

KRISE DER MODERNE – KRISE DER VERNUNFT?

Motive und Perspektiven der aktuellen Zivilisationskritik

Von Hans-Joachim Höhn, Frankfurt a. M.

Die Moderne beginnt mit dem Aufruf zur Befreiung des Menschen von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit. Ihr Ziel und das Motiv der im 18. Jahrhundert bereits kulminierenden „Aufklärung“¹ ist die Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, die der kritischen Prüfung durch die autonome Vernunft nicht standhalten können und sich daher als Manifestation von Irrtum, Unwissenheit und Aberglaube erweisen. Im Zuge dieser Befreiung soll ein seiner selbst bewußtes und mächtiges Subjekt in die Lage versetzt werden, „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (I. Kant), um sein Verhältnis zu sich selbst, zur Natur und zur Gesellschaft unabhängig von einem außervernünftigen Druck gestalten zu können.² Das souveräne Verfügen über die Räume der subjektiven Innenwelt, die wachsende Beherrschung der natürlichen Umwelt und die Aufhebung illegitimer Machtverhältnisse in der sozialen Lebenswelt sind die Ziele jener Zeit, in der die Vernunft zur Herrschaft kommen will.

Von diesem Optimismus hat das 20. Jahrhundert kaum etwas übriggelassen. Für die Wortführer der zeitgenössischen Kulturkritik wurde die neuzeitliche Rationalität von den durch sie ausgelösten Folgen als Unvernunft entlarvt. Wirtschaftliche Produktivkräfte haben sich in ökologische Destruktivmächte verwandelt, und bürokratische Planungskapazitäten sind in Störpotentiale für kleinräumige soziale Handlungsfelder umgeschlagen. Zugeordnet werden diesem Krisenszenario im größeren Maßstab auch der nukleare Rüstungswettlauf der Militärblöcke, die Verschuldung und Verarmung der

¹ Zum historischen und philosophischen Hintergrund dieses Programmwortes siehe: *H. Möller*, Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert (edition suhrkamp 1269). Frankfurt a. M. 1986; *Die Aufklärung*. Hg. *M. Greschat* (Gestalten der Kirchengeschichte 6). Stuttgart 1983; *N. Merker*, Die Aufklärung in Deutschland (Becksche Elementarbücher). München 1982; *P. Kondylis*, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus. Stuttgart 1981; *J. Kopper*, Einführung in die Philosophie der Aufklärung. Die theoretischen Grundlagen (Die Philosophie). Darmstadt 1979; *H. Stuke*, Art. Aufklärung. In: GGB 1, 243–342; Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift. Hg. *N. Hinske*. Darmstadt ³1981; Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Hg. *E. Bahr* (Reclams Universal-Bibl. 9714). Stuttgart 1974. Vgl. ferner den Literaturbericht von *M. und R. Fister*, Philosophische Aufklärung in Deutschland. In: Information Philosophie 13 (1985) 20–33. Der Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte widmet sich die neugegründete interdisziplinäre Halbjahresschrift „Aufklärung“ 1 (1986) ff.

² Zu den philosophiegeschichtlichen Wurzeln dieses Konzeptes siehe *D. Henrich*, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie (Reclams Universal-Bibl. 7852). Stuttgart 1982, 6–56.

Entwicklungsländer sowie Arbeitslosigkeit und neuentstehende soziale Ungleichgewichte in den Industrienationen.

Die Kritik an diesen Pathologien der Moderne, am Verbrauch nichtregenerierbarer Ressourcen, an der Verwüstung der Ökosphäre, an der Auszehrung und Verarmung der Kultur artikuliert sich seit einigen Jahren zunehmend als Kritik jenes Rationalitätstyps, der dieser Epoche ihr Profil gegeben hat (I.). Es ist dies eine kalkulierende, „kontrollierende, objektivierende, systematisierende und vereinheitlichende, kurz: eine ‚totalisierende‘ Vernunft. Ihre Symbole sind die mathematische Deduktion, die geometrischen Grundgestalten, das geschlossene System, die allgemeine, deduktiv-nomologische Theorie, die Maschine und das Experiment (der technische Eingriff).“³ Nachdem Wissenschaft und Technik unter dem Eindruck der gegenwärtigen Zivilisationskritik ihre weltbildprägende Kraft weitgehend eingebüßt haben, scheint es, daß sie von ihren Vorgängern – Mythos und Gnosis – beerbt werden. Ihre Traditionen beschwören die Auguren einer ‚Postmoderne‘, wo die Moderne sie längst zerstörte. In dieser Situation bedeutet es keinen Fortschritt, sich den zynischen Nachrufen auf das Rationalitätskonzept der Moderne anzuschließen, ohne die Möglichkeit seiner Revision und Erneuerung zu sondieren (II.). Es gibt durchaus Gründe, der Vernunft der Neuzeit den Übergang zu einer neuen Gestalt zuzutrauen, in der eine über sich hinausgewachsene Moderne zu sich selbst gefunden hat. Ob deren Konturen vom „Anderen“ der Vernunft, von religiös-christlichen Traditionen mitbestimmt werden können, hängt wesentlich davon ab, ob sie einer sich selbst überschreitenden Vernunft vernunftgemäße Zielmarken anbieten können (III.).

I. Analyse: Kritik der Moderne – Kritik der Vernunft

Die Verwerfungen und Paradoxien der Neuzeit, die gegenwärtig von den Autoren kulturpessimistischer Zeitdiagnosen ausgemacht werden, beziehen sich nicht nur auf Teilbereiche des gesellschaftlichen Lebens, sondern auf die Verlaufsform der europäischen Sozialgeschichte überhaupt⁴:

³ A. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno (stw 532). Frankfurt a. M. 1985, 101.

⁴ Vgl. etwa S. Amin [u. a.], Dynamik der globalen Krise. Opladen 1986; The Crisis of Modernity. Recent Critical Theories of Culture and Society in the United States and West Germany. Hg. G. H. Lenz – K. L. Shell. Frankfurt a. M. 1986; W. L. Bühl, Krisentheorien. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang. Darmstadt 1984; J. Habermas, Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: ders., Kleine Politische Schriften 1–4. Frankfurt a. M. 1981, 444–461. Über weitere soziologische und sozialgeschichtliche Beiträge zur Theorie der Neuzeit informiert der Literaturbericht von A. Hahn, Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne. In: PhR 31 (1984) 178–202.

Die zur Perfektion gebrachten Mittel und Systeme wissenschaftlich-technischer Weltbewältigung haben sich von den lebensweltlichen Kommunikationszusammenhängen abgekoppelt und zu Expertenkulturen verselbständigt. Je effizienter etwa der politische und administrative Herrschaftsapparat organisiert wird und sich in alle Lebensbereiche ausdehnt, desto mittelbarer und unpersönlicher werden Staat und Gesellschaft. Die Organisation der Macht schlägt um in die Verdinglichung des Sozialen und Politischen, das sich gegenüber den Individuen als eine eigenständige, objektive und quasi-natürliche Sphäre präsentiert. Je vollkommener die Mechanismen und Strukturen von Technik, Wirtschaft und Politik werden, um so weniger können sie vom Einzelnen durchschaut und begriffen werden. Unaufhaltsam dringen die Ausläufer ökonomischer und administrativer Rationalität in Handlungsbereiche ein, die auf kulturelle Überlieferung eingestellt und auf intakte Strukturen der Alltagskommunikation angewiesen sind. Die Folge ist eine weitreichende Erosion der sozialen Lebenswelt, an deren Ende die Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt sich durch ihre völlige Umkehrung selbst durchstreicht.

Angesichts dieser Krisensymptome offenbart sich die im „okzidentalen Rationalismus“ (M. Weber)⁵ mündende Evolution der abendländischen Sozialgeschichte als eine Entwicklung mit höchst ambivalentem Ausgang. Aber erst wenn dieser Rationalisierungsprozeß hinsichtlich seiner Nebenwirkungen und Spätfolgen als eindeutig „systemgefährdend“ zu bewerten ist, wird klar, daß auf diese Weise die Vernunft das einst von ihr gesetzte Ziel hintertreibt: die Sicherung des Humanum durch die Entbindung menschlicher Selbstbehauptung und -verwirklichung und die Befreiung von undurchschauten Zwängen.

Gegen eindimensionale Rationalisierungsprozesse hat die Moderne selbst und frühzeitig Gegenkräfte mobilisiert.⁶ Sie sind bis in die unmittelbare Gegenwart noch immer in irgendeiner Weise dem Vernunftideal der Aufklärung verhaftet geblieben, wenn sie etwa die Idee der „Versöhnung“ (Th. W. Adorno) als utopischen Kontrast zur Verdinglichung, Entzweiung und Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft definierten. Dagegen wird heute selbst von den Erben der „Frankfurter Schule“ vielfach gänzlich mit diesen „alteu-

⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 1. Tübingen ²1922, bes. 1–16. Vgl. hierzu W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*. Studien zu Max Weber (stw 322). Frankfurt a. M. 1980; ders., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften 23). Tübingen 1979; Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Hg. W. M. Sprondel – C. Seyfarth. Stuttgart 1981.

⁶ Vgl. W. Oelmlücker, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel* (stw 263). Frankfurt a. M. ²1979; G. Gamm, *Wahrheit als Differenz. Umriss einer anderen Theorie der Moderne*. Königstein 1986.

ropäischen“ Denkfiguren gebrochen. Schlagworte wie „Postmoderne“ und „Posthistoire“ signalisieren eine allgemeine Distanzierung von dem Selbstverständnis der okzidentalen Kultur, das sich im Laufe des 18. Jahrhunderts formiert hat. Verschieden sind allerdings die Richtungen dieser Absetzbewegung – etwa zum „Prämodernismus“ in der Version des Neo-Aristotelismus (z. B. H. Jonas) oder zu einer Verabschiedung des Projektes der Moderne durch den Poststrukturalismus (z. B. M. Foucault, J. Derrida), der meist auf der Linie Nietzsches manichäische Dualismen um die instrumentelle Vernunft gruppiert.⁷ Andernorts proklamiert man den „Tod der Moderne“⁸ als das willkommene Ende einer kollektiven, todbringenden Illusion und propagiert statt dessen einen „post-rationalistischen“ Begriff der Vernunft und ihres Subjekts, der aus einer radikalen Dekomposition der für die Neuzeit einst maßgeblichen philosophischen Grundlagen resultiert. Dabei lassen sich zwei Leitmotive der Kritik an einer „totalitären“ Vernunft voneinander abheben, an denen sich die Brüche und Paradoxien der Moderne mit größerer Tiefenschärfe zu erkennen geben.⁹

1. Die psychologische Kritik der kognitiven Vernunft

In einer psycho-historischen und psycho-analytischen Sichtweise der Moderne fällt der Zivilisationsprozeß „mit einer Geschichte der Entsagung und der Trennung davon zusammen, was hinter sich zu lassen und zu verdrängen ist, um den Titel eines Vernunftwesens zu erhalten“¹⁰. Rationalität definierte die Moderne durch die Kriterien des Quantifizierens, des Kontrollier- und Prognostizierbaren; sie drückt sich im Wollen und Tun des Subjekts durch die Einhaltung logischer Regeln aus. Vernünftig sein heißt, sich Rechenschaft geben zu können über die Ziele und Abläufe des Handelns. Der Rückzug der Vernunft auf das sichere Terrain von Logik und Technik macht

⁷ Zur Auseinandersetzung mit diesen Strömungen siehe *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985, 191–425.

⁸ Vgl. etwa den Sonderband des „Konkursbuches“: Tod der Moderne. Eine Diskussion. Tübingen 1983. Zur Frage, inwieweit die Epochenschwelle zur „Postmoderne“ bereits überschritten wurde, siehe: Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters. Hg. *P. Koslowski* – *R. Spaemann* – *R. Löw* (Civitas Resultate 10). Weinheim 1986; Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels. Hg. *A. Huyssen* – *K. R. Scherpe* (Rowohlt's Enzyklopädie 427). Reinbek 1986; *B. Schmidt*, Postmoderne – Strategien des Vergessens (Sammlung Luchterhand 606). Neuwied 1986; *H.-G. Vester*, Modernismus oder Postmodernismus – Intellektuelle Spielereien? In: Soziale Welt 36 (1985) 3–26.

⁹ Zur ersten Orientierung über die aktuelle Rationalitätsdiskussion siehe: *Wellmer* (s. Anm. 3) 48–114; *H.-L. Ollig*, Schwierigkeiten mit der neuzeitlichen Rationalität. In: ThPh 61 (1986) 86–109; *ders.*, Die Vernunft auf dem Prüfstand. In: ThPh 58 (1983) 363–394; Rationalität. Philosophische Beiträge. Hg. *H. Schnädelbach* (stw 449). Frankfurt a. M. 1984.

¹⁰ *H. Böhme* – *G. Böhme*, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants (stw 542). Frankfurt a. M. 1985, 15.

hier alles, das nicht in die Kategorien des Logischen und Technischen zu pressen ist, heimatlos im Reich der Vernünftigen.

Wo Leidenschaft und triebhafte Impulse menschlichen Wollens und Tuns nicht völlig exiliert werden, sind sie mit zumeist hohem Energieaufwand von der Vernunft zu beherrschen. Der Antritt der Herrschaft über die äußere Natur mit Hilfe der Technik findet sein Pendant in jener Selbstbeherrschung, die sich das Vernunftsubjekt als Unterdrücker seiner inneren Natur, seiner Affekte und Phantasie antrainieren muß.¹¹ Vernünftigkeit ist dann das Ergebnis einer Selbstzucht, einer Selbstzensur, die das niederhält, ausgrenzt oder verdrängt, was jenseits des Kognitiven liegt und das sich die Vernunft nicht zu eigen machen kann: Begierden, Träume, Ängste . . . Gelingen kann solches Streben nach absoluter Souveränität allerdings nur vorübergehend und unter erheblichen Kosten:

Die aufklärerische Austreibung des Irrationalen aus der Welt erweist sich gleichzeitig als Verlust des Zusammenhangs mit den Tiefen der menschlichen Psyche. Sie wird damit bezahlt, daß sich das Subjekt fremd und unheimlich wird. Die „naturwüchsige“ Daseinsangst, die den vormodernen Menschen in seinem Verhältnis zur Außenwelt und ihren Gewalten überkommt, weicht einer selbstproduzierten Angst des modernen Menschen vor und um sich selbst. „Was nicht mehr ‚Mächten‘ zugeschrieben werden kann, muß nun seinen Ursprung in der eigenen Einbildung haben – womit die Phantasie zum beunruhigenden, zu fürchtenden Anderen der Vernunft im Menschen selbst wird. [. . .] Die Berechenbarkeit vernünftigen Verhaltens wird erkaufte mit einer Exterritorialisierung und radikalen Kontrolle von Spontaneität. Begierden, Bilder, Ideen machen Angst und die Angst, organisiert als Gewissen, dient ihrer Kontrolle.“¹²

Als S. Freud um die Wende zum 20. Jahrhundert seinen Klienten die unbewußte Dynamik ihrer inneren Natur bewußt werden läßt¹³, beginnt damit zugleich die große Entmythologisierung der vermeintlich autonomen Vernunft. Die Zonen des Unbewußten, das innere Ausland des Subjekts treten als die eigentlichen Hegemonialmächte im Menschen hervor. Seine Vernünftigkeit „ist lediglich ein Ausdruck psychischer und ein Abdruck sozialer Kräfte und Machtverhältnisse, das Ich – der kümmerliche Rest des philosophischen Subjekts – allenfalls ein schwacher Vermittler zwischen den Forderungen des Es und den Drohungen des Über-Ich“¹⁴. Das Individuum mit der Fähigkeit zur Selbstbestimmung und Selbstbehauptung er-

¹¹ Vgl. hierzu *D. Kamper*, Zur Geschichte der Einbildungskraft. München 1981.

¹² *G. Böhme*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (edition suhrkamp 1301). Frankfurt a. M. 1985, 11.

¹³ Vgl. exemplarisch *S. Freud*, Das Unbehagen in der Kultur. In: *ders.*, Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion (Studienausgabe 9). Frankfurt a. M. 1974, 197–270.

¹⁴ *Wellmer* (s. Anm. 3) 71.

scheint im Dienst ichfremder Mächte; es ist eher der Schauplatz einer Serie von Krisen und Konflikten „als der Regisseur eines Dramas oder der Autor einer Geschichte“¹⁵. Die Philosophie der Aufklärer erscheint in dieser Perspektive als überdimensionierte Theorie über eine nur begrenzte Potenz des Subjekts, nämlich seiner vernunftgesteuerten und die Vernunft gebrauchenden „Ich-Funktionen“.

Eine Philosophie der Vernunft und ihres Subjekts *nach* Freud ist vor diesem Hintergrund a priori überholt, wenn sie die Tatsache unterschlägt, daß die Ratio, an der die Aufklärer die ‚differentia specifica‘ des Menschseins festmachten, nur den kleineren Teil des menschlichen Seins konstituiert. Das vernünftige Subjekt kann künftig nur noch verstanden werden in der zugleich historischen wie lebensgeschichtlichen Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem, Kognitivem und Emotivem, von dem auf Verfügen und Eindeutigkeit fixierten Begriffsdenken und einem Denken in Bildern, die quer stehen zur Macht des Begreifens. Von dieser Polarität in der Philosophie abzusehen hieße, an jener Rationalisierung sich weiterhin zu beteiligen, „durch welche das Vernunftsubjekt sich gegen Natur, Phantasie oder Leib als prinzipiell superiore Instanz ermächtigt hat“¹⁶ – mit den hinreichend bekannten negativen Folgen.

2. Die soziologische Kritik der instrumentellen Vernunft

Auch eine Vielzahl soziologischer Zeitdiagnosen sieht in dem machtformigen und objektivierenden Charakter vernunftgeleiteter Weltbewältigung den Grund für die Pathologien der Moderne. Die Vernunft gerät hierbei unversehens unter einen generellen Ideologieverdacht; die Anklage lautet: Komplizenschaft mit der technisch-industriellen Zerstörung der Natur und kleinräumiger sozialer Lebenswelten. Die von Th. W. Adorno und M. Horkheimer formulierte Kritik der instrumentellen Vernunft als dem Prinzip der Weltbeherrschung, das letztlich den Menschen versklavt, liefert für diesen Prozeß das einschlägige Beweismaterial¹⁷:

Unter diesem Blickwinkel erscheint die Rationalität der Moderne als Aufzäumung eines von Anfang an asymmetrischen Subjekt-/Objekt-Verhältnisses, in dem sich der erkennende und handelnde Mensch der unbewußten Natur entgegenstellt. „Unter ‚Objekt‘ versteht die neuzeitliche Philosophie alles, was als seiend vorgestellt werden kann; unter ‚Subjekt‘ zunächst die Fähigkeiten, sich in ob-

¹⁵ Ebd.

¹⁶ H. Böhme – G. Böhme (s. Anm. 10) 19.

¹⁷ Vgl. M. Horkheimer – Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt a. M. ³1971 (¹1947); M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende. Hg. A. Schmidt (Fischer Wissensch. 7355). Frankfurt a. M. ²1985; ders., Vernunft und Selbsterhaltung. In: Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne. Hg. H. Ebeling (Theorie-Diskussion). Frankfurt a. M. 1976, 41–75.

jektivierender Einstellung auf solche Entitäten in der Welt zu beziehen und sich der Gegenstände, sei es theoretisch oder praktisch, zu bemächtigen.“¹⁸ Dabei erweisen sich die Attribute der Vernunft – Realitätserkenntnis und Orientierung zielgerichteten Handelns – zugleich als Funktionen der Selbsterhaltung von Subjekten. Beide Funktionen sind miteinander verschränkt. Die Erkenntnis von Sachverhalten in der Welt ist bezogen auf die Möglichkeit von Eingriffen in die Welt; erfolgreiches Handeln basiert auf der Kenntnis des Wirkungszusammenhangs, in den es eingreift.

Bedeutete den vormodernen Weltbildern zufolge Selbstverwirklichung noch das Streben eines jeden Seienden, den in seinem Wesen angelegten Zweck bzw. sein Telos der natürlichen Ordnung entsprechend zu verwirklichen, löst das moderne Denken eine solche metaphysische Teleologie durch ein „intransitiv“ verstandenes Konzept der Selbsterhaltung und -steigerung ab. Für Subjekte und soziale Systeme gibt es nur einen einzigen abstrakten (obersten) Zweck: die Sicherung ihres kontingenten Bestandes. Die natürliche und soziale Umwelt wird dabei so zugerichtet, daß sie der Reproduktion des individuellen und sozialen Lebens dienstbar ist.

Das Muster der Ausbeutung einer zum Gegenstand gemachten Natur wiederholt sich im Inneren der Gesellschaft. Dies ist beobachtbar sowohl bei der Verformung zwischenmenschlicher Beziehungen durch wirtschaftliche „Expropriation“ als auch in den inner-subjektiven Verhältnissen durch Unterdrückung der Triebnatur.¹⁹ Die Rationalisierung der Gesellschaft unter den Imperativen des ökonomischen Wachstums und der bürokratischen Organisation geht einher mit der zweckrationalen Verplanung und Verwendung des Subjekts für die Bestandsinteressen des sozialen Gesamtsystems.²⁰

¹⁸ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1981, 519. Eine ähnliche Lesart der Moderne findet sich bei M. Heideggers Philosophie des „Gestells“; vgl. dazu ausführlicher: G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg i. Br. 1986; H. Ebeling, *Gelegentlich Subjekt. Gesetz : Gestell : Gerüst* (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg i. Br. 1983; W. Schirmacher, *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger* (Fermenta philosophica). Freiburg i. Br. 1983.

¹⁹ Vgl. hierzu A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a. M. 1985, 186ff.

²⁰ Die radikalste Konsequenz dieser Entwicklung wird in der Systemtheorie N. Luhmanns gezogen, wo das selbstbezügliche Subjekt durch das selbstbezügliche System ersetzt wird: Luhmann transformiert die alteuropäische Denkfigur eines Gegenstände erkennenden und behandelnden Subjekts auf das Konzept von funktionalen Prozessen sozialer Systeme, die darin bestehen, die Komplexität der Umwelt sinnhaft zu reduzieren. Wenn Systeme darüber hinaus in der Lage sind, eine reflexive Identität auszubilden, ist dies nur ein Zeichen erhöhter Eigenkomplexität, um damit auf die überkomplexe Umwelt besser reagieren zu können. Auch diese „Selbstreferenz“ bleibt ein funktionales Element im Prozeß ihrer Bestandssicherung. Vgl. hierzu N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundzüge einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M. 1984.

Es gehört somit zur Dialektik der instrumentellen Vernunft, daß sie einen Ermächtigungs- und Überwältigungsprozeß in Gang brachte, in dessen Verlauf die sich der Welt bemächtigende Instanz – das Vernunftsubjekt – von ihren selbsterrichteten „Sachzwängen“ überwältigt wurde:

Kapitalistische Ökonomie, staatliche Bürokratie und technokratische Ideologie haben gewaltige Zerstörungspotentiale freigesetzt, denen die überkommenen kulturellen Wertmuster und Weltbilder, das ökologische Gleichgewicht und schließlich das Individuum selbst zum Opfer gefallen sind. Im Kontext der Moderne wird Politik zur Technik des Erwerbs und der Sicherung von Macht, Ethik verkommt zur privaten Ansichtssache und die Vernunft zum Code der Computer.²¹ Die kopernikanische Wende der Neuzeit besteht darin, daß das menschliche Selbst gesellschaftlich ‚dezentriert‘ wird. Zwar gaukelt ihm die Werbung vor, daß sich alles um das Glück des Individuums dreht; in Wahrheit aber ist der Einzelne, wo er als Einzelner noch vorkommt, längst zum Satelliten der gesellschaftlichen Teilsysteme geworden.²²

Die vollends rationalisierte Welt hat nur scheinbar zur völligen Entmythologisierung der Wirklichkeit geführt. An die Stelle der alten Mythen ist der Mythos der Planbarkeit und Machbarkeit getreten: Alles soll planbar und das Machbare soll alles sein. Allerdings führt dieser Mythos in die kulturelle Regression. Der Mensch „schrumpft zum Knotenpunkt konventioneller Reaktionen und Funktionsweisen zusammen, die sachlich von ihm erwartet werden. Der Animismus hatte die Sachen beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seelen.“²³

Auch dieser Effekt resultiert aus einer Reduktion der Vernunft. Ihr Verhältnis zur Welt wird in der Moderne instrumentell verkürzt,

²¹ Vgl. *J. Weizenbaum*, Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft (stw 274). Frankfurt a. M. 1978.

²² Zur These von der sozialen Dezentrierung des Subjekts vgl. auch *E. Holenstein*, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung (stw 534). Frankfurt a. M. 1985.

²³ *Horkheimer – Adorno* (s. Anm. 17) 28f. Zur Aktualität dieser Theorie der Moderne vgl.: *S. Benhabib*, Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie. In: Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie. Hg. *W. Bonß – A. Honneth* (stw 400). Frankfurt a. M. 1982, 127–175; *G. Figal*, Selbsterhaltung und Selbstverzicht. Zur Kritik der neuzeitlichen Subjektivität bei Max Horkheimer und Walter Benjamin. In: *ZPhF* 37 (1983) 161–179; *H. Schnädelbach*, Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno. In: Adorno-Konferenz 1983. Hg. *L. v. Friedeburg – J. Habermas* (stw 460). Frankfurt a. M. 1983, 66–93; *H. Hesse*, Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität (Fischer Wissensch. 7343). Frankfurt a. M. 1984; *H.-P. Schreiber*, Verlust des Absoluten. Historische und systematische Aspekte der Kritik der instrumentellen Vernunft. Basel 1984; *St. Cochetti*, Mythos und „Dialektik der Aufklärung“ (MPF 229). Königstein 1985; *Habermas* (s. Anm. 7) 130–157.

und zwar ontologisch auf die Gesamtheit der vorstellbaren und manipulierbaren Gegenstände, erkenntnistheoretisch auf das Vermögen, diese Gegenstände zu begreifen, um sie in den Griff zu bekommen, und ethisch auf die Bewertung dieser Sachverhalte im Sinne einer Zweck-/Mittel-Kalkulation.

Eine konstruktive Theorie der Vernunft und ihres Subjekts nach Adorno und Horkheimer kann kaum anders, als diese Reduktion zu perennieren, wenn sie den bewußtseinstheoretischen Voraussetzungen verhaftet bleibt, nach denen die erkenntnistheoretische Trias von Subjekt, Objekt und Begriff unter dem Primat des erkennenden und handelnden Subjekts eine Einheit bildet. Statt der Erweiterung menschlichen Verfügungswissens muß es am Ende der Moderne um eine Ausweitung von Möglichkeiten der Verständigung zwischen Mensch und Mensch über den Umgang des Menschen mit der Natur gehen. Gelingen kann dies nur, wenn die „kommunikative“ Signatur der Vernunft freigelegt wird. Aber dazu muß die monologische Struktur des vorstellenden und instrumentell operierenden Subjekts aufgebrochen und die ‚asymmetrische‘ Beziehung zwischen Subjekt und Objekt hineingenommen werden in ein ‚intersubjektiv-symmetrisches‘ Verhältnis.²⁴ Vernünftige Weltgestaltung kann künftig nur noch verstanden werden als Fortsetzung des Dialoges eines Subjektes mit anderen über etwas in der Welt.

II. Plädoyer: Die unvollendete Moderne

Was am Ende der Moderne noch Fortschritt und Wachstum, Freiheit und Sicherheit genannt werden kann, versteht sich keineswegs von selbst, sondern muß gerade mit dem Blick auf ihre Pathologien neu verhandelt werden. Auch der Kurswert der einstmaligen philosophischen Leitwährung „Vernunft“ ist neu festzusetzen. Dabei ist die Überwindung des rationalistisch-positivistischen Erkenntnisideals als Kernstück eines moralfreien Szientismus ein Hauptgebot philosophischer Reflexion. „Nicht mehr Erkenntnis und Verfügbarmachung einer objektivierten Natur sind, für sich genommen, das explikationsbedürftige Phänomen, sondern die Intersubjektivität möglicher Verständigung – sowohl auf interpersonaler wie auf intrapsychischer Ebene.“²⁵

Angesichts dieses Interpretations- und Definitionsbedarfes sind längst vergessen geglaubte Größen wieder zu Ansehen gekommen. Immer häufiger begegnet die Forderung nach Aufrichtung und Wie-

²⁴ Zu dieser Forderung vgl. auch *Wellmer* (s. Anm. 3) 112f.

²⁵ *Habermas* (s. Anm. 18) Bd. 1, 525.

deraufbereitung mythisch-religiöser Welterklärungen.²⁶ Sie sollen in einer von Vernunftverdrossenheit geprägten Zeit des kulturellen Umbruchs die Aufgabe der Weltdeutung, Verhaltensorientierung und Sinnvermittlung übernehmen.

Jedoch ist gerade um der Erfüllung dieser Aufgaben willen Skepsis angebracht: Einer Aufklärung über die Aufklärung muß es wesentlich darum gehen, die Errungenschaften der Vernunft nicht wieder preiszugeben. Zwar kann man das Projekt der Moderne nur vollenden, indem man über sie hinausgeht. Über sie hinauszugehen kann aber rechtens nur bedeuten, noch einmal durch die Aufklärung hindurchzugehen und ihre Vernunftpostulate vollständig zu erfüllen. Einfachhin an vorneuzzeitliche Formen der Realitätsbewältigung anzuknüpfen, nachdem jenes moderne Bewußtsein, das sie einst in die Krise stürzte, selbst in die Krise geraten ist, käme einem philosophischen Anachronismus gleich. Es kann heute nicht darum gehen, das Kognitiv-Instrumentelle etwa zugunsten des Ästhetisch-Expressiven zu absorbieren, abzuwerten oder zurückzunehmen. Einem solchen Vorschlag folgen hieße, auf eine wesentliche Funktion der Vernunft zu verzichten. Zunächst besteht die Herausforderung, verschüttete Wege der Vernunft auf vernünftige Weise wieder begehbar zu machen.

1. Zwischen Mythos und Moderne: Das Andere der Vernunft

Auch am Ende der Neuzeit bleibt Rationalitätskritik die Sache der um Vernunft Bemühten. Vernünftig sind heute aber nur noch diejenigen, die über vernunftgemäße Umgangsformen mit dem „Anderen“ der Vernunft verfügen. Dies hat nichts mit dem Abschied vom methodischen Denken und der Ablehnung stringenter Argumentierens gemein, wenngleich die anspruchsvolleren („sophisticated“) Versionen solcher Forderungen immer mehr an Publizität gewinnen:

Wo die akademische Philosophie diesem Trend folgt, setzt sie eine Entwicklung fort, die sich zuerst in den kulturkritischen Beiträgen von Undergroundzeitungen niedergeschlagen hat. Der Abkehr von einer kontraproduktiv gewordenen „verfügenden“ Vernunft entspricht hier der Schrittwechsel vom vernunftstolzen und selbstsicheren zum verunsicherten Subjekt, von der Überzeugung der Not-

²⁶ Zur philosophischen Auseinandersetzung mit diesen Strömungen siehe: Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium. Hg. *H. Poser*. Berlin 1979; Der Wissenschaftler und das Irrationale. 2 Bde. Hg. *H. P. Duerr*. Frankfurt a. M. 1981; Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. Hg. *K. Hübner – J. Vuillemin*. Stuttgart 1982; *R. Grabsch*, Identität und Tod. Zum Verhältnis von Mythos, Rationalität und Philosophie (Campus-Forschung 265). Frankfurt a. M. 1982; Rationalitätskritik und neue Mythologien. Hg. *H. Holzhey – L. Leyvraz* (StPh 42). Bern 1983; Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität. FS *K. Hübner*. Hg. *H. Lenk*. Freiburg i. Br. 1986.

wendigkeit des Selberdenkens zum Zweifel an der Möglichkeit subjektgeleiteter Wirklichkeitserkenntnis²⁷.

Von der Konjunktur solcher Überlegungen beeindruckte Zeitgenossen sehen bereits die Gefahr, daß sich diese Art einer Kritik an der Vernunft auf dem Terrain der Philosophie derart festsetzt, daß sie einer kritischen Rationalität ernsthaft Konkurrenz macht.

Zu denken geben muß tatsächlich die unter Philosophen zu beobachtende Faszination, die „von der Einsicht der Vernunft in ihre eigenen Grenzen auf die Vernunft selbst“²⁸ ausgeht. Dieser Reiz erschöpft sich nicht darin, am Vor- bzw. Außer- oder Nichtvernünftigen als einem bloßen Epiphänomen oder Grenzproblem neuzeitlicher Rationalität interessiert zu sein. Das Non- und Irrationale wird vielmehr neu entdeckt und aufgewertet als etwas, das die Unvernunft der Vernünftigen entlarvt. Manche sehen darin sogar jenes Schibboleth, „das die abendländische Rationalität und ihren Fortschrittsprozeß als existentiell sinnlos oder als verhängnisvolle Fehlentwicklung der Lebens- oder Seinsgeschichte desavouiert“²⁹. Bereits die Kritik der auf das Kognitive und Instrumentelle verkürzten Vernunft legte es nahe, den okzidentalischen Rationalismus als zwanghafte Übersteigerung des technischen Verfügbarmachens der Welt zum Zweck einer hybriden Selbstverwirklichung des Menschen zu deuten. Die vorgeblichen „Sachzwänge“ dieses Zivilisationsmodells in der Gestalt des Rüstungswettlaufes oder des Antagonismus von Ökonomie und Ökologie entpuppen sich in dieser Perspektive als Resultate jener Unvernunft, welche die Realisierung der Vernunft mitproduzierte.

Allerdings gehören zum „Anderen“ der Vernunft nicht nur Phänomene, die ihre Existenz solchen Fehlleistungen verdanken. Ein beträchtlicher Anteil wurde bereits mit dem Beginn des Zeitalters der aufklärenden Vernunft zum Widerpart der Ratio gemacht, indem das, was sich rationaler Verfügung entzog, veruneigentlicht, d. h. zum minder Wirklichen oder gänzlich Nichtigen deklariert wurde. Die Philosophie brauchte und gebrauchte dieses „Andere“ lediglich

²⁷ P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bde. (edition suhrkamp 1099). Frankfurt a. M. 1983, sieht hinter diesem Trend „das aufgeklärte falsche Bewußtsein“ (1, 37) am Werk. Es hat die Lektion der Aufklärung gelernt, aber nicht vollziehen können: „Zwänge des Überlebens und Selbstbehauptungswünsche haben das aufgeklärte Bewußtsein gedemütigt. Es ist krank an dem Zwang, vorgefundene Verhältnisse, an denen es zweifelt, hinzunehmen, sich mit ihnen einzurichten und am Ende gar deren Geschäft zu besorgen“ (1, 39–40). Zur kritischen Rezension der Beobachtungen Sloterdijks siehe J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Kleine Politische Schriften 5 (edition suhrkamp 1321). Frankfurt a. M. 1985, 121–125; *Ollig*, Schwierigkeiten (s. Anm. 9) 86–95, 103–109.

²⁸ H. Schnädelbach, *Über Irrationalität und Irrationalismus*. In: *Der Wissenschaftler* (s. Anm. 26) Bd. 2, 155.

²⁹ K.-O. Apel, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*. In: *Rationalität* (s. Anm. 9) 16.

als Kontrastbeispiel für die Definition des Rationalen, als Exempel für „entia rationis sine fundamento in re“. Die Vernunft schloß aus: „indem sie aufs Bleibende aus war das Veränderliche; indem sie aufs Unendliche aus war das Endliche; indem sie aufs Geistige aus war das Sinnliche; indem sie aufs Notwendige aus war das Zufällige; indem sie aufs Allgemeine aus war das Vereinzelte, indem sie aufs Argumentative aus war das Affektive . . .“³⁰

Von einer solchen „exklusiven“ Vernunft her gesehen, rückt dieses Andere auf die Seite des Irrationalen. Die Ontologie hält es für das Vergängliche, die Moral für das Unschickliche und die Logik für das Widerspruchsvolle. „Das Andere der Vernunft, das ist inhaltlich die Natur, der menschliche Leib, die Phantasie, das Begehren, die Gefühle – oder besser: all dieses, insoweit es sich die Vernunft nicht hat aneignen können.“³¹ Zugelassen und „vernünftig“ ist die Natur lediglich als Kausalzusammenhang von Veränderungen in der Um- und Außenwelt, der menschliche Leib als Laboratorium physiko-chemischer Prozesse, Phantasie und Gefühle als Impulsgeber kommerzieller Interessen und Werbestrategien.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es im Eigeninteresse der Vernunft liegt, wenn derartige Engführungen und Absolutsetzungen beseitigt werden. Solange aber vom „Anderen“ der Vernunft nur in Feuilletons und Aphorismen die Rede ist, solange dieses dem kognitiv-instrumentellen Denken „Heterogene“ (einen anderen Anfang Habende) nicht von seinen Ursprüngen her erfaßt, sondern im Kleid des Mythos bloß vorgeführt wird³², entrichtet man für diese Verabschiedung der Moderne einen zu hohen Preis. Sie verwechselt das Aufgeklärtsein über die sozialgeschichtlichen Grenzen der Aufklärung mit einer Aufklärung über das Ende der Vernunft. Und trotz einer Stimmung des ‚new age‘ besteht weder Grund noch Anlaß, Diskursivität zugunsten einer wie auch immer gearteten Spiritualität abdanken zu lassen. Hier wird die Pose des ‚Postmodernen‘ vorschnell zur Position der kulturellen Avantgarde gemacht. Sich einer rigorosen Vernunftskepsis hinzugeben, ohne „die Gründe zu erwägen, die an dieser Skepsis selbst zweifeln lassen“³³, entspricht zudem keiner philosophischen Tugend. Auf diese Weise entsteht leicht ein intellektuelles Vakuum, in das die unüberprüften Wahrheiten der neuen Mythologie und die unüberprüfbar Unwahrheiten reli-

³⁰ O. Marquard, Vernunft als Grenzreaktion. In: Wandel des Vernunftbegriffes. Hg. H. Poser (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg i. Br. 1981, 109.

³¹ H. Böhme – G. Böhme (s. Anm. 10) 13.

³² Deutlich über dem Niveau einer zur Mode gewordenen Rede von der Rückkehr des Mythos liegen die Studien von H. Blumenberg, Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 1979; R. Panikkar, Rückkehr zum Mythos. Frankfurt a. M. 1985; K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos. München 1985.

³³ Habermas (s. Anm. 7) 156.

göser Sekten einströmen können. Gerade in Deutschland darf dem plötzlichen Interesse am Mythos nicht unkritisch begegnet werden. Es sind noch keine sechs Jahrzehnte vergangen seit der Machtergreifung des Faschismus-Mythos von der „nordischen Rasse“, von „Blut und Boden“ und vom „Volk ohne Raum“. Hier ist eine dauerhafte Ablösung des Mythos durch den Logos vonnöten!³⁴

Soll also die Moderne endlich zur Vernunft kommen, wird man auch weiterhin schwerlich von der Unterscheidung zwischen Rationalität einerseits sowie Unvernunft und Aberglaube andererseits absehen dürfen. Verzichtet philosophisches Denken auf diese Differenzierung, gleicht es einem Meßinstrument, von dem man die Skala entfernt und nur noch den Zeiger behalten hat: Es zeigt nichts mehr an.

Die gegenwärtige Rationalitätskritik redet daher einem neuen Irrationalismus das Wort, wenn sie sich zu einer Negativhaltung gegenüber der kognitiven und instrumentellen Vernunft aufspreizt, die dann sophistisch aufbereitet wird zum Ensemble all der Gründe, die zum Verzicht auf Rationalität überhaupt motivieren sollen. Die solchermaßen „vernünftig“ angeregte Negation erweist sich als unphilosophisch: „Vernunft ist, wenn man trotzdem denkt“³⁵ – und zwar mit den Mitteln der Vernunft.

2. Wider Unvernunft und Aberglaube: Das Konzept einer „komprehensiven Rationalität“

Die Rationalitätsverdrossenheit der Gegenwart läßt sich zu einem großen Teil als fast zwangsläufige Folge einer konsequenten Selbstauszehrung der Vernunft erklären. Gemeint ist damit nicht nur der Reduktionismus der kognitiven und instrumentellen Rationalität, sondern auch die Selbstbeschränkung der Ratio auf prüfende Kritik in den Programmen der analytischen Philosophie. Ihnen fehlt jene Kreativität des Denkens, das Lebensräume tatsächlich bewohnbar macht und nicht bloß über ihre Möglichkeitsbedingungen oder idealsprachliche Beschreibung nachsinnt.

Auch das von J. Habermas favorisierte Paradigma der „kommunikativen Rationalität“, das am ehesten aus den Aporien der neuzeitlichen Bewußtseinsphilosophie herausfindet, bindet sich allein an formal-prozedurale Parameter: Vernünftig ist hier derjenige, der in einem rationalen Diskurs überzeugungskräftige Argumente zur Begründung seines Anspruches anführen kann, bestimmte Behauptungen als wahr vorzubringen, besondere Normen und Werte als richtig

³⁴ Vgl. L. Kettenacker, *Der Mythos vom Reich*. In: *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Hg. K. H. Bohrer (edition suhrkamp 1142). Frankfurt a. M. 1983, 261–289.

³⁵ Marquard (s. Anm. 30) 133.

anzuerkennen und spezifische Erlebnisse bzw. Absichten angemessen wiederzugeben. Zwar überwindet diese Konzeption den methodischen Solipsismus neuzeitlicher Rationalitätstheorien, wonach die Reflexion des einsam denkenden Subjekts auf sein Denken gegenüber jeder Beziehung zur Außenwelt den Vorrang verdiene, so daß die Philosophie bei dem sich denkenden „Ich“ als Geltungsgrund sicherer und gültiger Erkenntnis anzusetzen habe.³⁶ An dessen Stelle tritt über eine kommunikationstheoretische Transformation der kantischen Transzendentalphilosophie der Sprach- und somit Sozialbezug allen Denkens und Handelns. Die philosophische Reflexion bezieht sich daher von vornherein auf die Möglichkeitsbedingungen sinnhafter menschlicher Vollzüge im Rahmen von und mit Bezug auf den Geltungshorizont einer Kommunikationsgemeinschaft. Aber trotz des Aufweises, daß es jenseits der Sprache als Medium rationaler Argumentation keine möglichen Fundamente normativer und kognitiver Geltung gibt, fällt der Beitrag zu einer materialen Bestimmung des Vernünftigen vergleichsweise gering aus. Als Vernunftprinzip fungiert ein Verfahren, das kraft seiner Formalität einen Universalitätsanspruch erheben kann und allenfalls die Bestimmung der *Minima Moralia* vernünftigen Argumentierens erlaubt (z. B. Chancengleichheit und Gleichberechtigung der Diskursteilnehmer). Diese nehmen sich wiederum zu formal aus, als daß sie für die inhaltliche Qualifizierung einer Kurskorrektur von Politik und Wissenschaft taugen könnten.

Auch nach J. Habermas bleibt von der aktuellen Vernunftkritik zu lernen, daß heute keine Bestimmung von Rationalität mehr zureichend ist, die das Vernünftige nur durch seine immanenten logischen Strukturen, funktionalistisch im Zweck-/Mittel-Kalkül oder durch Exklusionen beschreibt – und nicht auch ihr Anderes mitdenkt. Jedoch muß hierbei eine solche Beziehung zwischen dem Rationalen, das auf das logisch Unhintergehbare, funktional Unausweichliche und ethisch Unbedingte reduziert wurde, und dem Zufälligen, Veränderlichen und Partikularen gefunden werden, die beiden Seiten gerecht wird. Philosophisch kann dies nur heißen: die kommunikative Vernunft zu einer „*komprehensiven Rationalität*“ zu erweitern.

Es geht hierbei darum, die Vernunft im Hinblick auf ihr „Außerhalb“ wieder beziehungsfähig zu machen, da sie nur in der Beziehung zu ihrem „Anderen“ fähig bleibt, das Unvordenkliche wahrzunehmen und das Unverrechenbare zu schützen. Der Vernünftige

³⁶ Vgl. Habermas (s. Anm. 18) Bd. 1; *ders.*, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1984; *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (stw 422). Frankfurt a. M. 1983; *ders.* (s. Anm. 7) 344–380, 390–425. Zu dem überholten Paradigma der Bewußtseinsphilosophie siehe D. Böhler, Das solipsistisch-intuitionistische Konzept der Vernunft und des Verstehens. In: ZPhF 38 (1984) 263–278.

muß in der Lage sein, aus sich heraus- und über sich hinauszugehen, wenn er alle Ressourcen des Daseins entdecken und erschließen will. Er braucht dazu eine neue Offenheit der Vernunft für all das, was ihm die Welt von sich aus zeigt und sagt.³⁷ Natürlich wird auch in Zukunft der Vernunft die Aufgabe zufallen, handlungsrelevante Fakten zu Informationen über Wege und Ziele menschlicher Weltgestaltung aufzubereiten. Aber zuvor und vor allem muß sie den Menschen dazu bringen, den „Eigensinn“ von Dingen und Ereignissen zu erfassen, der weit über ihre „technisch-zweckrationale“ Bedeutung hinausgeht. Angesichts der gegenwärtigen Umweltkrise muß der „homo faber“ sich wieder als Adressat einer „Anrede“ und eines Anspruches der Schöpfung sehen, der er zu entsprechen hat, will er selbst eine Zukunft haben. Auf diesem Weg, sich zunächst von der Welt „etwas sagen zu lassen“, kann es vielleicht auch gelingen, die in der Moderne auseinandergetretenen Momente der objektivierenden Erkenntnis, der Fähigkeit zum ethischen Urteil, zur ästhetischen Wahrnehmung und religiösen Erfahrung wieder miteinander zu verknüpfen.

Allerdings kann an dieser Stelle ein solches erweitertes Rationalitätskonzept noch nicht vollständig formuliert werden. Es handelt sich im folgenden eher um eine perspektivische Entfaltung und tastende Erläuterung der genannten Postulate als um die programmatische Vorstellung eines neuen Rationalitätsparadigmas.

a) Komprehensiv – im Sinne der Selbstüberschreitung – verhält sich die neuzeitliche Vernunft bereits dann, wenn sie sich vom Standpunkt des bisher von ihr Ausgegrenzten selbst wahrzunehmen und zu kritisieren lernt, nicht um dieses integralistisch in sich aufzuheben, sondern um ihre Integrität zu wahren. Nur wenn sie die zuvor zitierten Vorhaltungen und Anfragen aufgreift, um ihnen dort, wo sie recht haben, auch recht zu geben und allgemein zu ihrem Recht zu verhelfen, vermag sich die Vernunft der Moderne zu rehabilitieren. Wer ohne ihr „Anderes“ mit der exklusiven Vernunft allein auskommen will, wird in einer die Vernunft letztlich zerstörenden Weise rationalistisch. Dies kann freilich nicht bedeuten, das „Andere“ der

³⁷ Vgl. C. Castoriadis, *Durchs Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1981, 192: „Das Zeitalter verlangt nach einer Veränderung der Gesellschaft. Diese Veränderung ist jedoch ohne Selbstüberschreitung der Vernunft nicht zu haben.“ H. Böhme – G. Böhme (s. Anm. 10) 12 bestreiten die Möglichkeit einer komprehensiven Rationalität, da diese wiederum jenen Totalitätsanspruch der Vernunft installiere, den es gerade zu überwinden gelte. Im folgenden wird das Komprehensive allerdings nicht derart integralistisch verstanden. Es geht zunächst darum, möglichst viele Facetten und Resultate des philosophischen Nachdenkens über Vernunft zu berücksichtigen. Dabei wird deutlich, daß das Rationale ohne sein Anderes nicht bestimmbar ist und daß es sich dieses Andere dennoch nicht einverleiben darf. Zugleich muß aber auch dieses Andere eine Beziehung zur Vernunft suchen, wenn es nicht zum Platzhalter für Unvernunft und Aberglaube werden soll.

Vernunft als Alternative zur Vernunft zu etablieren. Ein solcher Vorgang wäre nicht Kritik einer ideologisch gewordenen Rationalität, sondern Ansiedlung eines neuen falschen Bewußtseins.

Gegenüber dem Irrationalen als dem Willkürlichen, Dysfunktionalen und Kontraproduktiven kann die Einstellung einer komprehensiven Vernunft nur negativ sein, was auch für die Vernunftkritik und die Exponenten des „Anderen“ der Vernunft gilt, wenn diese nicht zum Statthalter des Beliebigen werden wollen, das im letzten alles gleich (un-)gültig macht. Keinen Platz gibt es innerhalb des Konzeptes einer komprehensiven Rationalität für Versuche und Ansätze, Sachverhalte einer nonrationalen Erklärung und Bearbeitung zuzuweisen, die mit den Mitteln der empirischen Forschung, begrifflichen Analyse und logischen Schlußfolgerung hinreichend zu bewältigen sind. Es wäre unsinnig, im Namen dessen, das angeblich höher ist als alle Vernunft, den kritischen und konstruktiven Gebrauch der Vernunft zu diskreditieren. Was man zugunsten des „Anderen“ der Vernunft an Rationalität ausblendet, wird zwangsläufig durch Unverstand ersetzt. Wollte man etwa einen der kognitiven oder instrumentellen Vernunft zugänglichen Sachverhalt zum Gegenstand religiösen Glaubens machen, könnte nur Aberglaube entstehen. Unverstand und Aberglaube von der Vernunft fernzuhalten ist heute notwendiger denn je.

b) Das Utopische, Imaginäre und Fiktive ist nur dann das Andere der Vernunft, wenn es ihr hilft, ihre selbstgestellten Aufgaben der Erschließung von Freiheit, Gewährung von Gerechtigkeit und Erhaltung der menschlichen Gattung zu erfüllen. Um die Notwendigkeit solcher externer Korrekturen weiß jeder Vernünftige, der sich nicht darüber hinwegtäuscht, daß die Möglichkeit rationalen Handelns Umstände voraussetzt, die außerhalb des Verfügungsbereiches des Kognitiven und Instrumentellen liegen, aber mit-konstitutiv für dessen Realisierung sind.³⁸ Hier gilt: *sola ratione numquam sola*. Es gibt keine reine Vernunft, die sich erst nachträglich aus lebensweltlichen Ressourcen speist oder in alltagsweltlichen Zusammenhängen

³⁸ Vgl. hierzu etwa *R. Spaemann*, Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauches. In: *Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit*. Hg. *M. Zöller* (Texte u. Thesen 126). Zürich 1980, 116–127; *ders.*, Das Verhältnis des Menschen zu dem, was nicht von ihm abhängt. In: *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte*. Bd. 3. Hg. *K.-O. Apel – D. Böhler – K. Rebel*. Weinheim 1984, 889–906; *O. Marquard*, Ende des Schicksals? Einige Bemerkungen über die Unvermeidlichkeit des Unverfügbaren. In: *ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien (Reclams Universal-Bibl. 7724). Stuttgart 1981, 67–90; *A. Schöpf*, Die praerationalen Bedingungen des menschlichen Erkennens, Fühlens und Handelns – eine wissenschaftstheoretische und anthropologische Reflexion. In: *Wie erkennt der Mensch die Welt? Grundlagen des Erkennens, Fühlens und Handelns. Geistes- und Naturwissenschaftler im Dialog*. Hg. *M. Lindauer – A. Schöpf* (Würzburger Symposien). Stuttgart 1984, 53–64.

inkarniert. Die mit Vernunft erkennenden und handelnden Subjekte können ihrer Einsicht gemäß erst handeln, wenn sie in vernunftorientierten Lebensformen zu zurechnungsfähigen Subjekten herangebildet worden sind. Die Rationalität einer Lebensform ist wiederum abhängig von Bildungsprozessen und Antriebskräften, die dem Einzelnen seine Vernunftpflichten erst bewußt machen und ihn zugleich motivieren, ihnen gerecht zu werden.³⁹

Zu diesen Impulsen zählen auch die politischen Utopien des Friedens, die philosophischen Fiktionen des Glücks, die ästhetischen Imaginationen von Sinn und die religiösen Verheißungen von Heil.⁴⁰ Sie müssen das ungleich bescheidenere Projekt der Vernunft antreiben, das aus dem Unglück entstanden ist, daß sich die bisherigen Projektionen des Glücks nicht einholen ließen. Dennoch gehen gerade von ihnen die notwendigen Anstöße aus, die der Vernunft Handlungsalternativen erschließen, die über das Konventionelle hinausgehen. Sie können verhindern, daß die Vernunft in die Borniertheit eines ökonomischen und politischen „business as usual“ absinkt. Sie präsentieren Träume vom gelungenen Leben, allerdings nicht die Mittel zur Realisierung derselben. Dafür lassen sich mit den Mitteln der Vernunft auch nur „Zielmarken bestimmen, die die Aufhebung des Unglücks angeben, nicht die Herstellung des Glücks“⁴¹. Daher muß der Vernünftige, der mit der Aufhebung des Unglücks und Widersinnigen befaßt ist, die Visionen des Geglückten und Sinnvollen in den Dienst seines Unternehmens zu stellen suchen. Denn ohne die Utopien des Glücks ist die Vernunft ohne Reiz, und ohne Vernunft ist auf das nur erhoffte Glück kein Verlaß.

c) Da Glücksutopien als solche unzuverlässig sind, bedarf es ihrer Rückbindung an die Verlässlichkeit der Vernunft. Nur in dieser Relation ist dem Vernünftigen eine Hinwendung zum Anderen der Vernunft zumutbar. Sie wird ohnehin dann notwendig, wenn es um Aufgaben geht, die das Potential der kognitiven und instrumentellen Rationalität übersteigen. Daß sich die fortgeschrittenen Industriege-

³⁹ Vgl. *J. Habermas*, Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform „rational“? In: *Rationalität* (s. Anm. 9) 218–235.

⁴⁰ Siehe hierzu exemplarisch: *K. Salamun*, Sinn- und Glücksvorstellungen in der neueren Philosophie. In: *SJP* 23/24 (1978/79) 203–220; Funktionen des Fiktiven. Hg. *D. Henrich* – *W. Iser* (Poetik und Hermeneutik 10). München 1983; *M. Seel*, Die Vernunft der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität. Frankfurt a. M. 1985; Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. 3 Bde. Hg. *W. Voßkamp*. Stuttgart 1982; Utopien. Begriff und Phänomen des Utopischen. Hg. *A. Neusüss*. Frankfurt a. M. 1986; *D. Lange*, Zum Verhältnis von Utopie und Reich Gottes. Probleme der Begründung einer christlichen Ethik in der modernen Gesellschaft. In: *ZThK* 83 (1986) 507–542.

⁴¹ *H. Ebeling*, Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basisfiktionen des Handelns (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg i. Br. 1982, 9; vgl. dazu *ders.*, Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg i. Br. 1986.

sellschaften in einer solchen Situation befinden, dürfte die jüngste Rationalitäts- qua Zivilisationskritik bewiesen haben:

Erstmals ist das Überleben der menschlichen Gattung nicht mehr nur von der zweckrationalen Auseinandersetzung mit der Natur und der kommunikativen Interessenvermittlung miteinander konkurrierender Individuen und Gruppen abhängig. Längst wurde ein Stadium der Kulturgeschichte erreicht, in dem die Optimierung der verfügbaren Mittel zur Daseinssicherung das Dasein gefährdet. Es geht heute um die Zukunft der Menschheit als ganzer und überhaupt, um das Humanum als Maßstab dieser Zukunft und um die Maßstäbe des Humanum. Eine sich selbst überlassene kognitive und instrumentelle Rationalität kann die Lösung dieser von ihr selbst hervorgebrachten Probleme nicht mehr leisten. Ziel einer „komprehensiv“ verstandenen Vernunft muß es nun sein, die Logik und Stringenz der quantifizierenden Rationalität mit der Dynamik und Expressivität politischer und ethischer Realutopien zu verknüpfen. Erst in dieser Verbindung hören die Impulse des Utopischen, Fiktiven und Imaginären auf, zeit- und ortlos zu sein. Erst dadurch erringen sie den Status „regulativer Ideen“, die mögliche Zielmarken vernünftiger Weltbewältigung angeben, aber nicht notwendig sind, um überhaupt vernünftige Weltbewältigung möglich zu machen.

Die Moderne ist zu ihrer Vollendung auf andere Kräfte als ihre eigenen angewiesen. Sie lebt von Voraussetzungen, die sie nicht garantieren, und von Inhalten, die sie nicht hervorbringen kann. Es gibt „Unverzichtbares“ für die Vernunft, das außerhalb ihrer Reichweite liegt. Sie braucht dieses „Außerhalb“, um als sie selbst fortbestehen zu können.

III. Perspektiven: Revision der Moderne – Chance der Religion?

Die Aufzehrung der einst von der Aufklärung freigesetzten Energien hat ein beträchtliches Feld, das bisher die Vernunft für sich beanspruchte, frei werden lassen für die Ansiedlung nicht-wissenschaftlicher Erkenntnisformen, für die Neuansiedlung mythischer und religiöser Traditionen. Zwar ist diese „neue Religiosität“ kein Massenphänomen geworden. Aber ihre Bedeutung als Indikator für die geistige und kulturelle Verfassung moderner Gesellschaften dürfte kaum in Abrede zu stellen sein. Kontrovers ist allenfalls die Bewertung dieses unerwarteten Aufkommens einer religiösen Subkultur, die u. a. esoterische Kultvereine, asiatische Gurubewegungen, okkulte Zirkel und psychotherapeutische Heilsunternehmen umfaßt.

Die Reaktionen der wissenschaftlichen Öffentlichkeit variieren zwischen einer Abstufung dieses Phänomens als retardierendes Mo-

ment der Kulturgeschichte und einer zögernden Berücksichtigung bei der Aufgabe, das normative Fundament der Moderne einer Revision zu unterziehen. In der Philosophie etwa stehen sich eine allergische Aufgeregtheit angesichts der vermeintlichen und tatsächlichen Ausläufer einer Gegenaufklärung⁴² und ein historisch-kritisches Interesse zur Erforschung der Entstehungsbedingungen und des Geltungsanspruches der von Mythos und Religion vertretenen Weltanschauungen⁴³ gegenüber. Auf seiten der Theologie mehren sich im Sog des allgemeinen Interesses am Anderen der Vernunft inzwischen die Publikationen zum Thema ‚Mythos und Glaube‘.⁴⁴

Allerdings sind Zweifel angebracht gegenüber der mit hoher Auflage verbreiteten These vom „kommenden Gott“⁴⁵. Christliche Theologen haben hierbei durchaus Anlaß zu fragen, ob damit wirklich ihr Gott gemeint ist oder ob die literarische Revitalisierung des Dionysoskultes sich mit diesem Wort nur ein semantisches Etikett gesucht hat. Knüpft die Theologie allzufrüh an diese Mythosbegeisterung an, beschleunigt sie die Preisgabe der intellektuellen Ideale einer Epoche, gegenüber denen das Christentum ohnehin nur verspätet ein kritisch-affirmatives Verhältnis entwickelt hat.⁴⁶ Nur scheinbar lassen sich auf diesem Weg die Schwierigkeiten von Theologie und Kirche mit dem sogenannten „modernen Menschen“ ausräumen.⁴⁷ Der niemals ganz verschwundene Fundamentalismus würde unter diesen Umständen zusätzlichen Auftrieb erhalten; der Vorschlag, unbelastet von dem Thema „Glaube und Vernunft“ sich leichter mit der Konzeption erfolgversprechender religiöser (An-)Werbestrategien befassen zu können, würde nichts anderes als

⁴² Vgl. etwa *K. Podak*, Renaissance der Religiosität? In: *Merkur* 39 (1985) 822–831.

⁴³ Siehe dazu die Beiträge in: *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*. Hg. *W. Oelmüller* (Religion und Philosophie 1). Paderborn 1984; *Wahrheitsansprüche der Religionen heute*. Hg. *W. Oelmüller* (Religion und Philosophie 2). Paderborn 1986.

⁴⁴ Vgl. *F. Schupp*, Mythos und Religion (Texte zur Religionswissenschaft und Theologie 1). Düsseldorf 1976; *E. Biser*, Glaube und Mythos. Zur Aktualität eines alten Konflikts. In: *PhJ* 91 (1984) 62–81; *F. J. van der Grinten – F. Mennekes*, Mythos und Bibel. Auseinandersetzungen mit einem Thema der Gegenwartskunst. Stuttgart 1985; *Mythos und religiöser Glaube*. Hg. *A. Halder – K. Kienzler* (Theologie interdisziplinär 6). Donauwörth 1985.

⁴⁵ *M. Frank*, Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie (edition suhrkamp 1142). Frankfurt a. M. 1982.

⁴⁶ Vgl. etwa: *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz der religionstheoretischen Forschung*. Hg. *T. Rendtorff*. Göttingen 1980; *T. Rendtorff*, Die Religion in der Moderne – die Moderne in der Religion. Zur religiösen Dimension der Neuzeit. In: *ThLZ* 110 (1985) 902–910; *J. B. Metz*, Theologie angesichts der späten Moderne. In: *Merkur* 37 (1983) 902–910.

⁴⁷ Zu diesen „Anpassungsproblemen“ siehe *E.-W. Böckenförde*, Kirche und modernen Bewußtsein. In: *IKaZ* 15 (1986) 153–168; *B. Sorge*, Die Kirche in der postmodernen Welt. In: *Pro fide et iustitia*. FS A. Casaroli. Hg. *H. Schambeck*. Berlin 1984, 31–45; *R. Spaemann*, Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins. In: *IKaZ* 8 (1979) 251–270.

das Gegenteil der erhofften Wirkung bringen. Denn wenn der christliche Glaube ernsthaft und aussichtsreich als Schrittmacher für die notwendige Umorientierung des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses dienen will, muß dargelegt werden können, inwiefern er wissenschaftlich denkenden und politisch handelnden Subjekten auch intellektuell zugemutet werden kann. Eine traditionalistische Erneuerung des religiösen Bewußtseins vermag diese Überzeugungsarbeit nicht zu leisten.

Wenn es zutrifft, daß nur zumutbar ist, was auch verantwortet werden kann, bedarf der Glaube der Vernunft. Je funktionsfähiger diese ist, je intensiver sie vom Glaubenden Rechenschaft über sein Denken und Handeln fordert, um so größer ist die Chance einer öffentlichkeitswirksamen Darstellung und Einlösung seines Geltungsanspruches.⁴⁸

Eine Vernunft, die offen für neue Wirklichkeitserfahrungen bleiben will, wird ihrerseits daran interessiert sein müssen, mehr von dem in Erfahrung zu bringen, was ihr gemäß ist. Ein Glaube, der sich nicht durch eine solche lernbereite Vernunft gesellschaftlich und geschichtlich vermittelt, teilt unweigerlich das Schicksal einer sterilen, weil kritikimmunen Ideologie.

Natürlich kann sich der Auftrag, die Vernünftigkeit des Glaubens aufzuzeigen, nicht darin erschöpfen, den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit zu entkräften.⁴⁹ Es gilt, positiv und offensiv das Sinnangebot des Christentums gegenüber seinem jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld zu erläutern und seine Bedeutung für das Selbstverständnis und Weltverhältnis des Menschen zu erschließen. Aber auch dies kann und muß philosophisch geschehen – etwa in der Weise, daß man Struktur und Vollzug des Glaubens in Anbindung an die Grundsätze komprehensiver Rationalität als vernunftgemäß nachweist.

Ein solches Bemühen bedeutet nicht, das Christentum als „ultima ratio“ zu Rate zu ziehen, um das Desiderat eines „postrationalistischen“ Vernunftbegriffs zu stillen. Ein derartiger Versuch käme dem Vorhaben gleich, Glaube und Vernunft miteinander zu vermischen oder bruchlos ineinander übergehen zu lassen. Das Ergebnis

⁴⁸ Vgl. ähnlich *J. Ratzinger*, Glaube, Philosophie und Theologie. In: *IKaZ* 14 (1985) 55–66, bes. 65f. Zur hier angerissenen Problematik des Verhältnisses von Glaube und Vernunft siehe: *K. Hemmerle*, Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Theologische Perspektiven. In: *PhJ* 84 (1977) 228–241; *L. Oeing-Hanhoff*, Das problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie. Geschichtliche Perspektiven. In: ebd. 242–256; *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*. Hg. *B. Casper* (Schriftenreihe der Kath. Akademie Freiburg). München 1982.

⁴⁹ Zu diesem gleichwohl unverzichtbaren Unternehmen siehe *H.-J. Höhn*, Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung. In: *ThPh* 60 (1985) 213–238.

wäre ein rationalistisches Glaubensverständnis und ein heteronomer Vernunftbegriff. Der Glaube ist aber nicht die Gestalt einer „übernatürlichen“ Rationalitätsform, sondern das Medium der Entgrenzung eines jeden geschichtlichen Vernunftkonzeptes, d. h. er steht für die apriori kontingente, aber aposteriori unausweichliche Möglichkeit einer mit den Mitteln der Vernunft nicht herstellbaren und ableitbaren Erweiterung vernunftgemäßer Erfahrungs-, Verstehens- und Handlungskompetenzen: Der Inhalt des Glaubens ist zwar vorgängig zur Konfrontation mit der christlichen Botschaft seiner Realität nach rational nicht ergründbar. Die Praxis des Glaubens fundiert aber nach der Begegnung der christlichen Botschaft mit der theoretischen und praktischen Vernunft das Vertrauen auf das Erreichen von Zielen, die anzustreben eine Pflicht der Vernunft ist, wobei jedoch die Möglichkeit zur Ausführung dieser Pflicht rational nicht zu sichern ist.

Unter dieser Prämisse läßt sich die Relevanz einer vom Christentum geprägten Lebenspraxis für eine vernunftbestimmte Existenzweise in drei Reflexionsschritten demonstrieren, die zueinander im Verhältnis der gegenseitigen Bedingung und fortschreitenden Verdeutlichung stehen: der Widerstand gegen die Unvernunft, die Entmachtung des der Vernunft Widerständigen und die Ermöglichung einer Selbsttranszendenz der Vernünftigen.

1. Die Unverfügbarkeit des Unvermeidlichen

Der christliche Glaube zählt zwar zum Anderen der neuzeitlichen Vernunft, steht aber wie diese in entschiedener Opposition zum Vernunftwidrigen.⁵⁰ Vom Widerstand der Vernunft gegen ihren Widerpart unterscheidet er sich dadurch, daß er sich gegen die diesseits und jenseits der Verfügungsbereiche kognitiver und instrumenteller Rationalität liegenden „existenzialen“ Antriebe richtet, die das Projekt der Willkür, Gewalt und Gewissenlosigkeit verfolgen.

Der Glaube zielt auf die Entmachtung dieser Impulse, die er in einer Welt- und Selbsterfahrung des Menschen begründet sieht, welche das In-der-Welt-Sein als Sein-zum-Tode denkt und sich in einer machtförmigen, angstgeleiteten und egoistischen Lebenspraxis widerspiegelt (vgl. Joh 16,33; Röm 7,17–25; Hebr 2,15).

Diese Welterfahrung ist ebenso unvermeidlich, wie ihre Ursachen der Vernunft unverfügbar sind⁵¹: Der Mensch findet sich in

⁵⁰ Vgl. R. Schaeffler, *Religion und kritisches Bewußtsein* (Alber-Broschur Philosophie). Freiburg i. Br. 1973; M. Seckler, *Kritik, Krise, Kritizismus – Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie*. In: *Theologie – Grund und Grenzen*. FS H. Dolch. Hg. H. Waldenfels. Paderborn 1982, 37–62.

⁵¹ Die folgende Deutung der „*conditio humana*“ ist inspiriert von M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen ⁵1979, 180–200.

einer Welt vor, die er nicht geschaffen hat und die ihm keine Auskunft über sein Woher und Wohin gibt. In einer kontingenten und zugleich komplexen Welt findet er für das Streben nach Sicherung seiner Existenzbedingungen keinen letzten Halt. Solche Unsicherheit ängstigt; die Angst setzt sich fort im Existenzmodus der Sorge und der Aggression. Der Mensch hat Angst vor dem Sein in der Welt und sorgt sich zugleich um dieses In-der-Welt-Sein. Dieser doppelten Unsicherheit versucht er durch geschäftiges Aufgehen im Alltag zu entfliehen; er be-sorgt sich Mittel und Möglichkeiten, die ihm über die „Unheimlichkeit“ seiner Existenz hinweghelfen sollen. So viel einer hat, um so mehr er will, desto größer wird aber auch die Gefahr, daß alles verlorengelangen könnte, was er sich besorgt. Um sich dagegen zu wappnen, ist der Mensch gezwungen, seinen Besitz abzusichern gegenüber jenen, deren Lebensorientierung ebenfalls das (Mehr-)Habenwollen ist. Er wird gezwungen, mit ihnen zu konkurrieren, sich Vorteile zu verschaffen und sie ängstlich zu verteidigen. Angst und Aggression begründen einen *circulus vitiosus*: Jeder muß sich vor dem aggressiven Besitzstreben des anderen in acht nehmen und wehrt sich dagegen derart, daß er seinerseits mit der Zerstörung der Habe der anderen droht. Er sucht durch Abschreckung Sicherheit und erhöht damit das Potential der Angst.

Unverfügbar ist der auf diesem Weg unvermeidlich schuldig werdenden Vernunft die Wiedergutmachung des von ihr Angerichteten. Zu dem schicksalhaften Tod und der naturwüchsigen Angst ist in diesem Jahrhundert der machbare Tod und die Angst vor ihm hinzugekommen. Nun ist nicht mehr allein der Suizid, sondern längst auch der Holocaust seiner Gattung in den Bereich des dem Menschen Möglichen gerückt. Einen Teil der Menschheit hat dieses Schicksal bereits ereilt. Keiner der Täter kann sich hier selbst verzeihen, auch dann nicht, wenn die Nachkommen jener, an denen er schuldig wurde, weder zur Vergebung bereit noch zur Versöhnung fähig sind, und noch weniger darum, weil das Opfer, das verzeihen sollte, tot ist. Kein Fortschritt zum Besseren kann früheres Unrecht ungeschehen machen. Es gibt keine „rationale“ Bewältigung von Schuld, die nach menschlichem Maß nicht wiedergutzumachen ist.

2. Die Unbedingtheit des Unverfügbaren

Die Aufhebung einer von Selbstzentriertheit und Aggressivität diktierten Lebenseinstellung führt nur über die Entmachtung der Angst; das aber muß letztlich heißen: über die Aufhebung der Endlichkeit und Todesverfallenheit menschlichen Daseins.

Die christliche Botschaft von der „Erlösung“ und „Vollendung“ des Menschen steht für die mit den Mitteln der Vernunft nicht

ableitbare Wahrheit, daß jeder Mensch im Leben und Sterben hineingenommen ist in die Gemeinschaft mit dem in allem mächtigen, dreieinen Gott. In der Begegnung mit dem Wort Jesu über die Wirklichkeit Gottes und der Welt wird die eigentliche „*conditio humana*“ offenbar: überhaupt alle Wirklichkeit ist unauflösbar „in Christus“ geschaffen (vgl. Joh 1,3; Eph 1,4; Kol 1,16; 1 Kor 8,6; Hebr 1,2. 10–12) und damit hineingenommen in die Liebe des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist ist.⁵² Wer diese Botschaft an sich wahr und wirklich werden läßt, dem sind Grund, Richtung und Ziel einer Existenzweise offenbar, die nicht in den Verhältnissen des Welthafte aufgeht.⁵³ Gleichzeitig ist ihm damit ein Maß gegeben, bei dem die Entscheidung gegen Willkür und Gewissenlosigkeit trotz der unleugbaren Ungesicherheit des Daseins, trotz des Scheiterns und der Vergeblichkeit moralischen Handelns nicht als eine Verzweiflungstat der Vernunft erscheinen muß. Von ihm her wird angesichts der Erfahrung, daß sich gegen das Apriori der Vernunft das Aposteriori der Gewalt immer wieder durchsetzt, das Durchtragen einer rationalen Lebenspraxis erst sinnvoll:

Rationalität ist etwas, um das es dem Menschen unbedingt gehen muß – nicht nur als Mittel, sondern auch als Ziel. Eine Neutralisierung dieses Anspruches würde sie selbst aufheben. Zugleich verwirklicht sich die Vernunft darin, daß es ihr ihrerseits unbedingt um etwas geht, nicht einfachhin bloß um sich selbst (*tale quale*), sondern um ihr Woraufhin, ihr Telos, ihren Sinn, d. h. ihre Vollendung. Als Name für derart vollendete Rationalität steht „Humanität“; zu ihrem Kern gehört die unbedingte Achtung der Person.

Wie aber kann man für den unbestreitbar vielfältig bedingten Einzelnen mit Vernunftgründen unbedingte Achtung einfordern?

⁵² Zur biblischen und systematischen Basis dieser „Kurzformel“ siehe: *K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie (Kriterien 40). Einsiedeln 1976; *F. Mußner*, Schöpfung in Christus. In: *MySal* 2, 455–463; *W. Beinert*, Christus und der Kosmos. Perspektiven zu einer Theologie der Schöpfung (ts). Freiburg i. Br. 1974; *G. Greshake*, Menschsein als Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. In: *GuL* 50 (1977) 409–426; *K. Lehmann*, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben. In: *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*. Hg. *W. Kasper* (QD 45). Freiburg i. Br. 1979, 181–204.

⁵³ Vgl. *Hemmerle* (s. Anm. 52) 60: „Sein-in-Christus‘ ist die neue Dimension, in die der Glaubende sich und seine Welt einbringt. Das Verhältnis Jesu zum Vater, das trinitarische Ethos wird zum Ethos christlichen Selbst- und Weltvollzuges. Sein-in-Christus öffnet allerdings nicht nur uns ins trinitarische Leben hinein, sondern öffnet auch zwischen uns, im Welthafte, trinitarische Beziehung. Zwischen uns will das johanneische ‚Wie‘ spielen: Wir sollen einander lieben, wie Jesus uns geliebt hat, ja miteinander eins sein, wie er und der Vater eins sind (vgl. Jo 13, 35; 17, 21ff).“ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Grundlagenreflexion einer christlichen Sozialethik von *L. Roos*, Trinitarischer Humanismus als theologische Mitte einer christlichen Gesellschaftslehre. In: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie*. FS *W. Breuning*. Hg. *M. Böhnke – H. Heinz*. Düsseldorf 1985, 457–480.

Woher kann überhaupt in einer im ganzen kontingenten Welt ein kategorischer Sollensanspruch ergehen bzw. begründet werden? Vernünftig wäre es höchstens, den Menschen in den Grenzen seiner Nützlichkeit und Brauchbarkeit für ein überindividuelles Projekt, für das soziale Ganze zu respektieren – vorbehaltlich des Fortbestandes seiner Nützlichkeit. Das aber wird der Forderung nach Humanität nicht gerecht.

Der unbedingte Respekt eines unstrittig bedingten Menschen läßt sich einzig durch die Berufung auf eine unbedingte Wirklichkeit verantworten, von der her der Einzelne immer schon anerkannt und bejaht ist.⁵⁴ Das Maß dieser unbedingten Achtung ist für den Glaubenden das unbedingte Ja Gottes zur Welt, das er in der Zuwendung zu seinen Mitmenschen nach- bzw. mitspricht. Gottes unableitbares und unwiderrufliches Ja zum Menschen stellt die menschliche Rationalität in einen „theologischen Verweisungszusammenhang“ (W. Korff), der ihr eine letzte, unüberbietbare sittliche Ausrichtung gibt. Gleichwohl nimmt er ihr nicht die Möglichkeit, sich in der Welt je neu nach ihren eigenen Gesetzen zu entwerfen und zu vollziehen. Allerdings gewinnt diese Autonomie erst aus ihrer theonomen Dimension ihre Unbeliebigkeit und Unbedingtheit. Anders gewendet: Der christliche Beitrag zur Begründung einer normativen Vernunftethik besteht nicht in der Addition moralischer Sonderpflichten und in der Definition zusätzlicher Auflagen, sondern in der „Letztbegründung“ des Humanum als solchen. Die Überzeugung, daß menschlichem Dasein als solchem unbedingter Wert und unantastbare Würde zukommt, so daß es dem Verfügungswillen sozialer Systeme entzogen bleiben soll, läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn die Aussage des Glaubens gilt, daß alle menschlichen Beziehungen zu endlichen Gegebenheiten und die endliche menschliche Existenz im ganzen immer schon in die Dimension des Unendlichen und Unbedingten hineingestellt sind.⁵⁵ Eben dies meint die theologische Re-

⁵⁴ Zum Folgenden vgl. auch *W. Korff*, *Theologische Ethik. Eine Einführung* unter Mitarbeit von *W. Fürst* und *J. Torggler* (ts). Freiburg i. Br. 1975, 31–39; *ders.*, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (TTS 1). Mainz 1973, 42–61.

⁵⁵ Mit dieser These wird keineswegs negiert, daß die Erkenntnis einer sittlichen Forderung auch für den Christen ursprünglich eine Sache der Vernunft ist, die logisch unabhängig von seinem Glauben als gültig erweisbar ist. Ebenso wenig wird behauptet, Religiosität garantiere Humanität oder Moralität sei außerhalb eines bewußt vollzogenen Gottesglaubens nicht möglich. Gefragt wird allein nach der letztmöglichen Rechtfertigung und Begründung von Menschlichkeit angesichts ihrer kategorischen theoretischen wie existentiellen Bestreitung. Denn gerade „weil autonome Ethik ihre Forderungen aus der Einsicht in die menschlichen Eigengesetzlichkeiten zu begründen sucht, führt sie zur Frage nach dem Grund dieser Eigengesetzlichkeit. Auch wenn somit autonome Ethik ihre Sollenssätze aus dem menschlichen Lebensvollzug ohne Rekurs auf Gott zu finden und zu begründen vermag, der Gottesglaube also keine logische Bedingung für das sittliche Urteil ist, so bleibt dieses als faktisches doch nicht

de vom „In-Christus“-Geschaffensein der Welt, so daß das Proprium der christlichen Ethik, das „unterscheidend“ Christliche, in Wahrheit ein alle Menschen verbindend Christliches ist: Das christliche Ethos gründet in der Zusage, daß alle Menschen hineingenommen sind in die keine Vorleistungen einfordernde Liebe des trinitarischen Gottes, die „vor Grundlegung der Welt“ bereits als die Liebe des Vaters zum Sohn im Hl. Geist bestand und in dem Menschen Jesus, in seinem Leben, Sterben und Auferstehen offenbar wurde.⁵⁶

3. Die Unbeliebigkeit des Bedingten

Wer das Verlangen der Vernunft nach Unbedingtheit aufheben wollte, gäbe jenes Forum auf, vor dem für Humanität eingetreten werden kann. Es bliebe nur die Empfehlung zum genügsamen Sich-abfinden mit dem, was ist. Der Widerstand des Glaubens gegen die typisch neuzeitliche Reduktion des Möglichen und Unvordenklichen auf das Gegebene und Berechenbare ist aber nicht auf das Feld der Ethik beschränkt, sondern bezieht sich auch auf das zweckrationale Wirklichkeitsverständnis von Technik und Wissenschaft. Deren Ziel und Methode besteht in der Trivialisierung der Welt, d. h. in der „Zurückführung des Unbekannten aufs Bekannte, des Neuen aufs Alte, der Tatsachen auf Gesetze und elementare Tatsachen“⁵⁷. Das Produkt eines solchen Vorgehens ist die eindimensionale Welt, die Verkürzung der Sprache auf Piktogramme, die Digitalisierung der Kommunikation und der Mensch ohne Eigenschaften.

Gegen diese Nivellierungstendenzen zielt der Glaube eine *nicht-triviale Enttrivialisierung* des Alltags an; sein Anliegen ist die Wahrung der Unbeliebigkeit des Bedingten. Die moderne Wissenschaft „führt kontingente Fakten zurück auf Gesetze und Ausgangsbedingungen, die ihrerseits wieder kontingent sind; insofern kommt die Wissenschaft mit der Trivialisierung an kein Ende; sie kommt nicht

weiter begreiflich, wenn es nicht in die Frage nach dem absoluten Seins-Grund (was eben gerade nicht logisch auch allein der Erkenntnisgrund ist) weitergeführt wird.“
F. Furger, Gibt es eine Ethik ohne Gott? – oder: Wie stellt die Ethik die Gottesfrage? In: *Gott – eine unausweichliche Frage* (ThBer 12). Zürich 1983, 63–93, hier 74. Zur religionsphilosophischen Frage nach dem „Woher“ des unbedingten Sollensanspruches vgl. *J. Splitt*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins. Frankfurt a. M. 1978, 11–41; *W. Kern*, Der Gottesbeweis Mensch. Ein konstruktiver Versuch. In: *ders.*, Atheismus – Marxismus – Christentum. Beiträge zur Diskussion. Innsbruck 1976, 152–182.

⁵⁶ Zur Frage, inwiefern die Universalität der historisch partikularen Offenbarung in Jesus Christus gerechtfertigt werden kann, siehe *W. Löser*, „Universale concretum“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*. In: *Handbuch der Fundamentaltheologie*. Hg. *W. Kern – H. J. Pottmeyer – M. Seckler*. Bd. 2: Traktat Offenbarung. Freiburg i. Br. 1985, 108–121.

⁵⁷ *R. Spaemann*, Funktionale Religionsbegründung und Religion. In: *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Hg. *P. Koslowski* (Civitas Resultate 8), Tübingen 1985, 19.

an den Punkt, die faktische Welt nur aus Gesetzen abzuleiten. Tendenziell geht jedoch der Weg der Wissenschaft in Richtung auf [. . .] Kontingenzbewältigung durch Kontingenzbeseitigung. Indem Wissenschaft zeigt, daß alles nicht anders sein kann, als es ist, beseitigt sie das Sich-Wundern ebenso wie das Anklagen. Das Thaumazein, das für Aristoteles am Anfang des philosophischen *Nachdenkens* steht, ist für die Wissenschaft nur der Anfang eines Prozesses seiner Beseitigung.⁵⁸ Natürlich sind die großen naturwissenschaftlichen Errungenschaften und Entdeckungen dieses Jahrhunderts nicht einfachhin als etwas „Triviales“ zu betrachten. Dennoch sind selbst diese erstaunlichen Entdeckungen und Erfindungen letztlich nichts anderes als eine Reduktion des Staunenswerten in der Welt. Der Wissenschaftler entdeckt spektakulär Neues, „aber das Neue besteht darin, zu zeigen, daß es in der Welt eigentlich nichts Neues gibt. [. . .] Die Pointe der wissenschaftlichen Arbeit ist es, daß man sich nicht mehr zu wundern braucht [. . .].“⁵⁹

Allerdings bleibt ein religiöser Ritus, dessen Funktion die kulturelle Wiederholung des Anfangs, die Erinnerung an die Heilstat Gottes und die Vergegenwärtigung seiner Gnade ist, nur dann lebendig, wenn seine Tradierungsform keine traditionalistische ist. Der Effekt wäre in diesem Fall eine Sklerotisierung und eine Banalisierung dessen, was den Menschen unbedingt angeht und sein Menschsein umfassend ausmacht. Eine solche religiöse Praxis hinterläßt den Eindruck einer trivialen Enttrivialisierung des Alltags.

Gegen diesen Trend in ‚civil religion‘ und Massenkultur geht es dem Glauben beständig und ausnahmslos um die *Steigerung* des Erlebens von Kontingenz, sofern „contigit“ nicht nur besagt, daß alles, was ist und wie es ist, auch nicht oder ganz anders sein könnte. Es meint auch, daß etwas glücklicherweise („Gott sei Dank!“) so ist, wie es sein sollte. Angesprochen ist damit zunächst die ungeschuldete Gegebenheit und sinnkonstitutive Unverfügbarkeit, d. h. die Geschöpflichkeit des Daseins überhaupt. Die Entzogenheit des Anfanges und Endes des Lebens eröffnet allererst den Spielraum für menschliche Freiheit und Selbstentfaltung. Die Unwiederbringlichkeit des Vergangenen, die Einzigartigkeit und das Flüchtige des Augenblicks, die Verborgenheit des Zukünftigen sind Konstitutiva menschlicher Selbst- und Sinnerfahrung.

Sodann schärft der Glaube die Sinne für die Erfahrung des Kontingenten, d. h. der Vergänglichkeit und Brüchigkeit alles Negativen wie alles Positiven in der Welt. Aber sein Angebot zur Interpre-

⁵⁸ R. Spaemann, Religion und „Tatsachenwahrheit“. In: Wahrheitsansprüche (s. Anm. 43) 225.

⁵⁹ Ebd. 251.

tation dieser Erfahrung ist nicht das Versprechen eines unbeschwer- ten Lebens nach dem Tod, da für den Christen bereits jede „diesseitige“ Erfahrung von Sinn und Glück zum Realsymbol eines Lebens ohne den Tod wird. Ebenso ist nicht die Ablenkung vom Leid durch die Anstiftung zur Vergötterung welthaften Glücks für eine christliche Kontingenzbewältigung kennzeichnend, da im Glauben jede Sinnerfahrung nur als Gleichnis und nicht schon als Endgestalt gelungenen Lebens begriffen wird. Der Glaube ermächtigt vielmehr zum Widerstand gegen alles Negative, das gegen den Heilswillen des in allem mächtigen Gottes letztlich ohnmächtig bleibt (vgl. Röm 8, 35–39). Und er befreit zur Freude am gelingenden, erfolgreichen Tun, ohne daß der Christ sein Herz an Erfolg und Besitz hängt (vgl. 1 Kor 7,31).⁶⁰ Eine solche Einstellung widerspricht jedem mystischen Eskapismus; sie befähigt zum entschiedenen und dennoch gelassenen Engagement für eine vernunftgemäße Gestaltung der Lebenswelt. Insofern der Glaube sich gegen die Untugenden einer resignativen oder illusionären Weltflucht, eines hybriden Strebens nach bedingungsloser Selbstverwirklichung und eines konformistischen Arrangements mit den herrschenden Verhältnissen richtet, erfüllt er unmittelbar die Postulate einer komprehensiven Rationalität, deren Umsetzung auf andere Grundhaltungen angewiesen ist als die genannten Versionen einer Verteufelung, Vergötterung oder Vergleichgültigung der Welt. Die im Glauben vollzogene Bindung an eine letzte und unbedingte Wirklichkeit durchbricht das Ausgeliefertsein an einen Schuld- und Zwangszusammenhang, der den Vernünftigen immer wieder zum Tradenten von Unverstand und Unvernunft macht.

Dieses ‚Transzendenzverhältnis‘ hebt alles Bedingte und die Bindung an die Vernunft nicht auf, sondern bringt sie ihrerseits in eine Beziehung, in der eine vernunftorientierte Praxis kontrafaktisch, auf Dauer und im ganzen aufrechterhalten werden kann.⁶¹ Sie dient der Vernünftigkeit der Vernunft, indem sie es ermöglicht, rationalen Imperativen und Sollensforderungen unbedingt und ohne

⁶⁰ Zum Unterschied dieser Bestimmung gegenüber einer soziologischen Sichtweise religiöser Kontingenzbewältigung siehe ausführlicher *H.-J. Höhn*, Religion und funktionale Systemtheorie. Zur theologischen Auseinandersetzung mit der Religionstheorie Niklas Luhmanns. In: *ThGl* 76 (1986) 38–69; *ders.*, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas' (FTS 32). Frankfurt a. M. 1985, 245–267.

⁶¹ Vgl. hierzu auch die Überlegung von *W. Kluxen*, Über die Rationalität der religiösen Erfahrung. In: *Wissenschaftliche [. . .] Rationalität* (s. Anm. 26) 97–106, hier 105f: „Religion bezieht sich auf die grundlegende Kontingenz allen weltlich-menschlichen Daseins; Rationalität ist durch die Nicht-Kontingenz ihres Sinnes gekennzeichnet, aber existiert weltlich-menschlich in kontingenter Weise. Könnte es sein, daß es religiöser Anerkennung bedarf, um die Nicht-Kontingenz des Sinnes von Rationalität im Horizont weltlich-menschlicher Existenz definitiv zu sichern?“

Aussicht auf ein anderes Ziel als ihre gegen alle Wahrscheinlichkeit zu unterstellende Durchsetzung zu folgen. Der christliche Glaube ermöglicht dies durch die Fundierung einer Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte, die nicht die Täter über die Opfer triumphieren sieht. Nur aufgrund dieser Hoffnung bleibt es letztlich möglich, den ins Unbedingte ausgreifenden und ins Unendliche weisenden Progressus der Humanität trotz der Bedingtheit und Endlichkeit der Vernünftigen voranzutreiben.