieg und Abstieg von Themen in der Öffentlichkeit sowie der Wandel der Öffentlichkeit vollzieht, kann Gründe für die These anführen, daß an dem sich abzeichnenden Ende der bisherigen bürgerlichen und sozialistischen Phase der europäischen Neuzeitgeschichte der Denk- und Begriffsrahmen einer transzendentalphilosophischen Deutung des Menschen zu eng ist. Dies soll im folgenden beispielhaft an den Arbeiten von Luhmann und Habermas gezeigt werden, die zur Zeit im Mittelpunkt der Grundlagendiskussion innerhalb der Philosophie und einiger Human-

wissenschaften stehen. Luhmann und Habermas fragen diesseits der offenbar zu engen Grundannahmen der Lebensphilosophie, der Phänomenologie, des Existentialismus, aber auch des dogmatischen Marxismus nach Gründen für das wachsende Unbehagen an den bisherigen bürgerlichen und sozialistischen Wissenschaften, Weltdeutungen und Ideologien sowie für den Schwund der zumindest bisher noch in Europa lebendigen religiösen und metaphysischen Traditionen der europäischen Hochkultur. Ihre Überlegungen lassen sich kurz so zusammenfassen:

Luhmann nimmt an, daß die Evolution der Gesellschaftssysteme nach der archaischen und alteuropäischen sowie der neuzeitlichen Phase gegenwärtig einen Stand erreicht hat, den man nur noch mit Hilfe eines universalen Funktionalismus beschreiben kann. Dies zwingt dazu, „alteuropäische“ Problemstellungen (hierunter versteht er auch die der bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaften) in einem abstrakteren Denk- und Begriffsrahmen aufzuheben. So sei es möglich, Individuen und soziale Gruppen als personale und soziale Systeme zu interpretieren, deren „Sinn“ es sei, in einer differenzierten Umwelt Komplexität zu reduzieren und zu erhalten. Das Entwicklungsniveau von Gesellschaftssystemen bemißt Luhmann einzig an dieser Systemleistung. Alteuropäische Begriffe, die er deshalb wegen ihrer zu einfachen Voraussetzungen aufheben muß, sind etwa: Freiheit, Wille, Vernunft, Subjekt, Handeln, Herrschaft, Politik, Demokratie. Die von ihm eingeführten funktionalen Begriffe sind so abstrakt, daß sie sich gegenüber ethischen und rechtlichen Festlegungen „neutral verhalten und die Optik der vorherrschenden Moral bzw. des Rechts ablegen“<sup>5</sup>.

Was Luhmann von dem Ansatz seiner Systemtheorie aus über den Menschen bzw. über die sozialen Institutionen und Systeme sagen kann, ist dies: Man kann in der sich realisierenden Weltgesellschaft nicht mehr wie z. B. Aristoteles und Marx von der ‚natürlichen‘ Annahme ausgehen, „daß der Mensch als Mensch ein ethisch-politisches bzw. ein materiell-wirtschaftendes Wesen ist und sich als solches in seiner Geschichte auf Perfektion bzw. Entwicklung hin entfaltet“<sup>6</sup>. Wenn die Systemtheorie vom Menschen spricht, geht sie nicht anthropologisch-psychologisch von Bedürfnissen und Interessen des Menschen und nicht bewußtseinsimmanent von Motiven, Wünschen, Vorstellungen und Ideen des Subjekts aus, sondern von „elementaren Mechanismen“<sup>7</sup>, die sich unterhalb der alteuropäischen Differenzen zwischen „Mensch und Tier“<sup>8</sup> sowie zwischen Mensch und Gesellschaft noch „nicht als psychisch bzw. sozial charakterisieren lassen“<sup>9</sup>. Der Mensch ist nach Luhmanns systemtheoretischen Überlegungen ein „Agglomerat von Systemen“<sup>10</sup>, das wie jedes andere soziale System Komplexi-

<sup>5</sup> Normen in soziologischer Perspektive, in: Soziale Welt 20 (1969) 28–48, 40.

<sup>6</sup> Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems, in: Zeitschrift für Soziologie 2 (1973) 21–46, 32.

<sup>7</sup> Normen . . . , a. a. O. 35.

<sup>8</sup> Luhmann, in: J. Habermas u. N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie (1971) 308 Anm.

<sup>9</sup> Normen . . . , a. a. O. 35.

<sup>10</sup> Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: F. Böckle u. E.-W. Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik (1973) 223–243, 230.

tät reduzieren und erhalten muß. Sittliche und rechtliche Normen sind systemtheoretisch betrachtet keine Sollensforderungen im Kontext sittlicher und rechtlicher Weltbilder und Institutionen, sondern kontrafaktisch stabilisierte „Erwartungserwartungen“ (a. a. O. 239), die gegen Enttäuschungen festgehalten werden und „dem Lernen mit sich selbst entzogen sind“ (a. a. O. 229). Gewissen haben heißt im Denk- und Begriffsrahmen der Systemtheorie nicht, sich in einem geschichtlich gewordenen moralisch-religiösen Bezugsfeld zu verstehen, sondern solche Mechanismen der Selbststeuerung zu besitzen, die Anpassung auch in schwieriger Lage ermöglichen<sup>11</sup>.

Auch im Blick auf die sozialen Systeme will Luhmann diejenigen „elementaren Mechanismen“ der Weltgesellschaft beschreiben, die für den gegenwärtigen Stand der Evolution kennzeichnend sind. Gesamtgesellschaftliche Probleme seien jetzt nicht mehr wie in der alteuropäischen Gesellschaft und in der bisherigen Neuzeitgeschichte durch Recht und Völkerrecht sowie durch „politische und normative Integration“<sup>12</sup>, sondern allein noch durch elementare, enthistorisierte und entsubjektivierte Systemmechanismen zu bewältigen. Politische Planung sei heute Anpassung an das, was evolutionstheoretisch notwendig sei: „daß auf der Ebene der sich konsolidierenden Weltgesellschaft nicht mehr Normen (in Gestalt von Werten, Vorschriften, Zwecken) die Vorauswahl des zu Erkennenden steuern, sondern daß umgekehrt das Problem lernender Anpassung den strukturellen Primat gewinnt“ (a. a. O. 26).

Daß Luhmanns Systemtheorie nicht nur die Grundannahmen der alteuropäischen Philosophie, sondern auch die Voraussetzungen der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie aufhebt, zeigt besonders deutlich sein Versuch, unter dem Titel ‚Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems‘ „die Kategorie der Reflexion“ aus der Sicht der Systemtheorie neu zu interpretieren. In der traditionellen Reflexionsphilosophie sei „der Reflexionsbegriff prozessual an die intentionale ‚Bewegung‘ des Denkens und substantiell an die Vorstellung eines im Denken des Denkens sich selbst bestätigenden Subjekts gebunden gewesen“. Diese zu einfachen Denkvoraussetzungen müsse man heute aufheben: „Der Begriff der Reflexion wird unter der Bezeichnung Selbst-Thematisierung aus der Bewußtseinsphilosophie in die Gesellschaftstheorie übertragen. Selbst-Thematisierung ist die Herstellung einer sinnhaften Beziehung eines Systems zu sich selbst mit Hilfe eines Umweltkontextes“<sup>13</sup>. Nur durch eine solche systemtheoretische Uminterpretation des Reflexionsbegriffs werde die Anthropologisierung des Subjektbegriffs vermieden<sup>14</sup>.

Die „historisch vorliegenden Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems“ von den archaischen Gesellschaften über die alteuropäische, die bürgerlich-kapitalistische und sozialistische Gesellschaft bis zur gegenwärtigen Weltge-

<sup>11</sup> „Die Identität der Persönlichkeit hängt... weniger von der Bindung an bestimmte Werte ab als davon, daß sie in allen Lagen über passende Werte verfügt“ (a. a. O. 227).

<sup>12</sup> Die Weltgesellschaft, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 57 (1971) 1–35, 33.

<sup>13</sup> Selbst-Thematisierungen... , a. a. O. 21.

<sup>14</sup> Siehe a. a. O. 21.

sellschaft seien „Leistungen dieses Systems selbst, sind ihm also nicht etwa von außen angedichtet oder zugeschrieben“ (a. a. O. 25). Luhmann glaubt über sie drei Feststellungen machen zu können: 1. Selbst-Thematisierungen der Gesellschaft hängen „zeitlich mit dem Stande der Evolution, sachlich mit dem Grade der Systemdifferenzierung und sozial mit der symbolischen Generalisierung besonderer Kommunikationsmedien zusammen“ (a. a. O. 26). 2. In dem Prozeß der Ausdifferenzierung der relativ autonomen Teilsysteme innerhalb des Gesamtsystems Gesellschaft gab es einen jeweils wechselnden „funktionellen Primat“ (a. a. O. 28) der Teilsysteme: Familie, Politik, Wirtschaft; für die künftige Gesellschaft als „societas scientifica“ (a. a. O. 41) erwägt er die Möglichkeit, daß eine neue Wissenschaft mit einem neuen Logik- und Wahrheitsbegriff den funktionellen Primat übernimmt<sup>15</sup>. 3. Die Einheit der Weltgesellschaft kann, nachdem „übergreifende religiöse Mittel der Interpretation der Kontingenz des Gesellschaftssystems entfallen“<sup>16</sup> sind, nicht mehr mit den bisher entwickelten Medien ausgesagt werden. Man kann daher nach Luhmann z. B. nicht mehr in der alteuropäischen Religion und Metaphysik sowie in der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie die Natur und Geschichte als eine vernünftige und sinnvolle Totalität deuten. „Geltung kraft Seins und Geltung kraft Entscheidung“ schlossen sich wechselseitig aus, „schon weil beiden Geltungsgründen unvereinbare Formen der Widerlegung zugeordnet sind“<sup>17</sup>. Es sei auch nicht mehr sinnvoll, „den überlieferten Anspruch abendländischer Humanität mit dem Titel der Vernunft an einen Subjektbegriff zu binden“<sup>18</sup>. Die transzendentalphilosophische Deutung des Menschen, die nach Luhmann Habermas neu zu formulieren versucht, sei damit ein „epochenbedingter, längst überholter Aspekt“ (a. a. O. 326).

Es ist für den Ansatz von Habermas' Kritik an Luhmann kennzeichnend, daß sie nicht nur moralische Argumente (Entfremdung, Verdinglichung, Sozialtechnologie) vorträgt, sondern von solchen Erfahrungen der Individuen und sozialen Gruppen ausgeht, die im Rahmen der Luhmannschen Systemtheorie prinzipiell nicht mehr erörtert werden können. Die funktionale Systemtheorie muß auf ihrem Abstraktionsniveau notwendigerweise von den inhaltlich ungelösten Handlungsproblemen und Krisen der Individuen sowie den Konflikten und Widersprüchen der sozialen Institutionen und Systeme abstrahieren, die gegenwärtig nicht nur das gute Leben, sondern auch das Überleben der Individuen und der sozialen Systeme bedrohen. Wo es um das Überleben der Individuen und der sozialen Gruppen geht, geht es um inhaltliche Probleme, die systemfunktional mit den Begriffen Reduktion und Erhaltung von Komplexität nicht beschreibbar sind. An diese von Habermas und einigen seiner Mitarbeiter (z. B. von Döbert und Eder) immer wieder formulierte These knüpfen die folgenden Überlegungen an.

<sup>15</sup> Vgl. a. a. O. 44.

<sup>16</sup> Siehe a. a. O. 37.

<sup>17</sup> Grundrechte als Institution (1965) 40 Anm.

<sup>18</sup> Theorie der Gesellschaft . . . a. a. O. 328.

Habermas will die Probleme der Individuen und der sozialen Gruppen weder durch den Empirismus und Positivismus eines halbierten Rationalismus unterlaufen noch durch den abstrakten Funktionalismus überfliegen. Für alle seine erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen sowie praktisch-politischen Überlegungen war zumindest bisher die Neuformulierung der transzendentalphilosophischen Grundannahmen von zentraler Bedeutung. Ohne sie ist seine Luhmann-Kritik, ja die Einheit seiner bisherigen Arbeiten nicht verständlich.

Warum Habermas (trotz seiner Kritik an der Transzendentalphilosophie „im strikten Sinne“<sup>19</sup>) die Grundannahmen der Transzendentalphilosophie neu zu formulieren versucht und warum er quasitranszendentalphilosophische Grundannahmen für unumgänglich hält, läßt sich durch einige seiner Aussagen deutlich machen. Schon 1964 sucht er in seiner Auseinandersetzung mit Popper und Albert eine „Dimension umfassender Rationalität“ zu erreichen, „die, einer Letztbegründung unfähig, sich gleichwohl in einem Zirkel der reflexiven Rechtfertigung entfaltet“. Er sucht etwas, das „die Eigentümlichkeit einer transzendentalen Bedingung“<sup>20</sup> hat. In seiner Frankfurter Antrittsvorlesung ‚Erkenntnis und Interesse‘ aus dem Jahre 1965 formuliert er dann knapp und lapidar eine These, die er in seinen folgenden Arbeiten differenzierter erläutern wird: „Das Interesse an Mündigkeit . . . kann a priori eingesehen werden. Das, was uns aus Natur heraushebt, ist nämlich der einzige Sachverhalt, den wir seiner Natur nach kennen können: die Sprache. Mit ihrer Struktur ist Mündigkeit für uns gesetzt . . . Mündigkeit ist die einzige Idee, deren wir im Sinne der philosophischen Tradition mächtig sind“<sup>21</sup>.

Doch nicht nur in der Struktur der Sprache bzw. der Kommunikation glaubt Habermas quasitranszendentalphilosophische Voraussetzungen erkennen zu können. Die Selbstreflexion auf die apriorischen Bedingungen der Wissenschaften (der empirisch-analytischen, der hermeneutischen, der kritischen) und auf die Interaktion kann seiner Meinung nach über bloß formale wissenschaftsinterne Methodendiskussionen hinausführen und verschiedene erkenntnisleitende Interessen sichtbar machen: „Diese beiden Gesichtspunkte bringen anthropologisch tiefsitzende erkenntnisleitende Interessen zum Ausdruck, die einen quasitranszendentalen Status haben. Die Erkenntnisinteressen sind weder erkenntnispsychologisch noch wissenssoziologisch oder im engeren Sinne ideologiekritisch von Bedeutung; denn sie sind invariant. Noch lassen sie sich andererseits auf das biologische Erbe eines konkreten Antriebspotentials zurückführen; denn sie sind abstrakt“<sup>22</sup>. Habermas unterstreicht ausdrücklich den transzendentalphilosophischen Charakter seiner Fragestellung: „Ich habe mich von der Frage nach den Systemen von Grundbegriffen (oder ‚transzendentalen Rah-

<sup>19</sup> Theorie und Praxis (1971) 21.

<sup>20</sup> Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (1969) 254.

<sup>21</sup> Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ (1968) 163.

<sup>22</sup> Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus (1973) 152.

<sup>23</sup> Theorie und Praxis, a. a. O. 16.

men<sup>4</sup>) leiten lassen, innerhalb deren wir unsere Erfahrungen a priori und vor aller Wissenschaft organisieren“ (a. a. O. 15).

Bei den bisherigen Auseinandersetzungen mit Habermas ist der auch von ihm selbst bestätigte „mangelhaft geklärte Status der erkenntnisleitenden Interessen“ ein zentraler Punkt. Bei seiner Antwort auf die Einwände seiner Kritiker präzisiert Habermas noch einmal, was er unter einem quasitranszendentalphilosophischen Ansatz versteht und warum er ihn für unumgänglich hält: „Die Verlegenheitsformel ‚quasitranszendental‘ zeigt mehr Probleme an, als sie löst. Einerseits verzichte ich beim Versuch, die systematischen Beziehungen zwischen der Logik der Forschung und der Logik sowohl des Entstehungs- wie des Verwendungszusammenhangs der entsprechenden Wissenschaften zu klären, auf eine transzendentallogische Einstellung im strikten Sinne. Ich unterstelle nicht die synthetischen Leistungen eines intelligiblen Ichs oder überhaupt eine leistende Subjektivität. Ich unterstelle allerdings, mit Peirce, den realen Zusammenhang kommunizierender (und kooperierender) Forscher, wobei diese Subsysteme jeweils Teil ihrer umfassenden gesellschaftlichen Systeme und diese wiederum Ergebnis der soziokulturellen Evolution der Menschengattung sind. Andererseits lassen sich logisch-methodologische Zusammenhänge nicht auf empirische einfach zurückführen; es sei denn um den Preis eines Naturalismus, der das technische wie das praktische Erkenntnisinteresse naturgeschichtlich, letzten Endes also biologisch zu erklären beanspruchen müßte; oder aber um den Preis eines Historismus, der mindestens das emanzipatorische Erkenntnisinteresse an zufälligen geschichtlichen Konstellationen festmacht und somit der Selbstreflexion die Möglichkeit einer Begründung ihres Geltungsanspruchs relativistisch nimmt. In keinem der beiden Fälle wäre plausibel zu machen, wie überhaupt Theorien wahrheitsfähig sein können, die eigene Theorie nicht ausgenommen“ (a. a. O. 21).

Was Habermas unter quasitranszendentalphilosophischen Grundannahmen versteht, läßt sich an seinem neuen Versuch der Begründung einer kommunikativen Ethik „im Rahmen einer Universalpragmatik“<sup>24</sup> besonders deutlich zeigen. Die Entwicklung des moralischen Bewußtseins habe in der sich realisierenden Weltgesellschaft „unter ontogenetischem Aspekt“ ihren bisherigen Gipfel erreicht. Jetzt könne nur noch eine „auf Grundnormen der vernünftigen Rede zurückführbare Universalmoral“ (a. a. O. 131) Geltung beanspruchen. Normenfindung und Normenrechtfertigung besagen nach dieser kommunikativen Ethik, „das nur *die* Normen Geltung beanspruchen dürfen, auf die sich alle Betroffenen als Teilnehmer eines Diskurses (zwanglos) einigen (oder einigen würden), wenn sie in eine diskursive Willensbildung eintreten (oder eintreten würden)“ (a. a. O. 125).

Es ist für die letzten Arbeiten von Habermas<sup>25</sup> kennzeichnend, daß sie nicht

<sup>24</sup> Legitimationsprobleme . . . , a. a. O. 152.

<sup>25</sup> Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus; Bewußtmachende oder rettende Kritik – Die Aktualität Walter Benjamins (in: Kultur und Kritik [1973] 302–344); Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln (Einleitung zur Neuausgabe von ‚Theorie und

nur das quasitranszendentalphilosophisch begründete Diskursmodell weiterentwickeln, sondern auch in sehr verschiedenen „Argumentationsskizzen“<sup>26</sup> inhaltliche Probleme der gegenwärtigen fundamentalen Krisen der Individuen und der sozialen Institutionen und Systeme deutlich machen, die im Rahmen einer Transzendentalphilosophie nicht mehr zureichend erörtert werden können<sup>27</sup>. Die Krisen der personalen und sozialen Identität sind nach Habermas vor allem dadurch zu erklären, daß die traditionalistischen Weltbilder und „kontinuitätssichernden und identitätsverbürgenden Deutungssysteme“<sup>28</sup> der europäischen Hochkultur zerbrechen, die bisher für die Grundrisiken des persönlichen Lebens: Schuld, Krankheit, Tod plausible Erklärungen und vor allem Trost boten, ohne daß die bisher in der Neuzeit entwickelten Identitätssysteme eine überzeugende Alternative bieten können. Der durch die traditionalistischen Deutungssysteme vermittelte Sinn sei nicht mehr bzw. nicht mehr beliebig reproduzierbar<sup>29</sup>. Der Schwund der Überzeugungskraft der traditionellen religiösen und metaphysischen Weltbilder, die in der Neuzeit noch neben den bürgerlichen und sozialistischen Ideologien in vielfältiger Weise lebendig geblieben waren, habe zur „Zerstörung der praktischen Vernunft“ (a. a. O. 171) und zum Ende des Individuums geführt. Diese Aussagen von Habermas beziehen sich ganz offensichtlich nicht auf etwas, das a priori im identischen vernünftigen Potential der Subjektivität bzw. Intersubjektivität immer schon vorgegeben ist; sie beziehen sich auf inhaltliche Voraussetzungen, die nur unter bestimmten weltgeschichtlichen Bedingungen vorgegeben sind. Auch seine Analysen der für den Kapitalismus und Sozialismus nichtspezifischen Systemkrisen sind nicht das Ergebnis einer quasitranszendentalphilosophischen Selbstreflexion auf das, was man immer schon voraussetzen muß.

Habermas begründet seine kommunikative Ethik damit, daß er wie die bisherigen Transzendentalphilosophien trotz der gegenwärtigen „Schwierigkeiten der Aufklärung“ (a. a. O. 194) auf der Ebene der Wissenschaften, der Gesellschaft und Politik daran festhält, daß Normen wahrheitsfähig sind und durch Diskurse vernünftiger Individuen gerechtfertigt werden müssen. Ohne quasitranszendentalphilosophische Grundannahmen sei die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen nicht zu verteidigen: „Wenn die Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen zwingend bestritten werden könnte, wäre die von mir vertretene Position unhaltbar“ (a. a. O. 139–140).

Auch Habermas steht freilich, wie seine letzten Arbeiten immer deutlicher zeigen, ebenso wie seine transzendentalphilosophischen Vorgänger vor folgender Schwierigkeit: der Unvermittelbarkeit transzendentalphilosophischer

Praxis“, a. a. O. 9–47); Wozu noch Philosophie? (in: Philosophisch-politische Profile [1971] 11–36); Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? (in: J. Habermas u. D. Henrich, Zwei Reden [1974] 23–84).

<sup>26</sup> Legitimationsprobleme . . . , a. a. O. 7.

<sup>27</sup> Zur Diskussion von Habermas und Luhmann s. die Beiträge in: F. Maciejewski (Hrg.), Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Theorie-Diskussion, Supplementband 1 (1973); Supplementband 2 (1974).

<sup>28</sup> Legitimationsprobleme . . . , a. a. O. 100. <sup>29</sup> Siehe Legitimationsprobleme . . . , a. a. O. 99–100.

Grundannahmen mit den sehr voraussetzungsreichen natürlichen und geschichtlichen Lebensbedingungen der Menschen. Hierauf weisen nicht nur seine verschiedenen Kritiker hin (z. B. dogmatische Marxisten, Albert, Weinrich, Spaemann), sondern auch seine eigenen Überlegungen. Er betont ausdrücklich, daß gegenwärtig anders als in den utopischen Endgesellschaften Zwangsnormen notwendig sind, weil „niemand . . . (heute) wissen [können], in welchem Maße Aggressivität eingeschränkt und die freiwillige Anerkennung des diskursiven Rechtfertigungsprinzips erreicht werden kann“<sup>30</sup>. Er betont auch, daß sein Modell einer kommunikativen Ethik im Grunde nur ein möglicher Diskussionsbeitrag ist: „Offen ist die Frage, ob in komplexen Gesellschaften die Motivbildung *tatsächlich* noch an rechtfertigungsbedürftige Normen gebunden ist, oder ob die Normensysteme ihren Wahrheitsbezug inzwischen verloren haben“ (a. a. O. 162). Auch für Habermas scheint mit dem Zerfall bestimmter inhaltlicher Voraussetzungen der personalen und sozialen Identität seine kommunikative Ethik „gegenstandslos“ (a. a. O. 193) zu werden: „Ist eine kognitiv entwurzelte Universalmoral [nicht] dazu verurteilt, sich zu einer grandiosen Tautologie zusammenzuziehen, in der ein evolutionär überholter Vernunftanspruch dem objektivistischen Selbstverständnis der Menschen nur noch die leere Affirmation seiner selbst entgegensetzt?“ (a. a. O. 166) „Die Moral [wird] in demselben Maße, wie die Weltbilder kognitiv verarmen, von inhaltlichen Deutungen abgekoppelt und formalisiert. Die praktische Vernunft kann nicht einmal mehr im transzendentalen Subjekt begründet werden; die kommunikative Ethik beruft sich nur noch auf Grundnormen der vernünftigen Rede, auf ein allerletztes ‚Faktum der Vernunft‘, von dem freilich, wenn es denn ein bloßes, der Erläuterung nicht mehr fähiges Faktum sein sollte, auch nicht recht einzusehen ist, warum von ihm noch eine normative, das Selbstverständnis des Menschen organisierende und sein Handeln orientierende Kraft ausgehen sollte“ (a. a. O. 165–166).

Habermas will mit seinen quasitranszendentalphilosophischen Überlegungen eine Alternative zu Luhmanns Systemtheorie entwickeln, die an die konkreten Erfahrungen der Individuen und sozialen Institutionen und Systeme anknüpft. In vielen Punkten stimmt er der Sache nach jedoch mit Luhmann überein, z. B. in folgendem: Für beide ist die Einheit und Identität der komplexen Gesellschaften, erst recht die Einheit und Identität der sich realisierenden Weltgesellschaft nicht mehr in den alteuropäischen religiösen und philosophischen Weltbildern konstituiert, „die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben“<sup>31</sup>. Für beide ist eine vernünftige Identität auch nicht mehr wie z. B. noch für Hegel durch die Philosophie und den Staat als sittliches Universum und wie für das 19. und 20. Jahrhundert durch die Nation oder die Partei gebildet. Die Philosophie und die Wissenschaften können für beide unter den gegenwärtigen Bedingungen „keine Beglaubigungsfunktion“ für bestimmte Inhalte übernehmen. Die Philosophie kann nach Habermas „allenfalls eine gewisse Kompetenz

<sup>30</sup> Legitimationsprobleme . . . , a. a. O. 122.

<sup>31</sup> Können komplexe Gesellschaften . . . , a. a. O. 51.

geltend machen, wenn es um die Analyse der notwendigen Bedingungen geht, die erfüllt sein müssen, damit Identitätsprojektionen den Anspruch erheben dürfen, vernünftig zustande zu kommen“.

Habermas glaubt, daß die Philosophie durch quasitranszendentalphilosophische Argumentationen nur noch „formale Bedingungen des Zustandekommens“ (a. a. O. 52) von Identitätsprojektionen sichtbar machen kann. Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß die Philosophie auch heute bestimmte nichtbeliebige bzw. nicht beliebig interpretierbare und änderbare inhaltliche Bedingungen für die Identitätsbildung benennen kann, wenn sie an der Gewinnung und Sicherung der heute möglichen humanen Lebensformen interessiert ist. Dies ist eine unvermeidliche, damit jedoch in keiner Weise unlogische und unwissenschaftliche Zirkelargumentation. Wer dies behauptet, hat seinen Logik- und Wissenschaftsbegriff zu rechtfertigen.

### *III. Fundamentale Identitätskrisen der Individuen und der sozialen Institutionen und Systeme*

Über Identitätskrisen kann man sich durch verschiedene Medien informieren: durch institutionalisierte Religionen und nicht institutionalisierte religiöse Bewegungen, durch die Kunst und Literatur, durch Untersuchungen der Einzelwissenschaften, durch philosophische Reflexionen, durch Massenmedien, durch private Gespräche usw. Um möglichen Mißverständnissen mit dem inzwischen zum Modebegriff gewordenen Identitätsbegriff ein wenig vorzubeugen, möchte ich wenigstens andeuten, was mit fundamentalen Identitätskrisen nicht gemeint ist. Ich meine damit keine unmittelbar evidenten bzw. ungeschichtlichen lebensphilosophischen, phänomenologischen, anthropologischen oder existentialistischen Strukturen und Zusammenhänge. Bei fundamentalen Identitätskrisen werden sehr vermittelte und nur begrenzt verallgemeinerungsfähige Voraussetzungen für die personale und soziale Identität fragwürdig, die weltgeschichtlich erst in Hochkulturen entwickelt wurden und die durch Institutionen und außerordentlich vielschichtige bewußte und unbewußte Prozesse und Mechanismen tradiert werden. Solche Voraussetzungen können, was sich an unübersehbaren Erfahrungen „aus dem beschädigten Leben“ (Adorno) zeigen ließe, nicht beliebig verändert, produziert oder reproduziert werden, wenn die Menschen an der Gewinnung und Sicherung heute möglicher humaner Lebensformen sowie an der Vermeidung von individuellen und gesellschaftlichen Regressionen interessiert sind.

Bei fundamentalen Identitätskrisen ist nicht nur das gefährdet, was sich durch logische Analysen und empirische Untersuchungen verifizieren und falsifizieren läßt, was so ist, aber ohne größere Schwierigkeiten auch anders sein könnte. Fundamentale Identitätskrisen kann man daher auch nicht mit wertfreien Wissenschaftsverfahren im Sinne von Weber und seinen Nachfolgern zureichend beschreiben. Bei fundamentalen Identitätskrisen geht es um verteidigungswürdige „letzte‘ Positionen“, auf die sich Menschen berufen, auch wenn empirische Fak-

ten dagegen sprechen, und die man daher auch nicht, wie Albert meint, „hypothetisch durchprobiert . . ., um eine akzeptable herauszufinden“<sup>32</sup>. Es handelt sich um Voraussetzungen, deren Status Habermas und Luhmann als kontrafaktische Unterstellungen bzw. Erwartungen zu beschreiben versuchen, die nicht auf Grund von Enttäuschungen einfach geändert werden und die dem Lernen mit sich selbst entzogen sind. Elementare Voraussetzungen für die Identitätsbildung im hier gemeinten Sinne drücken Bedürfnisse aus, jedoch nicht beliebige, sondern nach allen Erkenntnissen nur unter hochkulturellen Bedingungen verallgemeinerungsfähige Bedürfnisse. Elementare Voraussetzungen beziehen sich damit auch nicht auf etwas, was die Vernunft transzendentalphilosophisch ‚immer schon‘ voraussetzen muß, sondern auf etwas, was die Vernunft nur unter ganz bestimmten weltgeschichtlichen Konstellationen voraussetzen kann. Was man immer schon voraussetzen muß (z. B. biologische bzw. neurophysiologische Mechanismen), könnte ja im Ernst nicht fragwürdig werden.

An vier Voraussetzungen, die bisher in Europa in der Regel für die Bildung der personalen und sozialen Identität von zentraler Bedeutung waren und für die zumindest einstweilen keine überzeugenden Äquivalente erkennbar sind, sollen fundamentale Identitätskrisen deutlich gemacht werden. Die folgenden Überlegungen können nur in begrenztem Maße an historischen Zusammenhängen konkretisiert werden bzw. empirische Untersuchungen heranziehen; sie beschränken sich auf Voraussetzungen der europäischen Geschichte und können in diesem Rahmen die Frage nach der Kompatibilität dieser Voraussetzungen mit anderen hochkulturellen Problemlösungen und ‚Errungenschaften‘ nicht erörtern; sie haben daher notwendigerweise den Charakter von Arbeitshypothesen und Arbeitsskizzen.

1. Der seit den Vorsokratikern sehr verschieden interpretierte Rationalisierungs- und Intellektualisierungsprozeß zeigt, wie sich die Menschen in den Hochkulturen aus der an den archaischen Mythen und Institutionen erkennbaren Verfallenheit an eine übermächtige außermenschliche und menschliche Natur befreit haben. Mytheninterpretationen und Mythenrezeptionen gibt es neuerdings in vielfältiger Form. Der Mythosbegriff wird hier in einem weiten Sinne verwandt: nicht nur zur Kennzeichnung des Selbst- und Weltverständnisses der Menschen in primitiven und kalten Gesellschaften bzw. in den der europäischen Hochkultur unmittelbar vorausgehenden Gesellschaften oder als Gegenbegriff zu jüdisch-christlichen, philosophischen, wissenschaftlichen und sozialen Systemen der europäischen Kultur. Hierzu liefern die Einzelwissenschaften (z. B. Ethnologie, Anthropologie, Geschichtswissenschaft, Religionswissenschaft, Sprachwissenschaft) sowie interdisziplinäre Forschungen viele Gründe. In strukturalistischen Untersuchungen wird der Begriff Mythos z. B. in der Regel sehr formal verwandt: Lévi-Strauss kombiniert Verfahren der Linguistik mit denen von Rousseau, Marx und Freud und versteht Mythen als Systeme unbewußter Regeln, die dem individuellen Bewußtsein, den Institutionen archaischer Gesellschaften, ja den Differenzen zwischen kalten und hei-

<sup>32</sup> H. Albert, *Konstruktion und Kritik* (1972) 68.

ßen Gesellschaften zugrunde liegen. R. Barthes versteht unter den ‚Mythen des Alltags‘ „semiologische Systeme“<sup>33</sup>, die vor allem die bürgerlichen ‚rechten‘ Gesellschaften zur Entpolitisierung ihrer Aussagen benötigen. Für L. Kolkowski<sup>34</sup> ist und bleibt der Mythos eine von dem Rationalitätsbegriff positiver Wissenschaften verschiedene fundamentale Voraussetzung des kognitiven und moralischen Selbst- und Weltverständnisses der Menschen. Nach Adorno widerlegt die ‚verwaltete Welt‘ das durch die Metaphysiktradition von Plato bis Hegel, den europäischen Rationalisierungsprozeß und die Aufklärung fixierte Selbstmißverständnis des Menschen und der Gesellschaft. Es gibt für ihn auch in der verwalteten Welt den „nachlebenden Mythos inmitten einer nur zum Schein entmythologisierten Menschheit“<sup>35</sup>. Was Adorno als Ergebnis mißlungener Aufklärung kritisiert, beschreibt Blumenberg als Alternative zum Dogmatismus des Christentums, der Philosophie und der Wissenschaften. Der Rekurs auf Mythen, die nach seiner Interpretation das Schreckliche und den Terror im ästhetischen Spiel depotenzieren, impliziert Liberalität und „Freude der Variation“<sup>36</sup>.

Trotz dieser und anderer Mythenrezeptionen und Mythendeutungen gibt es jedoch auch weiterhin Gründe für die Unterscheidung zwischen den archaischen Mythen in sogenannten primitiven Gesellschaften mit geringer Differenzierung und Natur- und Sozialtechnik und dem Selbst- und Weltverständnis der Menschen in der europäischen Hochkultur und allgemeiner: der Gesellschaften mit größerer Differenzierung und Natur- und Sozialtechnik. Für Luhmann erfordert z. B. das höhere Reflexionspotential der jüdisch-christlichen Hochreligion, das für ihn dem irreversiblen evolutionären Prozeß der Differenzierung der Gesellschaft entspricht, gegenüber dem einfachen Reflexionspotential des archaischen Mythos viele neue „Erfindungen“: z. B. das „spezifisch religiöse Kommunikationsmedium“ Glaube, den Offenbarungsbegriff, den Dogmen-, Kirchen- und Trinitätsbegriff, den Wandel im Zeit- und Geschichtsverständnis, den Wandel im Gottesbegriff. Auch Taubes plädiert bei seiner (vor allem gegen Blumenbergs Mytheninterpretation gerichteten) Deutung „des dogmatischen Mythos der Gnosis“<sup>37</sup> sowie bei seinen kritischen Bemerkungen zu Kosellecks Programm einer neuen Historik für die Irreversibilität der „fundamentalen Unterscheidung von Mythos und Geschichte“<sup>38</sup> und für den Begriff der Weltgeschichte gegen die inzwischen üblichen Apologien fürs Geschichtenerzählen und für narrative Erzählstrukturen<sup>39</sup>. Der Streit über die Deutung des in der europäischen

<sup>33</sup> Mythen des Alltags, übers. v. H. Scheffel (1970) 88–96.

<sup>34</sup> Die Gegenwärtigkeit des Mythos, übers. v. P. Lachmann (1973).

<sup>35</sup> Negative Dialektik (1966) 302.

<sup>36</sup> Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos, in: H. Fuhrmann (Hrg.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption (1971) 11–66, 34.

<sup>37</sup> Terror und Spiel, a. a. O. 145–156.

<sup>38</sup> Geschichtsphilosophie und Historik, in: R. Koselleck u. W.-D. Stempel (Hrg.), Geschichte – Ereignis und Erzählung (1973) 490–499, 496.

<sup>39</sup> Siehe hierzu auch: Habermas, Lübbe, Marquard, Pannenberg, in: Geschichte – Ereignis und Erzählung, a. a. O.

Geschichte vollzogenen Übergangs vom Mythos zum Logos von Plato bis Heidegger ist sicher nicht gegenstandslos. Die Rezeptionsweisen von Mythen in der europäischen Geschichte (in der Kunst und Literatur, seit dem 18. Jahrhundert auch in der Gesellschaft und Politik) rechtfertigen jedoch die These, daß in der Neuzeit, vor allem aber unter den Bedingungen der sich realisierenden Weltgesellschaft die Rezeption vorhochkultureller Mythen nur noch auf zweifache Weise möglich ist: als ästhetisches Spiel oder als schrecklicher politischer Terror. Aus diesen und anderen Gründen wird hier an der Unterscheidung zwischen den archaischen Mythen primitiver Gesellschaften und dem differenzierteren Selbst- und Weltverständnis der Menschen in der europäischen Hochkultur festgehalten.

Die Befreiung der Menschen von der übermächtigen außermenschlichen und menschlichen Natur wurde in der europäischen Hochkultur möglich durch differenziertere und universalistische kognitive (z. B. religiöse, philosophische, wissenschaftliche) Weltdeutungen und – damit zusammenhängend – durch ein neues technisches und praktisches Verhalten der Natur gegenüber. Die Menschen haben jedoch bis weit in die Neuzeit hinein die außermenschliche und menschliche Natur nicht im Sinne einer schrankenlosen Natur- und Sozialtechnologie als bloßes Material zu beliebigen Zwecken verstanden und manipuliert. Sie lebten im Vergleich zur archaisch-mythischen Welt der Natur gegenüber distanzierter, ohne sich deshalb in utopischen Freiheits- und Fortschrittsvorstellungen jenseits aller Naturbedingungen zu wähen. Am Beginn der Hochkultur konnten die in den Mythen möglichen Erklärungen und Rechtfertigungen nicht mehr überzeugen. Die archaisch-mythische Wirklichkeitsvorstellung, der Schauplatz der Natur, auf dem Götter, Menschen, Dinge handeln, war aus vielen Gründen zu eng<sup>40</sup>. Die griechisch-stoische Interpretation der Natur als Kosmos, der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke sowie die durch beide Traditionen mitbedingten Diskussionen der europäischen Geschichte zum Thema Natur und Geschichte, Natur und Gnade bzw. Natur und Kultur<sup>41</sup> bedeuteten eine Entmythologisierung der archaischen Naturerklärungen durch übermenschliche, für den Menschen feindliche, unberechenbare, Furcht und Schrecken erzeugende Mächte. Der Kosmos- und Schöpfungsgedanke ermöglichte eine Zustimmung zur Welt, weil er diese als prinzipiell geordnet und verlässlich deutete. Der von Plato und Aristoteles bis weit in die Neuzeit vertretene Gedanke, daß die Natur teleologisch geordnet sei, d. h. schon vor dem Menschen und unabhängig von ihm ihre Zwecke aus sich heraus erreiche, vor allem jedoch die mangelnde Entwicklung

<sup>40</sup> Siehe N. Luhmann, *Religion als System*, in: K.-W. Dahm – N. Luhmann – D. Stoodt, *Religion – System und Sozialisation* (1973) 33. „Von diesen Ausgangspunkten her gesehen ist die allmähliche ‚De-Sozialisation‘ (Luckmann) der Welt ein Ergebnis komplizierter evolutionärer Prozesse. Die Deckungsgleichheit des Sozialen mit dem Menschlichen, die nichts Soziales mehr außerhalb der Gesellschaft (bzw. Gesellschaften) kennt, ist ein offenbar recht voraussetzungsvoller Typus menschlichen Welterlebens – im historischen Vergleich keineswegs die Regel, sondern die Ausnahme.“

<sup>41</sup> Siehe hierzu etwa: R. Spaemann, *Natur*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II (1973) 956–969.

der Technologien setzten der Intention des Menschen, sich die Natur untertan zu machen, Grenzen. Durch die jüdisch-christliche Deutung des Menschen als Herrn der Schöpfung sowie vor allem durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft und Technik wurde aus erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Gründen und um der Begründung der menschlichen Freiheit willen die Abkehr von einer teleologischen Weltinterpretation sowie von den Zwei-Welten-Lehren (Reich der Ursachen – Reich der Zwecke, Sein – Sollen, Tatsachen – Werte) unausweichlich. Es bleibt jedoch auch noch in der Neuzeit das Wissen darum lebendig, daß es für den Menschen in der außermenschlichen und menschlichen Natur nicht beliebig änderbare Lebensbedingungen gibt.

Erst die mit der Wissenschaft und Technik wachsende Herrschaft über die Natur erzeugte die ruinöse Ideologie und Utopie, daß die außermenschliche und menschliche Natur für die Natur- und Sozialtechnologie beliebig manipulierbares Material sei. Es gibt sicher allein schon um des Überlebens der Menschen willen keine Alternative zu mehr Wissenschaft und Technik und keine alternative Wissenschaft und Technik. Dies muß gegen alle pauschale ontologische (Heidegger) und utopische (Marcuse) Wissenschafts- und Technokratiekritik festgehalten werden. Es gibt jedoch nicht nur für das gute Leben, sondern auch für das Überleben der Einzelnen, der Städte und der Gesellschaften ‚Grenzen des Wachstums‘. Die physischen und psychischen Erkrankungen der Menschen zeigen, daß man die außermenschliche Natur sowie die menschliche Natur (die der Kinder, Erwachsenen, Alten und Kranken) nicht beliebig verändern und belasten kann. Auch wenn es keine empirisch nachweisbaren absoluten Grenzen für die Änderbarkeit und Belastbarkeit der menschlichen Natur gibt, so ist doch zumindest diese negative Einsicht unbestreitbar: Die physischen und psychischen Kräfte des Menschen sind begrenzt; der Mensch verfügt über keine unbegrenzte Lebenszeit, Altern und Tod sind unausweichlich. Dies mag selbstverständlich, ja banal sein. Es gehört jedoch inzwischen zu den fundamentalen Krisen der personalen und sozialen Identität, daß die nicht nur ‚moralisch‘ gemeinte Respektierung der natürlichen Lebensbedingungen der Menschen nicht mehr selbstverständlich ist.

2. Für die fundamentale Krise der personalen und sozialen Identität läßt sich eine zweite in der europäischen Hochkultur entwickelte inhaltliche Voraussetzung angeben. Die Menschen haben nach der Preisgabe der mythischen Weltbilder in der europäischen Geschichte in verschiedenen Medien (in der Kunst, der Religion, der Philosophie und den Wissenschaften) neue universalere Totalitätskonzeptionen entwickelt, die es ihnen ermöglichen, die Kontingenz der natürlichen und geschichtlichen Welt kognitiv zu überwinden und das Ganze als ein für den Menschen sinnvolles Ganzes zu deuten. Die Kunst und Literatur sowie die Religion und Philosophie beschreiben seitdem in verschiedenen Medien mit verschiedenen Konzepten (Gewissen, Individuum, Bürger, Geschöpf, Erlöser) den Wandel des Selbstverständnisses und den Wandel der Lebenswelt (oikos, polis, societas civilis, moderner souveräner Staat, überstaatliche weltgesellschaftliche Rechts- und Wirtschaftsgemeinschaft). Die Geschichte der praktischen Philosophie ist die Geschichte der Entwürfe, nach denen die Menschen

ihr Leben und ihre soziale Welt ohne Rückgriff auf mythische Paradigmata selbst gestalten wollen. Das meinte die Berufung auf die Vernunft in der europäischen Geschichte. Die europäische Metaphysik und das Christentum sowie die bis weit in die Neuzeit wirksame Geschichtstheologie und Geschichtsphilosophie entwickelten Totalitätskonzeptionen, die es erlaubten, für das vernünftige Ganze und für den sinnvollen Ausgang des Ganzen, den der Mensch als Einzelner und als gesellschaftliche Gruppe nicht garantieren und herstellen konnte, Instanzen anzugeben (Gott, Vorsehung, Natur, Gattungsgeschichte der Menschheit). Die Plausibilität der Totalitätskonzeptionen war freilich von Anfang an durch zwei Probleme gefährdet: durch das seit Leibniz so genannte Theodizeeproblem sowie durch erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Fragen<sup>42</sup>.

Totalitätskonzeptionen der europäischen Hochkultur wurden jedoch schon bald durch die Fortschritte der Philosophie und der Wissenschaften in Frage gestellt. Die Kritik der Philosophie und der Wissenschaften machte ein Doppeltes sichtbar: Die Grundannahmen der Totalitätsvorstellungen waren (1.) zu eng (zu anthropomorph, zu soziomorph, zu europazentriert). Totalitätsmodelle beschrieben (2.), wenn sie das Ganze beschrieben, dieses nicht mehr als ein für den Menschen sinnvolles Ganzes. Dies ließe sich z. B. zeigen an biologischen und soziokulturellen Evolutionssystemen, an der Dialektik der Natur (Engels), der Ontologie des Noch-nicht-Seins (Bloch), der Ontologie des gesellschaftlichen Seins (später Lukács), an den vorbewußten und vorindividuellen Systemstrukturen des Strukturalismus und der Systemtheorien (Althusser), an Temporalstrukturen (Koselleck).

Die Einheit der Welt ist in der sich realisierenden Weltgesellschaft nicht mehr mit konkret universalen Deutungssystemen inhaltlich als Einheit darstellbar. Es ist jedoch bis heute auch noch für die Vielzahl der Menschen in den entwickelteren Industriegesellschaften kennzeichnend, daß für sie trotz dieser ange deuteten Schwierigkeiten mit kognitiven Totalitätskonzepten in ihrem alltäglichen Bewußtsein in der Regel wenigstens Residuen sinnerklärender Totalitätskonzeptionen lebendig blieben und daß diese fundamentale Krisen der personalen und sozialen Identität verhinderten. Nicht nur Kinder, Alte, Kranke und Sterbende tröstet man mit dem Satz oder mit einer Gebärde, die besagt: es wird schon wieder gut, alles ist in Ordnung – trotz aller Metaphysikkritik, trotz aller Theodizeekritik seit Voltaire und Kant, Schopenhauer und Camus. Durch welche Institutionen und Kommunikationsmedien (gelebte Traditionen, kognitive und emotionale Prozesse) freilich Totalitätsvorstellungen, die biologisch-evolutionstheoretisch nicht zureichend erklärt werden können, vermittelt sind, ist eine weithin ungeklärte Frage<sup>43</sup>.

3. Für die gegenwärtige fundamentale Krise der personalen und sozialen

<sup>42</sup> Siehe hierzu: O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, a. a. O. vor allem 52–82; W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung (1969) 189–217; ders., Was ist heute Aufklärung? (1972) 89–143.

<sup>43</sup> Siehe hierzu: Habermas, Legitimationsprobleme . . . , a. a. O. 100.

Identität ist ferner von entscheidender Bedeutung die Krise derjenigen religiösen und quasireligiösen sowie philosophischen Deutungsversuche des Leidens, die bisher für die Individuen und Gruppen trotz aller Kontinuitätsbrüche glaubwürdig waren und Trost lieferten. Der Wandel der Formen und Bedingungen, unter denen heute Intellektuelle und Nichtintellektuelle, Arme und Reiche, Gesunde und Kranke, Kinder, Erwachsene und alte Menschen Leiden erfahren und zu bewältigen versuchen, ist unübersehbar. Es gibt (zumindest einstweilen) keine Einheitssprache und kein wissenschaftliches, aber auch kein vorwissenschaftliches Medium, in dem man allein die vielfältigen Erfahrungen der Individuen und der Gruppen angesichts der Leiden in der Welt erörtern kann. Trotzdem kann man vereinfacht über die gegenwärtigen Erfahrungen des Leidens drei Aussagen machen:

a) Es stimmt nur auf den ersten Blick, daß der Prozeß der Rationalisierung in den modernen Industriegesellschaften das Problem des Leidens verdrängt hat. Sicher gibt es in den Humanwissenschaften z. B. strukturalistische, behavioristische, systemtheoretische Verfahren, mit denen man nach dem sogenannten Tod des Menschen (Foucault) sowie nach der Eliminierung vorwissenschaftlicher (Skinner) bzw. alteuropäischer (Luhmann) Vorstellungen von der Individualität und Subjektivität des Menschen nicht mehr inhaltlich über Leidenserfahrungen des Menschen sprechen kann. Sicher gibt es sozioökonomische und soziokulturelle Strukturen und Prozesse, von denen aus man sich die Leidensunfähigkeit der Menschen, vor allem ihre Unfähigkeit, Leiden zu artikulieren und nach Möglichkeit zu beseitigen oder zu mildern, erklären kann. Trotzdem sollte man sich nicht kulturpessimistisch durch die Fixierung auf traditionelle Deutungssysteme den Blick für die neuen vielschichtigen Leidenserfahrungen versperren. Es gibt nicht nur eine Unfähigkeit zu trauern, es gibt auch Trauer und Verzweiflung darüber, daß man als Einzelner und auch als Gruppe oft unfähig ist, Leiden zu verhindern oder auch nur zu mildern. Der Rationalisierungsprozeß ist sicher ambivalent. Er hat jedoch auch solche traditionellen Deutungsversuche des Leidens aufgelöst, die in einer unglaublichen Weise die Leiden und Leidensgeschichten der Einzelnen, Gruppen und Völker verharmlosen, entschärfen oder gar rechtfertigen. Er hat Zusammenhänge bewußt gemacht, die es den Menschen ermöglichen, Leiden nicht nur als Schicksal zu ertragen und zu dulden. So sprechen die Wissenschaften und die durch sie mitgeprägte Öffentlichkeit von nicht ‚natürlichen‘ Entfremdungen, Verdinglichungen, Aggressionen. Sie sprechen von Dysfunktionen, Anomien, von Stigmata und Techniken zur Bewältigung der beschädigten Identität. Der Rationalisierungsprozeß macht die Menschen nicht nur kritisch gegen traditionelle gesellschaftliche und politische Verhältnisse und ihre religiösen und philosophischen Deutungen, sondern auch gegen neuere illegitime Rechtfertigungsmechanismen im Namen der Wissenschaften. Er hat die Leiden der Menschen und ihre vielfältigen Verdrängungs- und Fluchtmechanismen offengelegt und gezeigt, daß die Menschen auch heute nach glaubwürdigen Antworten für das Leiden in der Welt suchen. Auch empirische Untersuchungen über Todeserfahrungen und Todesbilder in der Moderne zeigen, daß das Verhältnis der Men-

schen zum Tod zwischen „Archaik und Rationalität“<sup>44</sup> schwankt und daß es gekennzeichnet ist durch ein „Höchstmaß an Unmodernität“ (a. a. O. 136).

b) Erfahrungen des Leidens kann man freilich nicht mehr befriedigend mit den in der bisherigen Neuzeitgeschichte entwickelten eindimensionalen Modellen der Aufklärung und Gegenaufklärung deuten<sup>45</sup>. Diese von Intellektuellen vor allem für Intellektuelle gemachten Empfehlungen unterschätzen erheblich das kritische Potential und die Angst und Verzweiflung des sogenannten einfachen Volkes. Durch die Philosophie, die Wissenschaften, die jüdisch-christliche Religion, die moderne Natur- und Sozialtechnik, die institutionalisierten Freiheiten, die Differenzierung der Innen- und Außenwelt des Menschen wurde auch für das sogenannte einfache Volk ein Stand des Bewußtseins erreicht, in dem sich die Erfahrungen des Leidens nicht mehr durch mythische oder naive Erzählungen erklären lassen und in dem diese vor allem keinen überzeugenden Trost mehr bieten können. Auch die ‚Erfindung‘ des Schuldkonzepts am Beginn der Hochkulturen (Nietzsche, Freud, Luhmann) ist trotz aller bisher entwickelten Gegenmodelle aller Wahrscheinlichkeit nach irreversibel. Heideggers Satz: „Das Heile und das Grimmige können . . . im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist“<sup>46</sup>, artikuliert nicht, wie Menschen in modernen Gesellschaften Leiden, Schuld, Böses, Tod erfahren. Ähnliches ließe sich von den alten und neuen (nachchristlichen) religiösen Erklärungen (Mythen und Messianismen) in primitiven bzw. nicht entwickelten außereuropäischen Gesellschaften zeigen.

c) Diese Überlegungen rechtfertigen vielleicht die Annahme, daß man auch heute bei einer Deutung der gegenwärtigen Erfahrungen des Leidens von den in der europäischen Hochkultur entwickelten Deutungsversuchen ausgehen sollte, wenn man nicht deren Reflexionsniveau unterbieten will. Die Deutungsversuche des Leidens, der Schuld, des Bösen in der Philosophie von Plato bis Hegel und in der Geschichte der jüdisch-christlichen Religion und Theologie, in der Gnosis, in der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, aber auch die Kritik und Korrektur dieser Deutungsversuche von Voltaire, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Camus sind außerordentlich verschieden. Zwei Momente sind jedoch allen Deutungsversuchen gemeinsam: 1. Das Subjekt für den Denk- und Bezugsrahmen aller Erklärungen sind nicht mehr der archaische Stamm und die archaische Familie, sondern das in nacharchaische Gemeinschaften eingebundene Individuum. 2. Auch wenn man archaische Deutungen dessen, was nach dem Tod des Individuums und nach dem Ende des Äons sein soll, als zu eng und unreflektiert kritisiert: Es gibt auch in der europäischen Hochkultur verschiedene Konzepte von Unsterblichkeit: Auferstehung der Toten, Reich Gottes, neuer Himmel und neue Erde. Die neuzeitliche Religionskritik hat zwar gezeigt, daß auch diese hochkulturellen Deutungsversuche oft als Unterdrückungs- und

<sup>44</sup> W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft (1973) 96.

<sup>45</sup> Siehe hierzu die Texte in dem Band: W. Oelmüller (Hrg.), Weiterentwicklungen des Marxismus (1975).

<sup>46</sup> Über den Humanismus (1947) 43.

Fluchtmechanismen mißbraucht wurden. Sie hat jedoch nicht erklären können, warum sie auch heute Trost spenden – für Kritiker der Religionskritik und für andere. Angesichts der fundamentalen Krise der personalen und sozialen Identität fragen inzwischen auch Marxisten und Atheisten sowie Sozialwissenschaftler und Kybernetiker nach dem, was die religiösen und philosophischen Deutungssysteme des Leidens und des Bösen „zu denken geben“. Da wir zur Bewältigung der Erfahrungen des Leidens und des Bösen weder aus unserem biologischen Antriebsreservoir noch durch wertfreie Rationalitätskonzepte glaubwürdige Antworten gewinnen können, bleibt uns vernünftigerweise nur dies: Entweder die in den Menschheitstraditionen artikulierten Erfahrungen kritisch zu erinnern – oder das Unvermeidliche, ja Sinnlose trostlos zu ertragen<sup>47</sup>.

4. Die Individuen und gesellschaftlichen Gruppen bilden und stabilisieren ihre Identität auch durch die geschichtlich vorgegebenen sozialen Institutionen und Systeme – selbst wenn sie sich wegen deren zunehmender Differenzierung und Bürokratisierung bewußt und unbewußt mit diesen nicht mehr bzw. nur noch partial indentifizieren können. Die europäischen Gesellschaften unterscheiden sich dadurch von archaischen Gesellschaften, daß sie soziale Institutionen und Systeme durch die in den Naturrechts- und Menschenrechtstheorien formulierten universaleren sittlichen und rechtlichen Grundnormen definieren. Soziale Institutionen und Systeme werden daran gemessen, ob und wieweit sie der Verwirklichung des guten Lebens dienen, worunter man die in den Naturrechts- und Menschenrechtstheorien formulierten materialen Grundnormen versteht.

Vor allem seit dem 19. Jahrhundert wächst die Einsicht in die spezifischen Bedingungen und Grenzen der traditionellen Naturrechts- bzw. Menschenrechtstheorien. Die Kritik richtete sich zunächst freilich nicht gegen die materialen sittlichen und rechtlichen Grundnormen dieser Theorien. Kritisiert wurde vielmehr ihre Unfähigkeit, die ökonomischen, nationalen, sozialen und psychologischen Bedingungen mitzureflektieren, unter denen diese sittlichen und rechtlichen Grundnormen verwirklicht werden müssen. Erst neuere Theorien der sozialen Institutionen und Systeme halten die traditionellen Naturrechts- und Menschenrechtstheorien wegen ihrer kulturspezifischen Zielvorstellungen für überholt. Sie unterstellen z. B., daß nach dem Ende der alteuropäischen und neuzeitlichen Phase der Geschichte in letzter Instanz wissenschaftliche, technologische und bürokratische Sachzwänge sowie ökonomische Gesellschaftsformationen bzw. das universale Tauschprinzip bestimmen, was in den sozialen Institutionen und Systemen geschieht. Sie unterstellen, wie an Luhmanns Systemtheorie gezeigt wurde, daß nicht mehr Ideen, Wertvorstellungen, Interessen, Bedürfnisse und Ideologien, sondern nur noch abstrakt und funktional beschreibbare Systemmechanismen den Wandel von sozialen Institutionen und Systemen erklären.

---

<sup>47</sup> Siehe hierzu meinen Aufsatz: Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen, in: Concilium (März) 1975.

Es ist unbestreitbar, daß heute wissenschaftlich-technologische und system-spezifisch kapitalistische bzw. sozialistische Sachzwänge hinter dem Rücken der Individuen und der gesellschaftlichen Gruppen für den Wandel der sozialen Institutionen und Systeme mitverantwortlich sind. Trotzdem ist der ungelöste Problemüberhang all dieser Theoreme unübersehbar. Die konkreten Spannungen, Krisen und Konflikte der sozialen Institutionen und Systeme (von der Familie, Schule, Kirche bis zu nationalen und internationalen Wirtschafts- und Finanzsystemen und politischen Systemen), die in den wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Medien erörtert werden, sind ohne die Annahme von nichtbeliebigen bzw. nicht beliebig änderbaren sittlichen und rechtlichen Grundnormen unverständlich.

Dies ist kein moralisches Postulat, sondern eine Einsicht, die bestätigt wird durch die konkreten Untersuchungen der Humanwissenschaften über die Probleme der Familien, der Schulen, der Kirchen, der wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Verbände sowie durch die Erörterungen der Institutionenprobleme in den verschiedenen nichtwissenschaftlichen Medien. Über die fundamentalen Krisen der sozialen Institutionen und Systeme wird man heute nicht nur durch die Wissenschaften, sondern auch durch die Kunst und Literatur, nicht nur durch Luhmann, sondern auch durch Solschenizyn informiert. Manches spricht daher für die Annahme, daß man auch heute bei einer konkreten Analyse der fundamentalen Krise der sozialen Institutionen und Systeme auf die materialen sittlichen und rechtlichen Grundnormen stößt, die die Naturrechts-, vor allem jedoch die Menschenrechtstheorien in der europäischen Geschichte zu begründen versuchten. Sicher, wir wissen heute durch erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Arbeiten, durch historische und soziologische Untersuchungen, durch Ideologiekritik, daß das, was nach dem Naturrecht, aber auch nach den Menschenrechten allgemeingültig sein soll, dies nicht ist, ja daß es oft von ganz bestimmten partikularen Interessen, sozialen Mächten usw. abhängt. Wir wissen, daß die Idee der Menschenrechte historisch sehr voraussetzungsreich ist, daß die Völker in der UNO unter Menschenrechten Verschiedenes verstehen, daß sozialistische und nichtsozialistische Staaten der Menschenrechtskonvention nur unter bestimmten Bedingungen zustimmen usw. Wir wissen auch, daß im Namen der Menschenrechte in der Geschichte und Gegenwart unsägliches Leid verursacht und legitimiert wurde. Trotzdem gibt es bisher keine überzeugende Alternative für die Begründung und Rechtfertigung nichtbeliebiger sittlicher und rechtlicher Grundnormen für soziale Institutionen und Systeme. Nicht nur in Rußland und Amerika, auch in der Dritten Welt berufen sich Menschen (Christen und Nichtchristen, Bürgerliche und Sozialisten) bei ihren Protesten gegen unmenschliche Verhältnisse in der Öffentlichkeit und für sie auf die Menschenrechte.

Angesichts der Krise traditioneller und neuerer Legitimationsverfahren von sittlichen und rechtlichen Grundannahmen sowie der Bedrohungen dieser Grundannahmen scheint auf den ersten Blick einiges für die Aktualisierung des Naturrechts zu sprechen. Wer möchte schon das in der europäischen Geschichte bedeutendste Rechtfertigungsverfahren von nichtbeliebigen sittlichen und recht-

lichen Grundannahmen preisgeben, wo das Dilemma der vorgeschlagenen Alternativen zum Naturrecht nicht zu übersehen ist! Doch selbst bei intelligenten Verteidigern des Naturrechts sind aus theoretischen und praktischen Gründen die Schwierigkeiten mit dem Naturrecht erheblich. Böckenförde<sup>48</sup> und Spaemann<sup>49</sup> können nach ihrer weithin überzeugenden Kritik der in der Geschichte und Gegenwart in den Wissenschaften entwickelten Naturrechtsmodelle und der von den Institutionen (Kirche, Staat) praktizierten Naturrechtsstrategien das Naturrecht nur noch sehr formal – formaler als ihre Vorgänger – bestimmen: als „Richtungsanzeiger“ (a. a. O. 124) bzw. als „Denkweise“ (a. a. O. 276). Auch bei dieser Neuinterpretation bleibt wie bisher der im Naturrecht verwandte Naturbegriff vieldeutig, ja widersprüchlich, metaphorisch<sup>50</sup>. Wie heute andere Verteidiger nichtbeliebiger sittlicher und rechtlicher Grundannahmen so greift auch Böckenförde ähnlich wie Spaemann bei seiner Neuinterpretation des Naturrechts auf drei im Grunde recht verschiedene Legitimationsverfahren zurück: auf die Legitimation durch quasiplatonisch und quasimetaphysisch interpretierte statische Ordnungsstrukturen der Wirklichkeit<sup>51</sup>; auf die Deutung des Naturrechts als „Ertrag geschichtlich-kulturell gewachsener Erfahrung und Einsicht im sittlichen Bewußtsein der Menschen“ (a. a. O. 122); auf die Interpretation der Wahrheitsfindung als „Prozeß argumentativer Auseinandersetzung“ (a. a. O. 124). Sicher können auch nicht zureichend begründete Theoreme in bestimmten geschichtlichen Situationen für gesellschaftliche Gruppen und Institutionen wichtige Funktionen haben<sup>52</sup>. Es gibt einstweilen in der sich realisierenden Weltgesellschaft mit ihren außerordentlich verschiedenen Traditionen und ideologischen Blöcken weder in der Theorie noch in der Praxis einen Konsens über Verfahren der Normenfindung und -begründung. Einiges spricht dafür, daß sowohl aus theoretischen als auch aus praktischen Gründen eine Rechtfertigung nichtbeliebiger sittlicher und rechtlicher Grundannahmen durch die Menschenrechte zumindest weniger Schwierigkeiten bereitet als eine Rechtfertigung durch das Naturrecht. Naturrechtstheorien, auch diejenigen, die sich nur noch formal als „Denkweise“ verstehen, unterstellen bewußt oder unbewußt einen Bestand von immergültigen, oft sogar als immergültig erkannten Normen und verfallen damit eben dem Historismus, Relativismus und Skeptizismus, den sie gern überwinden möchten. Menschenrechtstheorien dagegen reflektieren zumindest mit, daß ihre Normvorstellungen weltgeschichtlich späte, sehr voraussetzungsreiche Vorstellungen sind. Es dürfte leichter sein, vom Menschenrecht als vom Naturrecht aus die konkreten Verfahren zu ent-

<sup>48</sup> Kirchliches Naturrecht und politisches Handeln, in: Naturrecht in der Kritik, a. a. O. 96–125.

<sup>49</sup> Die Aktualität des Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, a. a. O. 262–276.

<sup>50</sup> Siehe z. B. Spaemanns Verwendung der Begriffe: Naturteleologie, Naturwüchsigkeit, natürliche Identität, Freiheit als „erinnerte Natur“ (a. a. O. 276).

<sup>51</sup> Siehe z. B. den Vergleich des Naturrechts mit „Gesetzen der Statik und Schwerkraft“ (a. a. O. 125).

<sup>52</sup> Siehe hierzu den Aufsatz von F.-X. Kaufmann, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Naturrecht in der Kritik, a. a. O. 126–164.

wickeln, die zeigen, was man unter bestimmten sozioökonomischen und sozio-kulturellen Lebensbedingungen tun soll.

#### *IV. Ungeklärte Fragen einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen*

Meine Überlegungen lassen viele Fragen offen, z. B. folgende: Wie kann man von einem Prozeß der Weltgeschichte sprechen, wenn man substantialistische, zumeist europazentrierte Geschichtsphilosophien und geschichtsphilosophische Ideologien ablehnen muß? Wie kann man irreversible Entwicklungsstufen der Weltgeschichte benennen, wenn man die Ungleichzeitigkeit der Entwicklungen weder durch eine Logik oder Dialektik der Entwicklung noch allein durch Technologien, sozioökonomische Konstellationen, kulturelle Traditionen, Weltbilder, Ideen und Wissenschaften erklären kann? Zumindest müßten über die in diesem Aufsatz angedeuteten Entwicklungsstufen (archaische Gesellschaften, hochkulturelle Gesellschaften, bisherige bürgerliche und sozialistische Phase der europäischen Neuzeitgeschichte, sich realisierende Weltgesellschaft) erheblich umfangreichere Ausführungen gemacht werden, als dies hier möglich war. Auch die Rede von bestimmten und konkreten Bedingungen bleibt abstrakt, wenn man keine konkreten Inhalte angibt. Wie und durch welche Gruppen und Institutionen läßt sich schließlich auf der Ebene der Wissenschaften sowie auf den vorwissenschaftlichen Ebenen das genauer klären, was als eine zentrale Aufgabe der sich realisierenden Weltgesellschaft bezeichnet wurde: die Kompatibilität verschiedener hochkultureller Errungenschaften für die Identitätsbildung der Individuen, der sozialen Gruppen und der Völker? Eine nichttranszendentalphilosophische Deutung des Menschen kann – zumindest einstweilen – vor allem aus erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Gründen zweifellos nicht in einer solchen Geschlossenheit dargestellt werden, wie dies bei einer transzendentalphilosophischen Deutung des Menschen möglich zu sein scheint. Drei offene Fragen seien abschließend wenigstens kurz erläutert:

1. Die verschiedenen Reflexionen über die Sprache und das Sprechen in der Philosophie und in den Einzelwissenschaften, aber auch in der Kunst und Literatur sowie in der Umgangssprache haben inzwischen die Naivität des Sprechens zerstört, die bisher weithin für philosophisches Reden charakteristisch war. Eine Philosophie, die nicht durch sprachkritische Reflexionen hindurchgegangen ist, widerlegt sich selbst durch ihren Sprachgebrauch. Die Sprache ist kein „Haus des Seins“<sup>53</sup>. Es ist auch nicht „unentrinnbar der Gedanke zur Ware und die Sprache zu deren Anpreisung geworden“<sup>54</sup>. Man weiß, was man in bestimmten Kommunikationsmedien und mit bestimmten Mitteln sagen kann: z. B. in formalisierten Sprachen, in deskriptiven und präskriptiven Sät-

<sup>53</sup> Heidegger, Über den Humanismus, a. a. O. 21.

<sup>54</sup> M. Horkheimer u. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1969) 1–2; zum gegenwärtigen Sprachproblem s. H. Holzer u. K. Steinbacher (Hrg.), Sprache und Gesellschaft (1972).

zen, in der Sprache der Rhetorik und der der verwalteten Welt, in der Umgangssprache, der Bildungssprache, der Wissenschaftssprache, in der Sprache der Dichtung, der Religion, der Liebe.

Hiernach ist zumindest eines deutlich geworden: Wenn man heute die Erfahrungen und Widersprüche der Menschen und ihrer Lebenswelt, die in verschiedenen Sprachen und Medien deutlich werden, in einer dem gegenwärtigen Stand des Bewußtseins angemessenen Weise ‚zur Sprache‘ bringen will, kann man nicht mehr naiv nur auf die Umgangssprache und ihren angeblich ungebrochenen Konsens bzw. ihren „transzendentalen Charakter“ (Habermas) zurückgreifen. Man kann sich allerdings auch nicht mehr den Denk- und Sprechgeboten und -verboten bestimmter Wissenschaftssprachen oder gar konstruierten Einheitssprachen unterwerfen. Solange man nicht in einem bestimmten Denk- und Sprechrahmen die vielfältigen Erfahrungen und Widersprüche der Menschen und ihrer Lebenswelt adäquat ‚zur Sprache‘ bringen kann, kann man Gründe dafür angeben, warum man auf Informationen und Erörterungen in verschiedenen Medien zurückgreift und selbst auf verschiedenen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Ebenen über den Menschen spricht. Wer dies für unvernünftig und unphilosophisch hält, müßte in einer Situation, in der es keinen Konsens über diese Begriffe, ja nicht einmal über ein Verfahren zur Konsensfindung gibt, angeben, von welchem Vernunft- und Wissenschaftsbegriff aus er argumentiert. Wer dies für existentialistisch, privatistisch oder ideologisch hält, sollte zumindest mitreflektieren, daß diese Etikettierungen heute außerordentlich beliebig sind.

2. Hiermit hängt ein zweites einstweilen ungeklärtes Problem zusammen: Transzendentalphilosophen und Quasitranszendentalphilosophen verteidigen vor allem deshalb ihre Grundannahmen, weil sie daran festhalten, daß Wahrheit durch Universalität definiert ist. Die Analysen der gegenwärtigen Bedingungen und fundamentalen Krisen der personalen Identität bzw. der Identität sozialer Institutionen und Systeme zwingen jedoch dazu, die Universalitätskonzepte traditioneller Wahrheitstheorien neu zu erörtern. Auch interdisziplinäre Gespräche erörtern direkt oder indirekt diese Frage. Der Allgemeingültigkeitsanspruch der Wahrheit läßt sich jedenfalls, wie die Hermeneutikdiskussionen, die neuzeitliche Ideologiekritik sowie die Diskussionen von Luhmann und Habermas zeigen, nicht mehr durch Widerspiegelung (oder Angleichung) einer in der Schöpfungsnatur bzw. in der Natur vorgegebenen vernünftigen bzw. dialektischen Struktur, aber auch nicht mehr „in ihrer frühneuzeitlich-mechanistischen Fassung als Herstellung und in ihrer transzendentalistischen Fassung als Konstitution“<sup>55</sup> begründen. Läßt sich dann aber überhaupt noch der Allgemeingültigkeitsanspruch von Wahrheiten begründen, wenn man mehr als Tautologisches sagen will? Und: Kann man ohne Allgemeingültigkeitsanspruch überhaupt noch von Wahrheit sprechen?

3. Wenn die hier vorgetragenen Überlegungen über die inhaltlichen Voraussetzungen der fundamentalen Krisen der personalen Identität sowie der Iden-

<sup>55</sup> Luhmann, Selbst-Thematisierungen . . . , a. a. O. 40.

tität sozialer Institutionen und Systeme stimmen, so ergeben sich daraus nicht nur wissenschaftsinterne Konsequenzen. Wenn inhaltliche Voraussetzungen für die personale und soziale Identität nicht transzendentalphilosophisch ‚immer schon‘ vorausgesetzt sind, sondern weltgeschichtlich späte, durchaus nicht notwendige Voraussetzungen sind und wenn diese heute in den Wissenschaften (z. B. bei Skinner und Foucault), aber auch in der vorwissenschaftlichen Lebenswelt bestritten werden, so stellt sich das entscheidende Problem: Wie kann man erreichen, daß sie lebendig bleiben bzw. neu formuliert werden? So viel scheint unbestreitbar zu sein: Die Menschen können weder aus ihrem biologisch-evolutionären Antriebsreservoir<sup>56</sup> noch durch positivistische Wissenschaftsverfahren die Voraussetzungen gewinnen, die sie allein schon für ihr Überleben, geschweige denn für ihr gutes Leben brauchen. Kulturelle Überlieferungen, die bisher im Guten und Bösen diese Legitimationsfunktionen hatten, können in den entwickelteren Industriegesellschaften nicht einfach „naturwüchsig oder mit hermeneutischem Bewußtsein fortgebildet werden“<sup>57</sup>. Was heute von verschiedenen Ansätzen aus unter dem Stichwort kritische Erinnerung diskutiert wird, ist nicht nur ein wissenschaftsinternes Problem, auch nicht nur ein Problem von Intellektuellen und Kulturkritikern. Zumindes wächst am Ende der bisherigen Phase der europäischen Neuzeitgeschichte bei Theisten und Atheisten, bei bürgerlichen und sozialistischen Theoretikern, in der Wissenschaft und in der Kunst und Literatur die Einsicht, daß das mit dem Begriff kritische Erinnerung bezeichnete ungelöste Problem von fundamentaler Bedeutung ist<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Siehe z. B. die Arbeiten von Gehlen, K. Lorenz, Kolakowski.

<sup>57</sup> Habermas, *Legitimationsprobleme...*, a. a. O. 99: „Kulturelle Überlieferungen haben ihre eigenen und verletzbareren Reproduktionsbedingungen. Sie bleiben ‚lebendig‘, solange sie naturwüchsig oder mit hermeneutischem Bewußtsein fortgebildet werden (wobei Hermeneutik als die gelehrte Traditionsauslegung und -anwendung die Eigentümlichkeit hat, die Naturwüchsigkeit weitergegebener Traditionen zu brechen und dennoch auf reflexivem Niveau zu erhalten).“ Siehe ferner: „Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenüber treten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte; ohne die Zufuhr jener semantischen Energien, denen Benjamins rettende Kritik galt, müßten die endlich folgenreich durchgesetzten Strukturen des praktischen Diskurses veröden“ (Bewußtmachende oder rettende Kritik, a. a. O. 343).

Zum Problem der Emanzipation s. meinen Aufsatz: *Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung*, in: W. Oelmüller (Hrg.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft* (1972) 87–135; ferner: M. Greiffenhagen (Hrg.), *Emanzipation* (1973).

<sup>58</sup> Zum Begriff und Problem der kritischen Erinnerung s.: W. Oelmüller, *Praktische Philosophie...*, a. a. O. 121–129 und die dort angegebene Literatur. Daß der Rückgriff auf die Geschichte nicht mit innerer Notwendigkeit zum Historismus, Relativismus und Skeptizismus führt, sondern z. B. weltgeschichtlich späte, sehr voraussetzungsreiche, deshalb jedoch nicht beliebige inhaltliche Rahmenbedingungen für die personale und soziale Identität des Menschen sichtbar machen kann, habe ich zu zeigen versucht in meinem Aufsatz: *Von der Notwendigkeit und Schwierigkeit, Aufklärung in der Geschichte zu begründen* (erscheint in Kürze).