

Walter Sporn

## Erschöpfte Moderne? Eine aufklärerische Enttäuschung

Wer nicht nur in den Jahren 1969 und 1979, sondern noch im Jahr 1994 sich für eine „Philosophie der unbefriedigten Aufklärung“ engagiert<sup>1</sup>, muß sich auf Widerspruch gefaßt machen. Hat er es wohl schon seinerzeit anders gemeint, als es auf den ersten Blick schien, so dürfte es jetzt den allermeisten für ausgemacht gelten, daß die aufklärerische Moderne an ihr Ende gekommen sei. Nicht nur die progressiven Feuilletons setzen dies in ihrem Lob der „Postmoderne“ wie selbstverständlich voraus. Auch methodisch disziplinierte Diagnosen der Gegenwart können nicht umhin, das so allgemeine wie unbestimmte Gefühl eines krisenhaften, diskontinuierlichen Wandels auf seine Sachhaltigkeit zu prüfen, somit die kulturelle Konstellation „Moderne“ und ihre neuzeitliche Genese, in gewisser Weise rückblickend, als Ganzes zu begreifen.<sup>2</sup> Das Fazit besteht meist weniger in der Kritik am Detail, sondern eben am Ganzen, ja in der vehementen Distanzierung von der Moderne, von der Denk- und Handlungsorientierung „Modernität“. Die Moderne gerät auf die „Anklagebank“, am Ende offenbar einer spektakulären, aber destruktiven Karriere, die anhand postmoderner oder prämoderner Maßstäbe als erklärlich, gar als wohlverdient taxiert wird, und die Prognose erscheint plausibel, daß der Delinquent nur wider seinen ursprünglichen Willen, im Bruch mit seinem „Projekt“, eine Überlebenschance habe.<sup>3</sup> Man muß schon gute Gründe haben, wenn man vor diesem Gerichtshof als Verteidiger auftritt und sagt: „Die bisherige Aufklärung ist für mich in der Moderne unbefriedigt, weil sie nicht beendet, in ihren Möglichkeiten nicht erschöpft ist.“<sup>4</sup> Der zitierte Verteidiger wird gewiß nicht bestreiten, daß das humanistische Pathos einer Modernität, die sich aufklärerischer Legitimität sicher wäre, erschöpft ist; worin besteht aber ihr noch nicht erschöpftes Potential?

<sup>1</sup> W. Oelmüller: Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne (1969), Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1979; Ders.: Subjekt aus der Perspektive der Philosophie der unbefriedigten Aufklärung, in: H. Schrödter (Hrsg.): Das Verschwinden des Subjekts, Würzburg 1994, 29–58.

<sup>2</sup> So zu Recht H. Meier: Die Moderne begreifen – die Moderne vollenden?, in: Ders. (Hrsg.): Zur Diagnose der Moderne, München 1990, 7–20, bes. 13 f.

<sup>3</sup> Als seriöse Beispiele eines solchen Forums vgl. R. Spaemann: Ende der Modernität? in: P. Koslowski u. a. (Hrsg.): Moderne oder Postmoderne? Weinheim 1986, 19–40; L. Kolkowski: Die Moderne auf der Anklagebank, Zürich 1991.

<sup>4</sup> W. Oelmüller: Subjekt (Anm. 1), 32.

Eine glaubwürdige Antwort auf diese Frage kann nun nicht im Hinweis auf bloße Möglichkeiten oder Versprechungen bestehen; sie muß bestimmt erkennbare, bereits zutage getretene Potentiale namhaft machen. Ich hoffe, im Sinne des Jubilars nicht allzu bescheiden zu sein, wenn ich die Unbefriedigtheit der aufklärerischen Moderne auf ihre Fähigkeit beziehe, sich in ihrem geschichtlichen Fortgang stets auch zu ent-täuschen, aus ihren Erfahrungen mit sich selbst zu lernen und auf diese weniger spektakuläre Weise „Orientierungswissen“ wiederherzustellen. Fortschreitende Aufklärung wäre demnach die immer neue Justierung der unter „Moderne“ firmierenden Ziele und Erwartungen am Maß der geschichtlichen Realisierungen von „Aufklärung“ in der Moderne – ihrer scheinbaren oder tatsächlichen Erfolge und ihrer tatsächlichen oder scheinbaren Mißerfolge gleichermaßen.

## I.

1. Zu den eigentümlichen Merkmalen der historischen Konstellation, die sich seit der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts herausgebildet und die sich dann mit den Titeln der „Neuzeit“ und der „Moderne“ als Epoche eigener Art gekennzeichnet hat, gehört ihre *Strittigkeit*. Ohnedies bestand niemals Konsens darüber, was wahre Aufklärung sei; und die Meinung, daß die neue Zeit sich in einer „Krise“ befinde, war seit den politischen Revolutionen der Wende zum neunzehnten Jahrhundert und im Gefolge der ökonomischen und sozialen Umwälzungen seit der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert fester Bestandteil jeder Kulturdiagnose. Die Historiographie hat sich dem angeschlossen und hat mit guten Gründen die Kategorie der Krise auch auf die frühe Aufklärung und inzwischen auf die religiösen, politischen und sozialen Umwälzungen der Frühen Neuzeit angewandt<sup>5</sup>. Als im Ersten Weltkrieg in Europa „die Lichter ausgingen“, hat sich die Strittigkeit der Moderne verschärft zum Antagonismus zwischen der (angeblich) konservativen Behauptung ihres Endes und der (angeblich) revolutionären Behauptung ihrer Endgültigkeit. Vollends der Zweite Weltkrieg ließ die Rede vom Ende einer Epoche und vom nötigen Abschied von ihr überaus plausibel erscheinen. Keine geringen Namen stehen hierfür: Romano Guardini („Das Ende der Neuzeit“ 1950)<sup>6</sup>, Al-

<sup>5</sup> Klassische Titel sind etwa P. Hazard: Die Krise des europäischen Geistes (franz. 1935), Hamburg 1939; R. Koselleck: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt, Frankfurt a. M. 1973; für die Historiographie der Frühen Neuzeit zusammenfassend H. Schilling: Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648, Berlin 1988.

<sup>6</sup> Vgl. P. Fonk: Das Ende der Neuzeit. Überlegungen zum gleichnamigen Werk Romano Guardinis, in: H. M. Baumgartner, B. Irrgang (Hrsg.): Am Ende der Neuzeit? Die Forderung eines fundamentalen Wertwandels und ihre Probleme, Würzburg 1985, 69–93; auch zu den folgenden Autoren vgl. W. Schmidt-Biggemann: Säkularisierung und Theodizee. Anmerkungen zu geschichtstheologischen Interpretationen der Neuzeit in den fünfziger und sechziger Jahren, in: *studies philosophica* 45 (1986), 51–67.

fred Weber („Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?“ 1947), Alexandre Kojève (dessen Hegel-Interpretation 1947 im aufkommenden Weltstaat das „Ende der Geschichte“ sah) oder Arnold Gehlen („Posthistoire“, 1952)<sup>7</sup>. Beenden diese emphatischen Formeln, wiederholt neuerdings von Francis Fukuyama (1992)<sup>8</sup>, die „Querelle des Anciens et des Modernes“, die die Aufklärung von Anfang an begleitet hat? Es scheint so, nimmt man noch die soziologische Hiobsbotschaft vom „Ende des Individuums“ hinzu, eines Endes im Schnittpunkt der anonymen technischen, bürokratischen und sozialen Kräfte, die das „stahlharte Gehäuse“ moderner Gesellschaften zusammenhalten, wie schon Max Weber konstatiert hat. Mit Haut und Haaren liquidiert sei es, hat dann Theodor W. Adorno den existentialistischen Anstrengungen gegenüber festgestellt, das Individuum im freien Entwurf seiner selbst noch einmal zu retten.<sup>9</sup> Wie die werdende Neuzeit erkennbar ist an den Prozessen der Rationalisierung und der Disziplinierung, vor allem der Individualisierung: der (zunächst religiös motivierten) Erfindung des inneren, in seinem Gewissen frei sich selbst bestimmenden Menschen, so meldet sich ihr Ende und das Verschwinden der ihr eigentümlichen kollektiv-singularischen „Geschichte“, scheint es, im „Verschwinden des Subjekts“<sup>10</sup> an.

Der Sinn solcher Formeln ist mehrdeutig. Auf jeden Fall verschaffen sie der starken Empfindung einer umstürzenden Veränderung der Zeitläufte Ausdruck. Die bisherige Ordnung der Dinge scheint aus den Fugen, die vertrauten Entwicklungsperspektiven und kulturellen Gewißheiten scheinen verblaßt. Der große Gestus deutet jedoch darauf hin, daß nicht nur eine Erfahrung ausgesprochen, sondern daß auch neu orientiert werden soll. Entlastet er doch in der Situation bedrohlicher Unübersichtlichkeit die synchrone Umschau durch die diachrone Sichtbegrenzung: Wir wissen zwar nicht recht, wer wir sind und wo wir uns befinden, aber auf jeden Fall sind wir nicht mehr, die wir früher waren, und sind nicht mehr dort, wo wir uns bislang befanden. Ein Schnitt also, eine Epochenzäsur, welche die auf uns einstürmenden Probleme pragmatisch reduzieren könnte. Fraglich ist bei dieser Orientierungsabsicht

<sup>7</sup> A. Gehlen: Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, 232–246; Ders.: Ende der Geschichte? Zur Lage des Menschen im Posthistoire, in: O. Schatz (Hrsg.): Was wird aus dem Menschen? Graz, Wien, Köln 1974, 61–76. Vgl. Th. Jung: Das Verschwinden der Geschichte, in: Ders. (Hrsg.): Vom Weiterlesen der Moderne. Beiträge zur aktuellen Aufklärungsdebatte, Bielfeld 1986, 68–91; L. Niethammer: Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? Reinbek 1989.

<sup>8</sup> Zu Kojève und Fukuyama vgl. A. Demandt: Endzeit? Die Zukunft der Geschichte, Berlin 1993; M. Meyer: Ende der Geschichte? München, Wien 1993.

<sup>9</sup> Th. W. Adorno: Minima moralia, Frankfurt a. M. 1951, 176 f. (Nr. 88: Dummer August).

<sup>10</sup> Klar konturierend W. Schulze: Das Wagnis der Individualisierung, in: Th. Cramer (Hrsg.): Wege in die Neuzeit, München 1988, 270–286; sowie H.-G. Vester: Verwischte Spuren des Subjekts. Die zwei Kulturen des Selbst in der Postmoderne, in: P. Koslowski (Anm. 3), 189–201; H. Schrödter (Hrsg.): Das Verschwinden des Subjekts, Würzburg 1994 (vgl. Anm. 1).

allerdings, ob nicht auch Beschwichtigung mit im Spiel ist, die Verabschiedung einer Vergangenheit, die in Wahrheit noch unliebsam und verwirrend gegenwärtig ist. Auf ein solche Verdrängung deutet hin, daß ein und dieselbe Ende-Formel durchaus gegensätzliche Lebensansichten und Handlungsausrichtungen begründen kann, beispielsweise den modernistischen Verzicht auf die Mühe der Erinnerung, ja geradezu ihr Verbot zugunsten eines hedonistischen Konsumismus im Augenblick, aber auch eine postmoderne ‚Erinnerung‘, die kulturelle Elemente spielerisch, temporale Differenz verleugnend, zitiert und montiert.

Natürlich können wir auf die Moderne nicht aus einem sicheren Abstand zurückblicken, als hätten wir sie schlechthin hinter uns. Dagegen steht unüberhörbar unsere tägliche Erfahrung mit den Produkten der Moderne, mit der technischen und industriellen Effizienz, der ökonomischen und administrativen Organisation und der szientifischen Rationalität unserer Welt. Und wer wollte dies alles einfach hinter sich lassen, oder richtiger gefragt, wer könnte es? Die Irreversibilität vieler Entwicklungen und die Reproduzierbarkeit vieler Erzeugnisse der Moderne ist ja unabweislich eine Bedingung des schieren Überlebens der menschlichen Gattung – daran kann man gerade angesichts der „Grenzen des Wachstums“ (Club of Rome, 1972) nicht zweifeln. Aber wer wollte auch im Ernst zurück hinter spezifisch moderne Entwicklungen und Tatbestände wie diese: die Abkopplung von Politik, Kunst und Wissenschaft von religiösen Absolutheitsansprüchen; interreligiöse Toleranz und weltanschaulicher Pluralismus in der Gesellschaft; grundrechtliche Verbürgung individueller Freiheit und Menschenwürde; demokratische Partizipation? Im Guten wie im Schlechten dürfte es rätlich sein, mit Epochenzäsuren nicht leichtsinnig zu hantieren. Die historische Konstellation „Moderne“ ist uns jedenfalls immer noch und vielleicht noch lange in der Weise gegenwärtig, daß wir uns *in* ihr, im Kontext ihrer Produkte und Strukturen, zu orientieren haben. Uns Zeitgenossen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts hält sich die Moderne, das belegen die Ende-Formeln als Indikatoren für Verunsicherung und Ermüdung allerdings, so problematisch gegenwärtig, daß wir auf sie zurückblicken müssen, wenn wir uns in ihr, aber nicht unbesehen *an* ihr: am status quo, orientieren wollen.

2. Für einen solchen Rückblick sind die Selbstkennzeichnungen der Epoche freilich nicht sonderlich geeignet. Das gilt schon für Titel wie „Moderne“ oder „Neuzeit“, die nicht nur spät, sondern auch zweideutig sind. Sie stehen für Ansprüche, etwa auf die Freiheit von alten Autoritäten, oder für den Glauben an den geschichtlichen Fortschritt; sie stehen aber auch schon für das Leiden daran. Sie oszillieren zwischen beschreibender und wertender Bedeutung, wie schon der Theologe Franz Overbeck notierte, der Freund Friedrich Nietzsches (des bislang schärfsten Kritikers der Modernität als eines durch sich selbst erschöpften Pathos: als Nihilismus). Modern bedeutet, so Overbeck, rein historisch die „Gesamtheit des Neuzeitlichen und in diesem weiteren Sinn

Gegenwärtigen“, qualitativ aber das von den Zeitgenossen beurteilte Neuzeitliche, und hier ist es ein „bald herabsetzendes, bald veredelndes Prädikat“<sup>11</sup>. Die Ambivalenz von deskriptivem und normativem Gebrauch kennzeichnet erst recht die Selbstaussagen der Moderne in Gestalt von Thesen, Parolen, Postulaten und von „modernen Weltanschauungen“. Gerade diese letzteren sind keinesfalls für bare Münze zu nehmen; es gibt nicht nur viele davon, sondern sie haben sich auch stets gegenseitig bestritten in einem „Kampf der Weltanschauungen“, der mehr als einmal in Gewalttätigkeit umschlug. Denn sie überzeugen weniger durch ihre semantische Bestimmtheit und theoretische Konsistenz, sondern vielmehr dadurch, daß sie Hoffnungen und Ängste, Interessen und Ressentiments als Wirklichkeit definieren und auf gesellschaftliche Praxis beziehen, das heißt kollektive Identität stabilisieren. Sie imponieren vor allem affektiv – weshalb sie auch ziemlich erfahrungs- und enttäuschungsresistent sind.<sup>12</sup> Angesichts solcher Autosuggestionen ist die selbstkritische Frage angebracht, ob wir, wenn wir Charaktere der Modernität benennen, den geschichtlichen Nahbereich unserer Erfahrung beschreiben oder ob wir, wertend, das meinen, was in unserer Welt das gegenüber früheren Zeiten wirklich oder vermeintlich „Bessere“ oder „Schlechtere“ ist. Zunächst einmal, so steht realistisch zu vermuten, tun wir beides zugleich; beides zu entflechten ist daher die erste Aufklärungs- und Orientierungsaufgabe.

Man könnte versuchen, die Entflechtung von Beschreibung und Wertung zu bewerkstelligen, indem man die geschichtlichen Wurzeln der Moderne aufsucht und feststellt, wann diese Epoche als solche begonnen habe. Aber ein solcher Versuch verliert sich entweder im Dunkel fernster Vergangenheit, oder er erfordert eine Grenzziehung – die des „Anfangs“. Dann will man aber mehr als erfahren, „wie es denn gewesen“, sondern möchte die eigene Einschätzung der seitherigen Entwicklung als Segen oder Fluch ins Recht gesetzt sehen. Dann legt man je nachdem den Beginn der Moderne ins ausgehende neunzehnte Jahrhundert, in die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, in die Ausbildung der neuen Naturwissenschaften im siebzehnten Jahrhundert oder in die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts, ja in die Krisen des Spätmittelalters und ihren Umschlag in die Renaissance. Das affirmative oder negative Bedürfnis äußert sich im stärksten Fall in einer regelrechten Legitimationsstrategie. So hat bekanntlich Hans Blumenberg behauptet, die Neuzeit sei eine Epoche selbsteigener Legitimität, die sich nicht den Vorgaben ei-

<sup>11</sup> F. Overbeck: *Christentum und Kultur*, hrsg. von C. A. Bernoulli, Basel 1919 (Neudruck Darmstadt 1963), 243–247; vgl. R. Piepmeier: „Modern, die Moderne“, in: *HWPPh* 6 (1984), 54–62.

<sup>12</sup> Zur historischen Analyse vgl. H. G. Meier, „Weltanschauung“. *Studien zu einer Theorie und Geschichte des Begriffs*, Diss. Münster 1967; W. Sparr: *Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne*, in: *Glaube und Denken* 5 (1992), 77–105. 155–164.

ner christlichen Vorgeschichte verdanke, sondern im Gegenteil die Selbstbehauptung des irdischen Menschen gegen den theologischen Absolutismus des ausgehenden Mittelalters verkörpere, ja die dort mißlungene Überwindung der lebensfeindlichen Gnosis darstelle.<sup>13</sup> Gegensätzlich haben nicht nur Theologen votiert, wie etwa Friedrich Gogarten mit seiner Säkularisierungsthese, sondern auch Philosophen, die in der Moderne nicht etwa die Überwindung der Gnosis, sondern im Gegenteil einen besonders gefährlichen Ausbruch von Gnosis sehen, wie Eric Voegelin, oder die die vollständige Verwirklichung der Absicht völliger Rationalisierung und Entmythologisierung der Welt für illusionär halten, für ein Ziel, das sich selbst vereitelt, wie Leszek Kolakowski.<sup>14</sup>

Die Alternative von Legitimität und Illegitimität hat offensichtlich ein blinden Fleck, nicht anders als die Alternative zwischen der Bewertung der Moderne als „Projekt“ oder als „Fatum“, als autonome Humanität oder als frevlerischer Anthropozentrismus usw. An die Stelle eines immer noch weltanschaulichen, den Zirkelschluß zwischen deskriptiven und normativen Behauptungen historisch verdeckenden Gebrauchs von „Modernität“ könnte aber die *Deskription der Normativitäten* treten, die das moderne Selbstbewußtsein im Laufe seiner Entwicklung geprägt haben. Auf eine solche Geschichte der Erfahrungen der Moderne mit ihren Erwartungen und Ansprüchen an sich selbst ließe sich, unter Sistierung der Frage nach ihrem Ende, sehr wohl zurückblicken. Der Blick auf eine Moderne, die uns in gewisser Weise höchst gegenwärtig, in anderer Hinsicht jedoch erschreckend fremd geworden ist, nimmt die Gestalt der Frage an: Auf was zielte sie denn und an was glaubte sie dabei? Welche Annahmen und welche Hoffnungen waren es, die die Moderne einst so selbstgewiß und handlungssicher erscheinen ließen und die nunmehr ungewiß oder verdächtig geworden sind? An der Geschichte ihrer Erfüllungen und Enttäuschungen lassen sich die Erwartungen, mit denen die Moderne sich ihr Selbstbild gegeben hat, und die Verpflichtungen, die sie ihren Agenten auferlegt hat, vielleicht am deutlichsten ablesen. Im Interesse erneuerter Orientierungsfähigkeit ist es unerläßlich, die Vergangenheit in dieser Weise als eigene gegenwärtig zu halten; nur so kann man in der Moderne unterscheiden zwischen dem, was weiterhin oder erneut das künftige Tun und Lassen ausrichten und bewegen, und dem, was unser fortgehendes Leben nicht länger oder nur in veränderter Weise bestimmen sollte.

<sup>13</sup> H. Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966; überarbeitet in: Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a. M. 1976; vergleichbar, im Gefolge seiner These von der „Sattelzeit“, R. Koselleck: Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit, in: R. Herzog, R. Koselleck (Hrsg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII), München 1987, 269–282.

<sup>14</sup> F. Gogarten: Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Frankfurt a. M. 1953, Nachdruck Gütersloh 1987; E. Voegelin: Die neue Wissenschaft der Politik (amerik. 1952), Salzburg, München 1959, 1977; Ders.: Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959; L. Kolakowski, Die Moderne (Anm. 4), bes. 46–69. Vgl. die Diskussionsbeiträge in J. Taubes (Hrsg.): Gnosis und Politik. München, Paderborn 1984; sowie W. Schmidt-Biggemann (Anm. 6), 58 ff.

## II.

Fragen wir zunächst, auf was sich das zeitgenössische Gefühl der Erschöpfung der Moderne bezieht, so lassen sich selbstverständlich beliebig viele Daten der neueren und neuesten Geschichte nennen, von der lokalen Kriminalität bis zur globalen ökologischen Katastrophe. Doch sind es nicht die Ereignisse als solche, die dieses Gefühl erzeugen. Frühere Generationen trafen, für ihr subjektives Empfinden, ebensolche Katastrophen wie uns, angefangen vom Sündenfall Adams und Evas bis zur letzten Hungersnot oder Pestepidemie; aber es handelte sich um Zufälle oder Schicksale, die vielleicht sogar als Schickungen eines gütigen Gottes verstanden und angenommen werden konnten. In unserem Erfahrungshorizont dagegen erscheinen solche Kontingenzen keineswegs als Schickungen von wem auch immer, sondern als Folgen unseres eigenen, gewollten Handelns, auch wenn solche Folgen an sich nicht gewollt waren, das heißt als Krisen. Es handelt sich um Erfahrungen, die wir machen im doppelten Sinn dieses Wortes: Wir müssen sie machen, weil wir sie gemacht haben. Vielleicht ist dies der eigentliche Stachel unseres unguuten und unsicheren Gefühls, unseres Abstandsbedürfnisses von der Moderne – wer keinen Sündenbock mehr hat, gerät in Legitimationsaporien.<sup>15</sup> So bleibt nur zu fragen, wodurch denn jene ungewollten Folgen einer gewollten Moderne hervorgebracht wurden. Die Auskunft, es handle sich um technische Pannen, wird zu Recht für zu oberflächlich angesehen, denn die Möglichkeit solcher Nebenfolgen gehört zum insgesamt gewollten technisch-industriellen Komplex. Als ähnlich unzureichend gilt die Auskunft, ökonomische Zwänge (oder die eines anderen Teilsystems der Moderne) würden Entwicklungen, die ebenso zum Guten ausschlagen könnten, zum Schlechten kehren. Denn nicht wenige Produkte der modernen Kultur sind erst nach längerer Zeit fragloser Akzeptanz zu ungewollten geworden; und sie erscheinen ja nicht zuletzt deshalb als so bedrohlich, weil man sie nicht auf ein Systemsegment eindämmen und dort unschädlich machen kann. Vielleicht nicht im Blick auf die ausgebildeten Teilsysteme als solche, aber doch im Blick auf die sie ausbildenden und bewegenden Faktoren handelt es sich um einen Gesamtzusammenhang, der konstituiert und konserviert wird von einem bestimmten, wenn auch keineswegs völlig bewußten und vorderhand fast unvermeidlich wirksamen, wenn auch nur längerfristig sich verändernden Ensemble von orientierenden Überzeugungen und motivierenden Kräften gesellschaftlichen Verhaltens.

Man kann solche Überzeugungen und Kräfte kulturelle „Habitus“ oder „Mentalitäten“ nennen, auch „Glaubensmächte“, weil sie in vielen Gesellschaften primär religiöse Form hatten und haben und auch in säkularen politisch-sozialen Ordnungen, wo sie freilich nur zum Teil als religiöse Praxis

<sup>15</sup> Vgl. J. Habermas: Was heißt heute Krise?, in: Ders.: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt a. M. 1976, 304–328.

identifizierbar sind, doch äquivalente Funktionen ausüben, nämlich nicht nur das Selbstbewußtsein, sondern auch die Wertentscheidungen und sogar die affektive Identifikation steuern. Wenn diese *implizite Axiomatik* einer Kultur schwächer und ihrer selbst unsicher wird, ist das so unabweisliche wie unbestimmte, aber unbehagliche und ängstigende Gefühl einer kulturellen Krise die Folge. Möglicherweise ist die aktuelle Krise der Moderne ein solcher Zustand, so daß es sinnvoll wäre, eine „Glaubensgeschichte der Moderne“<sup>16</sup> anzunehmen und zu versuchen, die hier wirksamen Glaubensmächte in den Diskursen der Modernität namhaft zu machen. Am ehesten dürfte dies möglich sein, wenn man eben bei den Empfindungen des Mangels und der Verunsicherung, bei Selbstzweifeln unserer Modernität einsetzen und diese auf gegebene Selbstzuschreibungen beziehen kann.

1. Im Blick auf die kognitive Dimension unseres Lebensgefühls scheint hier die Beobachtung wichtig, daß der moderne Typus von *Wissenschaft* einem Geltungsschwund ausgesetzt ist, der noch vor einer Generation undenkbar schien. Zwar benutzt die veröffentlichte Meinung noch Redewendungen wie „Wissenschaftler haben festgestellt ...“, aber inzwischen ist der Verdacht ebenso allgemein, daß dies, wie bei Statistiken, wenig besagt – gibt es doch für jede lebenspraktische Entscheidungsfrage mindestens zwei, und zwar gegensätzliche Gutachten. Gewiß, die Bedeutung der wissenschaftlichen Forschung nimmt keineswegs ab, im Gegenteil – soweit sie etwas nützt, soweit sie technologisch verwertbar ist, wird sie immer wichtiger, übrigens nicht zuletzt für die unumgängliche Korrektur ihrer üblen Folgen. Aber unbeschadet ihres Nutzwertes wird der modernen Wissenschaft und ihren technischen Ermöglichtungen die Hauptschuld an eben dieser Krise zugeschrieben – ihre Verlässlichkeit für das Wohlergehen, für das Glück der Menschen ist keine ausgemachte Sache mehr.

In dieser Verlässlichkeit hatte die Wissenschaft lange Zeit weltanschaulich orientierende Funktion. Sie wurde nicht selten ausdrücklich dafür beansprucht, wie im „wissenschaftlichen“ Positivismus und Monismus oder in der „wissenschaftlichen Weltanschauung“ des Marxismus-Leninismus. Auch schon vor dessen Zusammenbruch hat sich in vielen Bereichen klar gezeigt, daß weltanschauliche Orientierung von Wissenschaft nicht zu erhoffen ist. Weder bei dem ist das der Fall, was uns elementar betrifft (etwa die technischen Möglichkeiten der Lebensverlängerung bzw. -verkürzung) noch auch bei dem, was außerhalb unserer Erfahrung liegt (ob der Urknall 20 oder 24 Milliarden Jahre zurückliegt, weist niemanden an, wie er seine Lebenspraxis auszurichten habe). Wie der Nutzwert von Wissenschaft ständig zunimmt, so

<sup>16</sup> Ihr hat neben den in Anm. 13 und 14 Genannten besonders F. H. Tenbruck weiträumige Analysen gewidmet: *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Granz, Wien, Köln 1984, 52–100; *Ders.: Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft*, Opladen 1989, 89–211.

nehmen auch ihre Wissensbestände fortwährend und immer schneller zu; aber dadurch wird unser Unwissen darüber immer größer, was aus diesem Wissen folgt und wie wir damit praktisch umgehen sollen. Ein wesentlicher Aspekt unserer Irritation als Partizipanten der Moderne ist daher der Verlust des modernen Glaubens an die wissenschaftliche Vernunft. Diesen Verlust hat schon in den dreißiger Jahren Edmund Husserl konstatiert<sup>17</sup>; Theodor W. Adorno und Max Horkheimer haben dann der Enttäuschung über die Käuflichkeit der „instrumentellen Vernunft“, wie sie nach dem Ende der „Meistererzählungen“ über den weltgeschichtlichen Fortschritt übriggeblieben waren, bedröhten Ausdruck verliehen.<sup>18</sup>

2. Im Blick auf die praktische Dimension unseres gegenwärtigen Lebensgefühls scheint kaum bestreitbar, daß der moderne Typus von *Politik* einem vergleichbaren Geltungs- und Vertrauensschwund ausgesetzt ist wie die moderne Wissenschaft. Die aktuelle Politikverdrossenheit dürfte nur zum geringeren Teil an der mangelnden Befähigung der Politiker zu ihrem Geschäft liegen, sondern daran, daß die Politik selbst zum „Geschäft“ geworden ist. Oder, von der andern Seite her gesagt, die Verdrossenheit resultiert daraus, daß wir der Politik und ihren Institutionen eine Kompetenz zuschreiben, die sie in unserer hochgradig durch ökonomische Optionen und bürokratische Administration bestimmten Gesellschaft nicht mehr hat und nicht haben kann: den Primat in der Organisation aller gesellschaftlichen Prozesse, in der Regelung der darin auftretenden Interessenkonflikte und in der Bildung oder Erhaltung eines übergreifenden Konsenses über den Weg der Gesellschaft in die Zukunft. Nur allzuleicht hält man den Staat für dasselbe wie die öffentliche Administration, und nur allzugern verdächtigt man seine Funktionäre der unrechtmäßigen Verflechtung mit ökonomischen Interessen. Nichtsdestoweniger legen wir dem Staat immer neue Bürden auf, beispielsweise, mit der Pflegegarantie für den brüchig gewordenen Generationenvertrag einzuspringen. Damit wird eine Enttäuschung programmiert, die der Kern der drohenden Krise des Wohlfahrtsstaates ist. Nicht die Begrenztheit der finanziellen Mittel erzeugt hier Verdrossenheit und Unsicherheit, sondern die Diskrepanz zwischen dem wirklich Möglichen und den eigenen, kaum bewußten Ansprüchen an eine falsche Adresse.<sup>19</sup>

Verunsichert wird offenbar eine Erwartung: das institutionelle politische Handeln könne die allgemeine Daseinsvorsorge so bewerkstelligen, daß Glück und Zufriedenheit der Einzelnen sicher sei. Ein bislang anscheinend selbst-

<sup>17</sup> E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1936), in: Husserliana VI, Den Haag 1976.

<sup>18</sup> M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1974; vgl. jetzt U. Beck: Risikogesellschaft. Der Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

<sup>19</sup> M. Zöller: Das Prokrustes-System. Der organisierte Pluralismus als Gewißheitsillusion, Opladen 1988.

verständlicher Glaube an die Universalität und Allmacht der Politik sieht sich enttäuscht – und er mußte enttäuscht werden angesichts des Grades an Individualisierung, der den Zeitgenossen der Moderne sonst durchaus willkommen ist, der aber auch unvermeidlich ist angesichts der modernen Polarisierung von öffentlichem und privatem Leben. Freilich, Vorurteile sind zäh – man denke an die Absicht Gutmeinender, ein einklagbares Grundrecht auf Arbeit zu kodifizieren, oder an die Erwartung nicht weniger Mitbürger, die sogenannte Entwicklungshilfe oder auch nur der Aufschwung Ost ließe sich politisch verordnen und bürokratisch realisieren. War es ein moderner Glaube, daß an die Stelle des Schicksals die Politik getreten sei, so haben, angesichts der wesentlich bescheideneren Möglichkeiten politischen Handelns, so unterschiedliche Beobachter wie Helmut Schelsky oder Jürgen Habermas seine Kränkung für heilsam gehalten.<sup>20</sup>

3. Wichtig ist schließlich die affektive Dimension der gegenwärtigen Verunsicherung der Modernität. Es ist kein Zweifel, daß das Lebensgefühl vieler Zeitgenossen sich verdüstert hat, verglichen mit dem optimistischen Blick in die Zukunft, der für die Moderne bis 1914 insgesamt so kennzeichnend war, den auch die fünfziger und sechziger Jahre noch einmal erlebten (während die Aufhellung des Horizontes im Jahr 1989 in Europa von ernüchternd kurzer Dauer war und ohnedies von der Dritten und Vierten Welt nur als eine eurozentrische Augentäuschung angesehen werden konnte). Die zunehmende Zukunftsunsicherheit indiziert den Verlust eines wesentlichen weltanschaulichen Charakteristikums der Moderne, ihrer chiliastischen Zukunftserwartung, vulgo: ihres *Fortschrittsglaubens*. Die lange Zeit so unbeirrbar Leidenschaft für eine bessere Zukunft, die seit Francis Bacons „Instauratio magna“ (1605/23), spätestens seit Gottfried W. Leibniz' „Théodicée“ (1710) erkennbar das Zentrum des Pathos der Neuzeit und der Moderne gewesen war, wurde durch die sogleich und immer neu formulierte Fortschrittskritik vielleicht in ihrer geschichtsphilosophischen Ambition, nicht aber in ihrer praktischen Effizienz irritiert; das haben nicht nur Martin Heidegger oder Karl Löwith, sondern hat auf seine Weise auch Walter Benjamin konstatiert.<sup>21</sup> Doch die gegenwärtige Ermüdung dieser Leidenschaft weniger infolge geringerer als erwarteter, vielmehr angesichts unerwarteter Erfolge und die dadurch verursachte Zweifelhaftigkeit ihrer Ziele irritiert tiefer als jede Fortschrittskritik.

<sup>20</sup> H. Schelsky: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, Köln 1965, bes. 33 ff., 391 ff.; J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied, Berlin 1962; Ders.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973.

<sup>21</sup> W. Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1965; M. Heidegger: *Die Technik und die Kehte*, Pfullingen 1962; K. Löwith: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München 1964. Vgl. Horst Folkers: *Fortschritt, Fortschrittskritik und was zu tun bleibt*, in: H. Schröter, S. Gürtler (Hrsg.): *Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?*, Münster 1986, 14–21.

Der moderne Fortschrittsglaube hat zumal deshalb resigniert, weil die theoretischen und praktischen Instrumente, die ihm lange Zeit recht gaben und ihn seiner selbst so sicher machten, keineswegs das allgemeine und unzweideutige Glück erzeugt haben, sondern, wie die vordem unglaublichen „modernen Errungenschaften“, auch menschliches Leiden in nie gekanntem Ausmaß verursacht und die Möglichkeit universaler Selbstzerstörung der Menschheit und Zerstörung ihrer natürlichen Umwelt heraufgeführt haben. Diese Lage wird um so schlimmer erfahren, als jene Instrumente der Modernität nach wie vor den rapiden Wandel aller Lebensverhältnisse verursachen, und das immer erfolgreicher, so daß die technokratisch andauernde Zukunftsorientierung unserer Zeit um so wildwüchsiger und bedrohlicher erscheint. Eine ganze Reihe von zeitgenössischen weltanschaulichen Erscheinungen stellt den Versuch dar, in dieser Situation neue Zukunftssicherheit herzustellen. Doch steht zu bezweifeln, ob sie mehr als Fluchtbewegungen darstellen, die abstrakt negieren, was sie konkret bejahen oder benutzen. So der ‚harte‘ Fundamentalismus, dessen antimodernes Selbstbild wesentlich moderne Voraussetzungen hat, sich dies freilich verheimlicht und darum auch seine Wahrnehmung der Moderne auf eine technisch-instrumentelle Modernität beschränkt – spiegelbildlich zu jener technisch-instrumentellen Verhärtung, die dem Gehlenschen Begriff der Posthistoire entspricht und die man ihrerseits den latenten Fundamentalismus der Moderne nennen kann.<sup>22</sup> Ein ähnlich unaufgeklärtes Verhältnis zur Moderne verkörpern freilich auch die ‚weichen‘ religiös-weltanschaulichen Synkretismen, die in spiritualistischer Modifikation die alte Moderne bekräftigen, deren Ende und Wende sie verkünden, ja deren Fortschrittsglauben und Machbarkeitswahn sie metaphysisch potenzieren, wie viele esoterisch-mystische Gruppen und kraß das New Age.<sup>23</sup>

### III.

Wenn man bereit ist, die Irritationen der Modernität als Enttäuschungen bewußt oder unbewußt mitgeführter Gewißheiten, Erwartungen und Ansprüche ihrer selbst zu interpretieren, dann lassen sie sich auf positive Charakteristika der modernen Mentalität zurückbeziehen. Hier dürften dann jene impliziten Axiome durchscheinen, die auch als unbewußte, halbbewußte oder strittige von allen an der Entwicklung der Moderne faktisch Beteiligten auch faktisch getragen worden sind.

<sup>22</sup> H. Dubiel: Der Fundamentalismus der Moderne, in: Merkur 46 (1992), 747–762; zum religiösen Fundamentalismus vgl. H. Hemminger (Hrsg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart 1991.

<sup>23</sup> F.-W. Haack: Europas neue Religion, Zürich, Wiesbaden 1991; G. Küenzlen: Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1994, 245 ff; Chr. Bo-chinger: „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994.

Der Geltungsschwund der modernen Wissenschaft konterkariert besonders offensichtlich einen für die Moderne konstitutiven *theoretischen Anspruch*, da sie ihre historische Identität oft ausdrücklich mit ihm verknüpft hat. Es handelt sich um das Vorhaben, erstmals in der menschlichen Geschichte nachweislich sicheres Weltwissen zu erzeugen, auch um den Preis (der zunächst nur verdeckt, bald aber offen und gern bezahlt wurde) des Verzichts auf außerweltliches Wissen. Mit dieser Einschränkung ist die Moderne in einem emphatischen Sinn das *Zeitalter der Wissenschaft*.<sup>24</sup> Im Maß der Realisierung dieses Anspruches tritt das Verhältnis der Menschen zu ihrer Welt einschließlich ihrer selbst aus dem Halbdunkel des Glaubens und Meinens und aus der Zweideutigkeit der Überlieferungen und Übereinkünfte heraus in klares Licht und eindeutige Zuordnung: Die Welt wird entzaubert, wird durchsichtig. Ein wesentlicher Zweck dieser (funktionalen) Rationalisierung ist die Befähigung zur Prognose, das heißt die Verfügung über die Daten, die eine sichere Voraussage über künftige Ereignisse erlauben. Der moderne Glaube an die Verlässlichkeit von Wissenschaft verspricht sich, für die Zielsetzung des menschlichen Handelns sichere diagnostische und prognostische Daten zu beschaffen. Schon deshalb neigt er dazu, moralische Herausforderungen szientifisch und technokratisch zu überspielen – die neue Definition von Wirklichkeit bzw. die Produktion einer neuen Wirklichkeit darf nicht durch entgegenstehende Erfahrungen dementiert werden.

Dieses Syndrom wurde dadurch noch verstärkt, daß die Wissenschaftlichkeit der Moderne sich nicht nur auf die gesetzmäßig verlaufenden (oder doch so präparierbaren) Naturvorgänge und auf die ähnlich, nämlich evolutionär verlaufende „Naturgeschichte“ bezog, sondern auch auf die von menschlichen Handlungen mitbestimmte „Weltgeschichte“ und ihren „Fortschritt“ (nicht zufällig neue, spezifisch moderne Ausdrücke).<sup>25</sup> Im Blick auf die Idee einer Universalgeschichte als Ort zunehmender vernünftiger Durchsichtigkeit ist die frühe Moderne daher identisch mit der Selbstverpflichtung der Vernunft auf die Theodizee, eine der eindrucksvollsten „Meistererzählungen“ der Moderne. Diese Theodizee, das heißt die Rechtfertigung der Weisheit des Welterschöpfers angesichts der (noch) vorhandenen Übel in der Welt, hat allerdings, da sie von der Gott stellvertretenden Vernunft geführt wurde, zum „Tod

<sup>24</sup> Zur neueren Diskussion dieser Charakteristik vgl. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a. M. 1968; O. Schwemmer (Hrsg.): *Vernunft, Handlung und Erfahrung: Über die Grundlagen und Ziele der Wissenschaften*, München 1981; W. Ch. Zimmerli (Hrsg.): *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne?* München 1988; H. J. Sandkühler, *Verantwortung und Folgen in der Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Bern 1994; vgl. auch L. Kolakowski (Anm. 3), 56 ff.

<sup>25</sup> Diese Thematik auch nach dem „revolutionären Bruch im abendländischen Denken“ als bedeutsam dargetan zu haben ist das Verdienst von K. Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953 (*Meaning in History*, Chicago 1949); zu den vielfältigen Figurationen der Vorstellung eines geschichtlichen Fortschrittes vgl. jetzt F. Rapp: *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*, Darmstadt 1992.

Gottes“ geführt.<sup>26</sup> Doch auch der späteren Moderne, die statt von der Weltgeschichte und ihrem göttlichen Lenker scheinbar bescheidener von der „Gesellschaft“ und ihrer „Entwicklung“ redet, ist ein spezifischer *Rechtfertigungszwang* eigentümlich. Sie betreibt die „ständige Selbstrechtfertigung der Gegenwart durch die Zukunft, die sie sich gibt, vor der Vergangenheit, mit der sie sich vergleicht“<sup>27</sup>. Unbedingt vorausgesetzt werden muß dabei der Fortschritt der Geschichte zum Besseren. Daher trifft die Anklage, die zunächst Gott gegolten hatte (was im Fall der Rechtfertigung Gottes immerhin die jeweils bestehende Welt als die bestmögliche erscheinen ließ), nunmehr den Menschen: denjenigen nämlich, der diesem Fortschritt nicht so recht glauben will und sich ihm praktisch verweigert: den „Unaufgeklärten“, „Feind der fortschrittlichen Klasse“, „Konterrevolutionär“ usw. Im Extrem wird dieser Verfeindungsdruck vom Betroffenen als „Gewissen“ so weit verinnerlicht, daß er die äußere Zuschreibung im öffentlichen Schuldgeständnis aus sich selbst erzeugt.<sup>28</sup>

Auch der Geltungsschwund der institutionalisierten Politik läßt sich auf einen der Moderne konstitutiven, hier: *praktischen Anspruch* beziehen. Es handelt sich um die individuelle und kollektive Selbstverpflichtung darauf, daß das menschliche Handeln nicht nur der Erhaltung, sondern der Verbesserung und Vervollkommnung der menschlichen Lebensverhältnisse zu dienen habe, und das Versprechen des Erfolgs dieser Arbeit über kurz oder lang. Die Moderne ist in einem emphatischen Sinn daher das *Zeitalter des pursuit of happiness*, um die Formel eines der fundamentalen Dokumente praktischer Modernität zu zitieren, der „Virginia Bill of Rights“ von 1776. Das Neue dieser Selbstverpflichtung ist weniger, daß sie dem jenseitigen Heilsversprechen des Christentums, dieses säkularisierend, konkurriert hätte; das irdisch erreichte Glück konnte ja als Vorschein der ewigen Seligkeit angesehen werden. Das wirklich Neue, auch von christlichen Protagonisten der Neuzeit wie Gottfried W. Leibniz klar ausgesprochen, besteht darin, daß „Glück“ nicht einen irgendwann erreichten Zustand besagt, wie optimal dieser auch sein würde, sondern das grundsätzlich nie aufhörende Streben nach immer neuen Erfüllungen.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> So, trotz mancher Überspitzung, die m. E. richtige These von O. Marquard, z. B.: Vernunft als Grenzreaktion: Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee, in: H. Poser (Hrsg.): Wandel des Vernunftbegriffes, Freiburg, München 1981, 107–133. Die Verdienste W. Oelmüllers in dieser Sache sind wohl bekannt, vgl. zuletzt W. Oelmüller (Hrsg.): Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992.

<sup>27</sup> H. Blumenberg, Säkularisierung (Anm. 13), 41.

<sup>28</sup> Vgl. Klaus-Georg Riegel: Öffentliche Schuldbekennnisse im Marxismus-Leninismus, in: A. Hahn, V. Kapp (Hrsg.): Selbstthematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt a. M. 1987, 136–148; H. D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>29</sup> G. W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison* (1714), § 18 (Hamburg 1956, 24); vgl. W. E. Mühlmann: Heilsverlangen und Unheilmächte in der Welt von heute. Versuch einer Glücksbilanz, in: Was ist Glück? Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 1976, 205–231; O. Marquard: Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten

Die Moderne befördert daher unvermeidlich den unablässigen Aufbau immer neuer, gesteigerter Glückserwartungen, verursacht mithin, wie man in Erkenntnis der begrenzten Erfüllungskapazitäten auch des wohlhabendsten Sozialstaates heutzutage sagt, die „Inflation der individuellen Ansprüche“.

An die Stelle der göttlichen Vorsehung oder des Schicksals tritt das kluge, das heißt der Selbsterhaltung und Machtsteigerung dienende menschliche Handeln – die Politik. Was in Niccolò Machiavellis „Il Principe“ (1523) erstmals Programm war, gilt neuzeitlich, wie Napoléons bekannter Ausspruch belegt, als sichere Erfahrung.<sup>30</sup> Der Glaube an den praktischen Sinn des menschlichen Glücksstrebens erfordert allerdings, der Rationalität der Politik die gewachsenen (auch die „geoffenbarten“) sozialen Gebilde zu opfern und deren Autorität zugunsten eines *novus ordo saeculorum* zu destruieren. Jener Glaube wirkt sich daher grundsätzlich revolutionär aus, wie das die politische Theorie seit Thomas Hobbes' „Leviathan“ (1651) unmißverständlich gefolgert hat. Dem Umbau der menschlichen Lebensverhältnisse tritt die Eroberung und Beherrschung der äußeren Natur als Rohstoff für kulturelle Zwecke zur Seite, wie sie ebenfalls sehr früh und unmißverständlich von Francis Bacon oder René Descartes' „Discours de la méthode“ (1637) ins Auge gefaßt wurde; erst recht hier rechtfertigt die praktische Selbstverpflichtung des Subjekts jeden objektiven Preis. Selbst in evolutionär ermäßigten Zeiten hat die im modernen Verständnis menschlicher Praxis liegende, gleichsam innere Unendlichkeit des „Mehr, Größer, Besser“ daher stets einen eigentümlichen Handlungszwang mit sich geführt. Klassisch formuliert hat ihn Karl Marx: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern“.<sup>31</sup>

Zu diesem Projekt einer neuen Welt gehört wesentlich auch der „neue Mensch“, den nicht nur der Marxismus, sondern auch die Jugendbewegung, der Faschismus oder das New Age hervorzubringen sich zutrauten.<sup>32</sup> Praktisch folgt daraus die Selbstunterscheidung der Avantgarden oder Kader von der Masse.<sup>33</sup> Die neuen oder doch die mit dem neuen Bewußtsein ausgestatteten Menschen erklären die Untätigen und Zögerlichen, unvernünftigerweise hinter dem Fortschritt Zurückbleibenden zu dessen Feinden. Den Betreibern des

---

Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie, in: G. Bien (Hrsg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 93–11.

<sup>30</sup> Materialien hierzu in Fülle bei W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller: Diskurs Politik, Paderborn 1976; zum philosophischen Begründungszusammenhang vgl. H. Ebeling (Hrsg.): Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a. M. 1976; O. Marquard: Ende des Schicksals (1976), in: Ders.: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 67–90.

<sup>31</sup> K. Marx: Thesen über Feuerbach, 11, in: MEW Bd. III, 7.

<sup>32</sup> Vgl. G. Künzlen (Anm. 23), 139 ff.

<sup>33</sup> Dazu vgl. H. Lübke: Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart, Berlin 1992, 119 ff.

Fortschritts scheint es erlaubt, ja geboten, diese Feinde zurückzulassen und an den Rand der Gesellschaft abzurängen, im Konfliktfall auch zu überfahren; die Tugend der Fortschrittlichkeit schlägt schnell in Terror um. Die Lizenz zur Ächtung der Rückständigen ist eine sich unmittelbar und stark aufdrängende Konsequenz der revolutionären Praxis der Moderne; statt sie in einem zweiten, selbstkritischen Schritt zu vermeiden, ist sie nur zu oft sogar bewußt gezogen worden, um den Glauben an die Allmacht der Politik vor dem Dementi durch entgegenstehende Erfahrung zu schützen.

3. Das vielleicht gefährlichste weltanschauliche Charakteristikum der Moderne ist ihr Glaube an den geschichtlichen Fortschritt zum Besseren – sein Schwinden verunsichert am tiefsten. Weil dieser Glaube angesichts der Realität immer neue Wechsel auf die Zukunft ziehen muß, erhält er sich durch seine *affektive Identifikation* mit dieser selbstverheißenen Zukunft. Er überdauert somit, lange auch gegen die handgreiflichste Erfahrung, als Pathos. Der Glaube an den Sinn und die Machbarkeit von Modernität führt das implizite Axiom mit sich, daß das Neue der Zukunft nicht bloß anders sei als das Alte der Gegenwart und der Vergangenheit, sondern immer auch, wenigstens aufs Ganze gesehen, das Bessere. Da sich ein solches Versprechen nur scheinbar rational verantworten läßt, ist die Moderne in einem emphatischen Sinne das *Zeitalter der Ideologie*, das heißt des „Weltbildes“ und der im Kern nur affektiv und appellativ vermittelbaren, freilich gerade so erfolgreichen „Weltanschauung“.<sup>34</sup>

Das moderne Pathos der Zukunft hat erhebliche Auswirkungen auf die jeweilige Gegenwart. Denn es verleiht dem Jetzt der Erfahrung ein Gefälle nach vorn, indem es das Verhältnis zwischen der erinnerten Vergangenheit und der erwarteten Zukunft in eine Schiefelage zugunsten der letzteren bringt. Die Folge ist das Empfinden der Beschleunigung der Zeit; es trat im achtzehnten Jahrhundert semantisch erkennbar auf<sup>35</sup> und wird bis heute, ungeachtet des angeblichen Endes der Moderne, als das Gefühl fortwährend schnelleren Lebenstempos erfahren und auch erlitten. Die moderne Liebe zur Bewegung als solcher und die Dynamik der kulturellen Evolution der Moderne haben sich gegenseitig verstärkt, und dies setzt sich gesteigert fort, wenn nicht verlangsamende Faktoren, etwa das Interessantwerden der Vergangenheit, wirksam oder eigens kulturpolitisch installiert werden.<sup>36</sup>

Die innere und äußere Dynamik der Moderne ist an sich schon ambivalent, denn mit ihr tauscht der Mensch Sicherheit gegen Glücksmöglichkeit ein, wie

<sup>34</sup> Dies hat, nach den Analysen von W. Dilthey und K. Jaspers, besonders scharf M. Heidegger herausgestellt: *Die Zeit des Weltbildes* (1938), in: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, 69–104.

<sup>35</sup> R. Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>36</sup> Darauf hat pointiert H. Lübke hingewiesen, zuletzt in: *Im Zug der Zeit* (Anm. 33), 37 ff.

man in Umkehrung der Kulturanalyse Sigmund Freuds sagen könnte.<sup>37</sup> Aber auch Freud hat recht: Die modernen Entfesselungen erfordern kompensatorisch ein früher unvorstellbares und nur sehr widerständig akzeptiertes Maß an sozialer Disziplinierung des Individuums, das im Gefolge der ökonomischen und sozialen Modernisierungsprozesse bekanntlich immer individueller und autonomer, gleichzeitig aber in komplexeren sozialen Strukturen integrierbar handeln muß. Im politisch totalitären, aber auch im bürokratisch autoritären Staat führt diese Sozialdisziplinierung entweder zur Aggression nach außen oder zum Rückzug in die Nischen hedonistischer Beliebigkeit im Innern. Selbst im weniger extremen Fall fordert das Pathos der Moderne die Immunisierung des Individuums gegen die schlimmen Nebenfolgen der Moderne, verführt zur Apathie und zur Abspaltung der Gefühle der Melancholie, des Schmerzes und des Schreckens vom rationalisierten Pathos – nicht zufällig hat man die Moderne die (Un-)Kultur der Analgetika genannt.

#### IV.

1. „Sie wird also kommen, die Zeit, da die Sonne hienieden nur noch auf freie Menschen scheint, Menschen, die nichts über sich anerkennen als ihre Vernunft [...] Alles sagt uns, daß wir vor der Epoche einer der großen Revolutionen des Menschengeschlechts stehen. Der gegenwärtige Zustand der Aufklärung versichert uns ihres glücklichen Gelingens“ – so der Marquis de Condorcet im Jahr 1793, kurz bevor die Revolution ihn selber fraß.<sup>38</sup> Dem Zeitgenossen des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts muß dieses Pathos zugleich sehr bekannt und sehr fremd vorkommen – angesichts der Realitäten, die ursächlich mit ihm zusammenhängen und die im Guten wie im Schlechten seine Welt ausmachen. Kein Wunder, daß er einen starken „Zäsurbedarf“ fühlt und sich die diskreditierte Moderne gern „vom Halse datiert“ hätte.<sup>39</sup> Aber es käme einem Selbstbetrug gleich, wollte man vom faszinierten Pro zum fanatischen Contra sich bekehren. Nicht nur würde so verdrängt, daß wir nach wie vor mit irreversiblen und mit akzeptierten Produkten der Moderne zu tun haben; möglicherweise perpetuierte es unerkannt eine spezifisch neuzeitliche Arroganz – die des absoluten Anfangens. Eine abstrakte Antimoderne wäre, wie theoretisch eine Selbsttäuschung, so praktisch die Selbstverurteilung zu neuer Barbarei. Hierzu gibt es eine einzige Alternative: Selbstaufklärung.

<sup>37</sup> S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in: Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt a. M., 197–270, bes. 217 ff.

<sup>38</sup> M. J. A. Marquis de Condorcet: *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* (franz. 1795), Frankfurt a. M. 1976, 198.

<sup>39</sup> O. Marquard: *Temporale Positionalität. Zum geschichtlichen Zäsurbedarf des modernen Menschen*, in: R. Herzog, R. Koselleck (Anm. 13), 243–268, Zit. 243.

Wenn es richtig ist, daß die Neuzeit, die sich als „Aufklärung“ ihre eigentümliche geschichtliche Aufgabe gestellt hat, in der Moderne der Ambivalenz dieses Projektes ansichtig geworden ist<sup>40</sup>, dann ist die Selbstaufklärung des modernen Projekts angesichts der Realitäten der Moderne die unabweisliche, nämlich ideologiekritische Bedingung seiner theoretischen, praktischen und affektiven Akzeptanz. Die Moderne ist darin und nur darin aufklärerisch, daß sie immer neu aufklärerisch wird, indem ihre Partizipanten der Versuchung zum Selbstmitleid widerstehen und die nüchterne Wahrnehmung und die bedachtsame Praxis einer *ent-täuschten Modernität* pflegen. Daß wir um eine ganze Reihe von Elementen der Moderne als dem kulturellen Paradigma, das unsere Lebensführung orientiert und motiviert, ärmer sind, rechtfertigt wohl melancholische Gefühle, nicht aber die Verdrängung des erlittenen Verlustes und schon gar keine Schuldzuweisungen an die Anderen. Denn die Ent-täuschung des Illusionären und bloß Imaginierten nicht weniger moderner Visionen kann nur heilsam sein. Mag die Geschichte im Bereich der Moderne nicht mehr positive Lehrmeisterin des Lebens sein können, so vermag sie es doch kritisch zu sein als Geschichte heilsamer Enttäuschungen: des Aufbaus und der Erfüllung nicht weniger Lebenswünsche, aber auch des Scheiterns uneinlösbarer Versprechungen, Machbarkeitsannahmen und Allmachtsphantasien. Dies hat wohl auch Willi Oelmüller im Sinn, wenn er philosophische Aufklärung heute als Schule des Ent-Täuschens, als Freiwerden vom Selbst- und Fremdbetrug (zu Recht auch als Freiwerden vom „Trug für Gott“) bestimmt.<sup>41</sup>

2. Eine solche Ernüchterung der Ziele und Möglichkeiten geschichtlichen Handelns in der Moderne macht nicht nur aus der entstandenen Not eine Tugend; sie verdankt sich zugleich einer weit in die Genese der Neuzeit zurückreichenden Tradition. Die Kritik an der industriellen und sozialen Modernisierung in den Jahrzehnten einer allgemein empfundenen „Kulturkrise“; die Kritik am Terrorismus der politischen Revolutionen und am religiösen Nihilismus der europäischen Aufklärung; die im Streit zwischen den „Modernen“ und den „Alten“ artikulierte „Krise des europäischen Bewußtseins“ in der frühen Aufklärung; die „Frömmigkeitskrise“, in der die Zweideutigkeit der Prozesse der frühneuzeitlichen Konfessionalisierung abgearbeitet wurde; die konservativen Reformationen, die doch die scharf gewordene Spannung zwischen Ordnung und Veränderung neu zum Austrag brachten: kurz, wo das Werden der modernen Welt durch unvermuteten Wandel, enttäuschte Hoffnungen und Zukunftsangst bestimmt war, entband die ihr eigentümliche Spannung zwischen struktureller Stabilisierung und evolutionärer Dynamik ein selbstkritisches Potential, das die jeweils leitenden Erkenntnis- und Hand-

<sup>40</sup> Das scheint unstrittig seit M. Horkheimer, Th. W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1942; vgl. H. M. Baumgartner, B. Irrgang, *Zur These vom „Ende der Neuzeit“*, in: Dies. (Anm. 6), 9–29, hier 12 f.

<sup>41</sup> W. Oelmüller: *Philosophische Aufklärung. Ein Orientierungsversuch*, München 1994.

lungsziele am Maß des Möglichen korrelativ zu justieren suchte. Die Aufmerksamkeit auf die Ambivalenzen der individualisierenden, rationalisierenden und disziplinierenden Kräfte in den Modernisierungsprozessen der letzten Jahrhunderte stellt eine historische Korrektur des *emphatisch-aufklärerischen* Begriffs der Moderne dar – eines Begriffes, dem die erwähnten Strategien der Legitimation bzw. Delegitimation von Neuzeit und Moderne noch verpflichtet sind. Dem Befund, daß die Moderne auch in glücklichen Phasen die implizite Geschichte ihres Scheiterns war: „ja die Möglichkeit des Scheiterns ist der Kern der Moderne selbst. Einmal der heilsgeschichtlichen Gewißheit beraubt, blieb der Geschichte nur mehr die elementare Last des Risikos“<sup>42</sup>, diesem Befund entspricht ein *pragmatisch-aufklärerischer* Begriff der Moderne, der auf die Ambition einer inklusiven historischen Entität namens „Moderne“ verzichtet zugunsten der Wahrnehmung vieler *Modernisierungsprozesse*, deren Verläufe durchaus nicht homogen und teleologisch („der Fortschritt“) zusammenhängen, sondern in sich und untereinander von Diskontinuitäten und Asymmetrien, von Vielfalt, Spannungen, Widersprüchen und auch Abbrüchen geprägt sind.

Ist aber Krisenhaftigkeit ein Charakteristikum der historischen Prozesse, die man mit dem eher heuristischen Titel „Moderne“ zusammenfaßt, dann ist die Irritation dadurch ein sozusagen normales Element der modernen Mentalität, ein, wie sehr genau formuliert worden ist, „Unbehagen *in* der Modernität“<sup>43</sup>. Wie lästig oder auch schmerzlich es auch sein mag, dieses Unbehagen ist die Voraussetzung dafür, die historische Dynamik und die moralische Ambivalenz von Modernisierungsprozessen zu erfassen; es ist die Rückseite einer Selbstaufklärungsfähigkeit. Die positive Vermutung der eigentümlichen *Lernfähigkeit einer aufklärerischen Moderne* legt allerdings nahe, daß die Aufgabe angesichts der Erschöpfung eines bestimmten Modernitätspathos nicht darin bestehen kann, deren „Ende“ zu datieren oder zu exekutieren, aber auch nicht darin, das „unvollendete Projekt der Moderne“<sup>44</sup> bloß zu vollenden oder gar durch neue Visionen attraktiver machen zu wollen, anstatt es ideologiekritisch zu revidieren. Aufklärerisch und verantwortlich verhält sich, wer bereit ist, die aktuellen Modernisierungsprozesse und seine passive und aktive Teilhabe daran ideologiekritisch um die mentale Konfiguration von Utopie und Apokalypse zu bereinigen<sup>45</sup> und also die Wünschbarkeiten und die Möglichkeiten der weiteren Entwicklung sich gegenseitig zu kritisieren zu lassen. Eine solche enttäuschungsfähige, lernfähige Modernität verlangt zum einen,

<sup>42</sup> Winfried Schulze: Ende der Moderne? Zur Korrektur unseres Begriffs der Moderne aus historischer Sicht, in: H. Meier (Anm. 2): 69–97, Zit. 96.

<sup>43</sup> P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner: Das Unbehagen in der Modernität, Frankfurt a. M., New York 1987.

<sup>44</sup> J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985.

<sup>45</sup> Vgl. E. Kleinschmidt: Neuzeit und Endzeit. Zur mentalen Konfiguration von Apokalypse und Utopie, in: Th. Cramer (Anm. 10), 287–300.

stets neu die Möglichkeiten der gesellschaftlichen Verständigung über wünschbare Ziele kulturellen Handelns zu sichern, um den programmatischen Diskurs über „wahre Aufklärung“ in Gang zu halten. Sie verlangt zum anderen die fortwährende Einübung korrigibler, auf begrenzte Handlungsräume und Handlungszeiten bezogener, motivbewußter, kriterienbewußter und folgenbewußter Praxis, um verantwortlich an den kulturellen Entwicklungen der Zeit teilnehmen zu können.

Beide Aufgaben setzten die Arbeit an der modernen Mentalität voraus. Diese Mentalität ist zwar einerseits, auch wenn man keine historische Entität „Moderne“ imaginiert, eine vielfach auffindbare und beschreibbare Realität von Überzeugungen und Kräften, die kulturhistorische Singularitäten darstellen; andererseits ist sie aber keinem, auch keinem auf sie zurückblickenden aber auch an ihr partizipierenden Menschen völlig durchsichtig – gerade in ihren Stilisierungen dissimuliert sie sich auch unvermeidlich –, und ihre tatsächlichen Auswirkungen sind kaum exakt bestimmbar und konkret zurechenbar. Um so wichtiger ist die Rücksicht darauf, daß diese Mentalität in ziemlich einzigartiger Weise, ihre theoretische und ihrer affektive Dimension einordnend, praktisch ausgerichtet ist. Zwar ist es allzu einfach, die Moderne als Selbstermächtigung menschlicher Wünsche hinzustellen, aber es ist doch unbestreitbar, daß der ihr verpflichtete Mensch auf Können, Handeln und Erreichen zielt, also auf Macht. Modernität verkörpert einen Komplex von Lebensansprüchen, deren Befriedigung das moderne Subjekt von Denken, Handeln und Fühlen von sich selbst verlangt. Daher bedeutet die Realisierung der modernen Projekte tatsächlich die Entstehung einer neuen Gesellschaft und das Werden eines neuen Menschen, oder richtiger: bedeutet Veränderung des Menschen. Denn der Mensch bleibt, wie man ja eigentlich weiß, zugleich auch der alte, ja alte Laster schlagen jetzt ärger zu Buche. Die Arbeit der aufklärerischen Ent-täuschung der Moderne besteht daher in erster Linie in der kritischen und konstruktiven Bearbeitung der mentalen Modernität. Dies ist eine zentrale pädagogische Aufgabe in der aktuellen Krise.<sup>46</sup>

3. Im Blick auf diese Aufgaben seien dem christlichen Theologen zwei abschließende Bemerkungen erlaubt. Auch für ihn ist, zum einen, die Ideologiekritik an den Parolen vom Ende der Neuzeit oder vom Tod der Moderne von vitalem moralisch-praktischem und pädagogischem Interesse. Das „Weiterlesen“ der Moderne ist für ihn sogar eine Bedingung für das Weiterlesen der vormodernen (übrigens auch der außerchristlichen) religiösen Überlieferungen, das heißt die Bedingung für eine Traditionsfähigkeit, ohne welche die christliche Kompetenz für kulturelle Kritik und Innovation ihre Wurzel verliert und ihr Recht zur Partizipation am gesellschaftlichen Diskurs über

<sup>46</sup> Dies gehört zu den wichtigen Leistungen des Ehepaars Dölle-Oelmüller in Sachen „Orientierungswissen“, z. B. W. Oelmüller, R. Dölle-Oelmüller, R. Piepmeier: Diskurs sittliche Lebensformen, Paderborn 1983, 9 ff.; Ders.: Subjekt (Anm. 1), 43 ff.

wahre Aufklärung verwirkt. Aber nicht eine Träne wird er dem Scheitern des epochalen Ehrgeizes einer Moderne nachweinen, die als autonom Neues der Geschichte ihre Vollendung meinte zuweisen zu können. Dies nicht aus Schadenfreude über einen erneuten Niedergang oder Untergang, da doch zumal die evangelische Theologie selber wesentlich beigetragen hat zur geschichtstheologischen Hypostasierung dieses letzten, des Zeitalters des Geistes; aber wohl im Zuge einer Selbstkritik, die ihr die weltgeschichtliche Generalisierung von heilsgeschichtlicher Orientierung untersagt – schon um die aktuelle Irritation nicht mit dem „Ende der Vorsehung“ verwechselt zu sehen.<sup>47</sup> Ob der Abschied vom Zwang der Moderne zur Einzigartigkeit und Endgültigkeit „Postmoderne“ heißen soll<sup>48</sup> oder vielleicht bescheidener der Abschied von einem der Modernismen der Moderne, bliebe noch zu diskutieren.

Zum andern muß sich der Theologe mit dem Tatbestand auseinandersetzen, daß die moderne Mentalität christliche Motive und Orientierungen aufgenommen, diese freilich auch so transformiert und in neue Kontexte situiert hat, daß ihre Beziehung zu religiöser Praxis entbehrlich werden konnte, daß die damit zusammenhängende „Entzauberung“ der Welt aber von Anfang an durch „Wiederverzauberung“, durch die Neubildung religiöser Überzeugungen und Kräfte konterkariert wurde. Diese fortwährende Respezifikation mythisch-symbolischer Systeme in zahlreichen religiösen Unter- und Gegenströmungen der gesamten Neuzeit ist nur deshalb so wenig bewußt, weil eine Siegesgeschichtsschreibung diese als lineare Evolution auf dem Weg von der Irrationalität zur Rationalität, von Religion zur Säkularität stilisiert hat. Sie ist allerdings mit dem Wiederstarken der alten Hochreligionen des Hinduismus, des Buddhismus und des Islam vis-à-vis des modernen, kolonialen Europa, in Europa selbst mit dem Aufkommen der Neureligionen und des weltanschaulich oder geradezu religiös anspruchsvollen Positivismus und Monismus immer deutlicher widerlegt worden; und heutzutage wird man schwerlich bestreiten können, daß die Moderne so etwas wie Religion nicht nur duldet, sondern ihrerseits hervorbringt, wenn auch nicht in Gestalt von institutioneller „Hochreligion“. Diese Entwicklung stellt der Enttäuschungsarbeit einer aufklärerischen Modernität eine besondere, religionskritische Aufgabe; zwar nicht mehr in der Absicht, religiösen Glauben zum Verschwinden zu bringen, sondern in der, ihn zur Selbstaufklärung hinsichtlich seiner ideologischen Korrelation mit der Moderne zu bewegen. Daß dies notwendig ist, liegt gerade dort am Tage, wo es fast aussichtslos scheint, etwa in der Scientology, deren Modernität wohl eine zynische oder pathologische genannt werden muß. Aber auch die bewußt gegenmodernen, fundamentalistischen Bewegungen werden ihren impliziten Modernismus kaum zugeben wollen, obwohl dies ihre reli-

<sup>47</sup> Wie das die ökologische Kritik am Christentum seit C. Amery: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburg 1972, durchgehend getan hat.

<sup>48</sup> So P. Koslowski (Anm. 3), XI f.

giöse Kommunikationsfähigkeit wiederherstellen würde. Ähnlich verhält es sich mit postmodernen Synkretismen, insofern sie ihrerseits eine Art schwacher, das heißt die Begründung für beanspruchtes Verhalten verweigernde Moderne verkörpern und die Leichtigkeit ihrer Schwingungen auf Kosten der noch starken modernen Orientierungen genießen. Keineswegs einfach ist diese Selbstaufklärung allerdings auch für die kirchlich tradierte und theologisch reflektierte christlich-religiöse Praxis, deren Korrelation mit den Verheißungen und Enttäuschungen der Moderne noch immer nicht für hinreichend geklärt gelten darf. Im Blick auf die Ansprüche des Wissens, auf die des Handelns und auch auf die der leidenschaftlichen Identifikation sind Christentum und Modernität jedoch so intrikat verflochten, daß die Ideologiekritik der modernen Gestalten des christlichen Glaubens und die Ideologiekritik des säkularen Glaubens an die Moderne nur voneinander profitieren können. Die Perfektibilität, die der Theologie dabei dem Christentum zuschreibt<sup>49</sup>, wird er einer aufklärerischen Modernität nicht absprechen wollen.

---

<sup>49</sup> W. Sparr: Perfektibilität – protestantische Identität „nach der Aufklärung“, in: W. E. Müller, H. H. R. Schulz: Theologie und Aufklärung, Würzburg 1992, 339–357.