

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 71 —

Christian Schwaabe

Krisenbewusstsein und Krisendiskurse  
in der unversöhnten Moderne





VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 71 —

Christian Schwaabe

Krisenbewusstsein und Krisendiskurse  
in der unversöhnten Moderne



## VOEGELINIANA– OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

*Occasional Papers*, No. 71, Oktober 2008

Christian Schwaabe,

Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne

**CHRISTIAN SCHWAABE**, geb. 1967, Akad. Rat, Geschwister-Scholl-Institut der Ludwig-Maximilians-Universität München; Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie und Philosophie, Theorien der Moderne; aus den Veröffentlichungen: *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne*, München 2002; *Antiamerikanismus. Wandlungen eines Feindbildes*, München 2003; *Die deutsche Modernitätskrise. Politische Kultur und Mentalität von der Reichsgründung bis zur Wiedervereinigung*, München 2005; *Politische Theorie 1. Von Platon bis Locke*, München 2007 (UTB 2931); *Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls*, München 2007 (UTB 2932).

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2008 Peter J. Opitz

## INHALT

Die Vorbildlosigkeit der Moderne	6
Dezentrierung und Reflexivität moderner Kultur	8
Die moderne Verwissenschaftlichung der Wissenschaft und der Polytheismus der Werte	10
Die gesellschaftlichen Dimensionen der Modernitätskrise	15
Der soziologische Kernbefund: Funktionale Differenzierung	17
Individualismus und Gemeinschaftsverlust in der modernen Gesellschaft	19
Politische Instrumentalisierbarkeit der Gemeinschaftssehnsucht	23
Die Janusgesichtigkeit der Moderne	25
Weber und Nietzsche als Repräsentanten einer unversöhnbaren Moderne	27
„Postmoderne“: Radikalisierung, nicht Überwindung der Moderne	30
Kulturkritik als Reflexionsmodus der Moderne	34
Berechtigte Fragen, problematische Vereinfachungen und bleibender Bedarf	38
Ausblick: Aufgaben der Philosophie in der reflexiven und dezentrierten modernen Kultur	41



CHRISTIAN SCHWAABE

KRISENBEWUSSTSEIN UND KRISENDISKURSE  
IN DER UNVERSÖHNTE MODERNE

Die Klage über bestimmte Krisenphänomene, über einen schlechten Zustand der Gesellschaft oder den Verfall der Sitten ist nicht neu, nicht spezifisch modern. Diese Klagen sind so alt wie das Nachdenken über den Menschen und seine Gesellschaft. Daß etwa die Masse der Menschen unerträglich weit entfernt sei von den Idealen der Philosophen, das empfanden berufsmäßige Denker immer schon – das war zu Platons Zeiten nicht anders als im Mittelalter, und es ist heute noch immer so. „Kulturkritik“ in einem weiten Sinn gibt es in Europa, seit sich Denker kritisch gegen die unhinterfragte Macht von Mythos, Religion und Herkommen stellen. Von einem umfassenden Krisenbewusstsein, das die Selbstwahrnehmung einer ganzen Epoche erfasst, kann aber gleichwohl nicht in allen Fällen gesprochen werden.\*

Im Folgenden soll gezeigt werden, in welcher historisch durchaus einmaliger Art und Weise Kulturkritik zur Moderne gehört. Es gibt ein spezifisch modernes Krisenbewusstsein, das so nur in der Moderne als einem Zeitalter der Ambivalenz zu finden ist. Das betrifft die diagnostizierten Krisensymptome, die eng mit dem dramatischen gesellschaftlichen Wandel zusammenhängen, der die Gesellschaften Europas im 19. Jahrhundert erfasst. Das betrifft die Art und Reichweite des Redens über eine „Krise“ wie auch das allmählich sich ausbildende Epochenbewusstsein, das sehr eng mit der Wahrneh-

---

\* Bei dem Essay handelt es sich um die überarbeitete Fassung des Vortrags des Autors auf dem X. Internationalen Eric-Voegelin-Symposium, München, 8. Dezember 2007. Das Symposium sowie die Veröffentlichung der Tagungspapiere wurden freundlicherweise von der Fritz Thyssen Stiftung finanziert.

mung eben solcher Krisen verknüpft ist. Vor diesem Hintergrund kommt es zu einem neuen Verhältnis und einer neuen Form der Arbeitsteilung zwischen einer zunehmend verwissenschaftlichten Wissenschaft und der Kulturkritik als einem nicht-wissenschaftlichen Reflexionsmodus bzw. Begleitdiskurs. Welche Folgen dies für die Philosophie und ihre klassischen Fragestellungen hat, soll am Ende kurz thematisiert werden.

### **Die Vorbildlosigkeit der Moderne**

Die Moderne ist das Zeitalter des Neuen, der Verflüssigung und Infragestellung des zuvor Stablen und Gültigen. Und sie weiß sich selbst als in diesem Sinne neu. Will man sich den Grundzügen dieses Neuen nähern, so scheint es sinnvoll, am modernen Geschichtsbeußtsein der westlichen Kultur anzusetzen. Auf diesem Wege auch gelangt man zur zentralen Orientierungsproblematik nicht nur des „philosophischen Diskurses der Moderne“, zum Grundproblem der „Selbstvergewisserung“ der Moderne: „die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen. Die Moderne sieht sich, ohne Möglichkeit der Ausflucht, an sich selbst verwiesen. Das erklärt die Irritierbarkeit ihres Selbstverständnisses, die Dynamik der ruhelos bis in unsere Zeit fortgesetzten Versuche, sich selbst ‚festzustellen‘.“<sup>1</sup> Die „Beunruhigung darüber, daß sich eine vorbildlose Moderne aus den von ihr selbst hervorgebrachten Entzweiungen heraus stabilisieren muß“,<sup>2</sup> gleicht dem *basso continuo*, der die philosophischen, soziologischen, literarischen wie auch die politischen Diskurse dieser Moderne grundiert. Wenn Habermas ebendiese Herausforderung mit Hegel als „Quell des Bedürfnisses der Philosophie“<sup>3</sup> begreift, dann wird den moder-

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, S. 16, Hvb. J.H.

<sup>2</sup> Ebd., S. 26; vgl. bes. ebd., Kapitel I und II, S. 9-64.

<sup>3</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke Band 2, Frankfurt a.M. 1996, S. 20.

nen Menschen freilich immer deutlicher bewußt, daß dieses Bedürfnis nicht mehr abschließend befriedigt werden kann. Die Philosophie kann nicht leisten, was Hegel ihr als Aufgabe zuwies: die spekulative Erfassung des Ganzen, des „Absoluten“, um so die Kraft der Vernunft gegen die Entzweigungen des bloßen Verstandes aufzubringen.

„[D]ie Kraft des Beschränkens, der Verstand, knüpft an sein Gebäude, das er zwischen den Menschen und das Absolute stellt, alles, was dem Menschen wert und heilig ist, befestigt es durch alle Mächte der Natur und der Talente und dehnt es in die Unendlichkeit aus. Es ist darin die ganze Totalität der Beschränkungen zu finden, nur das Absolute selbst nicht; in den Teilen verloren, treibt es den Verstand zu seiner unendlichen Entwicklung von Mannigfaltigkeit, der, indem er sich zum Absoluten zu erweitern strebt, aber endlos nur sich selbst produziert, seiner selbst spottet. Die Vernunft erreicht das Absolute nur, indem sie aus diesem mannigfaltigen Teilwesen heraustritt; je fester und glänzender das Gebäude des Verstandes ist, desto unruhiger wird das Bestreben des Lebens, das in ihm als Teil befangen ist, aus ihm sich heraus in die Freiheit zu ziehen.“<sup>4</sup>

Damit hat Hegel sehr genau erfaßt, was als „Modernitätskrise“ bis tief in die Lebens- und Alltagswelten der Menschen hinein das Ruhelose dieser neuen Epoche ausmacht. Die Entzweigungen und Entgegensetzungen des Verstandes begründen und vertiefen das Gefühl einer (nicht nur) metaphysischen Heimatlosigkeit, wie sie umgekehrt natürlich auch wissenschaftlichen Fortschritt und Freiheit ermöglichen – eine prekäre Freiheit und ein prekärer Fortschritt, die nach der Abkehr von den alten „Vorbildern“ neue Maßstäbe erst noch finden müssen. Im Zeichen von Rationalisierung und Ausdifferenzierung folgt die Moderne ihren Gesetzen – das Grundproblem ihrer „Selbstvergewisserung“ ist damit noch nicht gelöst, im Gegenteil: „Je weiter die Bildung gedeiht, je mannigfaltiger die Entwicklung der Äußerungen des Lebens wird, in welche die Entzweigung sich verschlingen kann, desto größer wird die Macht der Entzweigung, desto fester ihre klimatische Heiligkeit, desto fremder dem Ganzen der Bildung und bedeutungsloser die Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wiederzubegeben.“<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Ebd., S. 22f.

Ein solches Verlangen nach Harmonie und Absolutem wird von vielen Modernen als ein überzogener Anspruch zurückgewiesen, als ein Anspruch, den die menschliche Vernunft nicht befriedigen kann und dem sie sich auch gar nicht unterwerfen sollte. Wenn die Moderne ihre Normativität aus sich selber schöpfen muß und will, dann muß sie sich mit vorletzten Antworten begnügen, müßte aus der Hegel'schen Not eine moderne Tugend machen. Statt die Widersprüche zu versöhnen, müßte sie sich ihnen im Bewußtsein ihrer Freiheit aussetzen und in ihnen einrichten. Auf der Suche nach dem Eigenwert ihres Neuen dürfte sie weder der Verlockung ersatzreligiöser Surrogate erliegen, noch auch modernistisch zu allzu groß und damit falscher Selbstgewißheit und Arroganz sich hinreißen lassen. Vielmehr wäre der auch normative Gehalt von Modernität in der Kultivierung von Zweifel und kritischer Reflexion zu suchen.<sup>6</sup> Ob die Menschen in ihrer großen Zahl zu solch prekärer Autonomie tatsächlich in der Lage sind und von welchen zusätzlichen Bedingungen dies abhängt, das ist, diesseits des philosophischen Diskurses, die gesellschaftliche und politische Herausforderung der Moderne.

### **Dezentrierung und Reflexivität moderner Kultur**

Bleibt man zunächst noch einmal beim philosophischen Diskurs der Moderne, dann dürfte in der Tat bei Hegel zwar die Formulierung eines zentralen Problems zu finden sein, kaum aber eine Antwort, die positiv zur „Selbstvergewisserung“ dieser Moderne beitragen könnte. Um die Herausforderungen, aber auch die Möglichkeiten des Projekts der Moderne – so man es denn grundsätzlich bejahen mag – abzustecken, scheint Kant noch immer der geeignetere Bezugspunkt zu sein. Bei Kant, so Herbert Schnädelbach, sind Kultur und Selbstverständnis der Moderne am präzisesten erfaßt, und nur bei Kant finden sich auch Antworten auf die Frage, ob bei aller Skepsis

---

<sup>6</sup> In diesem Sinne differenziert Henri Lefebvre Modernismus und Modernität als die zwei Dimensionen der modernen Welt (Lefebvre, Henri, *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien*, Frankfurt a.M. 1978, S. 9ff, und 258ff).

gegenüber den Möglichkeiten der Vernunft diese nicht nach wie vor als positives Grundprinzip der Moderne gelten kann.<sup>7</sup>

Als die beiden Grundmerkmale moderner Kulturen müssen „Dezentrierung“ und „vollständige Reflexivität“ betrachtet werden. Dezentrierung bedeutet den Verlust der Mitte, der harmonischen Einheit des Lebens und des Denkens, der seit der Romantik als Entzweiung und Entfremdung beklagt wird – der aber andererseits gerade Voraussetzung individueller Freiheit ist. Reflexiv sind Kulturen, „wenn sie einen Begriff von sich als Kultur haben“, d.h. wenn sie Kulturkritik als „unvermeidlichen Begleitdiskurs reflexiv gewordener Kulturen“ ausbilden. Zu dieser Kritik gehört wesentlich auch der „Schrecken vor dem Gedanken, die Kultur müsse ganz in sich selbst gründen und der Mensch in ihr völlig auf eigenen Füßen stehen, und genau dies ist mit Modernität als vollständiger Reflexivität von Kulturen gemeint“. Moderne Kulturen müssen ihre Normativität „aus sich selbst schöpfen“ (Habermas), sind, so Schnädelbach, „Kulturen in der vollendeten Profanität“. Sie sind insofern und nur dann modern, „wenn die Menschen in ihnen unsere Endlichkeit als unübersteigbare wahrnehmen und dieser Einsicht gemäß leben“.

Kant als „Philosoph der vollständigen Reflexivität“ ist nun auch darin unverändert Maßstab moderner Selbstvergewisserung, als man mit ihm die freiheitlichen Motive und Errungenschaften der Moderne gegen die totalisierenden Versöhnungsversuche wie auch die ebenso vereinseitigten Abschiede von solch Absolutem bewahren kann.<sup>8</sup> Kants Moderne ist das „eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß“, in dem zugleich aber ein Bewußtsein für die Endlichkeit der menschlichen Vernunft zu reifen beginnt: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst

---

<sup>7</sup> Vgl. zum folgenden: Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in der modernen Kultur*. Vorträge und Abhandlungen 3, Frankfurt a.M. 2000, S. 15ff.

<sup>8</sup> Vgl. auch: Rickert, Heinrich, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Tübingen 1924, S. 141; sowie: Schnädelbach, Kant – Philosoph der Moderne, in: ders., *Philosophie in der modernen Kultur*, a.a.O., S. 28-42.

aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“<sup>9</sup> Damit ist auch eine „Bescheidenheit“ der Vernunft erreicht, die zugunsten eines Denkens der Versöhnung aufzugeben dann als ein Zurückfallen hinter die bei Kant bereits erreichte Modernität gelten muß. Weil das Absolute aus dem modernen Weltbild verschwunden ist, darf es für ein kritisch-redliches Denken dann auch keine Surrogate oder Selbsttäuschungen mehr geben. Die Moderne muß sich solcher Gefahren einer ideologischen Verwindung der modernen Selbstvergewisserungskrise freilich bewußt bleiben. Hierin kann auch ein liberaler Kantianer mit Hegel übereinstimmen: Die Erhöhung eines nur Bedingten, Endlichen zu einem falschen Absoluten ist als „Dogmatismus“ abzulehnen.

### **Die moderne Verwissenschaftlichung der Wissenschaft und der Polytheismus der Werte**

Die Modernitätskrise beginnt sich freilich eben dort zu verschärfen, wo solch kritisch-vernünftige Bescheidenheit nicht durchgehalten wird, wo gleichsam in Hegelscher Erwartung gefragt wird – und zugleich die Antworten des modernen Verstandes immer dürftiger ausfallen. Wird die Kant'sche Reflexivität durch positivistischen Szientismus verdrängt, dann beginnt ein Unbehagen zu wachsen, kann die „vollendete Profanität“ moderner Kulturen immer mehr Menschen gerade zum Problem werden. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts verschärft sich dieses Problem immer mehr, zumal in Deutschland. Das 19. Jahrhundert kann zum einen geradezu als Jahrhundert der Wissenschaft bezeichnet werden. Es ist geprägt vom unaufhaltsamen Aufstieg der modernen Wissenschaft und damit auch von einer „Verwissenschaftlichung der Wissenschaft“<sup>10</sup>, ihrer

---

<sup>9</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt, Hamburg 1990, Vorrede, A VII, zuvor A XI.

<sup>10</sup> Vgl. Schnädelbach, Herbert, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M. 1983; vgl. auch: Diemer, Alwin (Hrsg.), *Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert*, Meisenheim am Glan 1968; ders. (Hrsg.), *Konzeption und Begriff der Forschung in den*

endgültigen Emanzipation von der Philosophie und der Durchsetzung des mathematisch-empirischen Paradigmas. Damit fällt sie zum anderen aber zumal in ihren normativen Antworten nicht nur hinter Hegels Erwartungen, sondern auch hinter Kants Vernunft weit zurück.

Die Wissenschaft perfektioniert die Mittel zur Beherrschung der Welt, die Fragen nach dem Zweck dieses Fortschritts aber bleiben weithin offen. Als empirische Wissenschaft dringt der Verstand in die äußere und innere Natur ein, und diesem Verstand erscheinen die Dinge und die Welt nur mehr als „kausaler Mechanismus“<sup>11</sup>, nicht mehr als sinnhaft erfassbare, göttlich oder anders verfaßte Ordnung. Im allgemeinen Bewußtsein der Ernüchterung, der „Entzauberung der Welt“,<sup>12</sup> scheint das Kulturleben für den modernen Menschen jedes übergeordneten bleibenden Sinns verlustig gegangen zu sein. Gerade die modernen Wissenschaften helfen hier nicht weiter: „Wenn irgend etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: daß es so etwas wie einen ‚Sinn‘ der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!“<sup>13</sup>

Rationalisierung, Intellektualisierung und Entzauberung sind die Bewegungsgesetze der Moderne. Für Weber wie auch für die meisten anderen Vertreter der ersten Generation moderner Sozialwissenschaftler verbindet sich mit dieser Diagnose die durchaus besorgte Frage nach dem „Schicksal des Menschentums“. Die okzidentale Moderne hat von den drei „Wissensidealen“ des Herrschafts-, Bildungs- und Erlösungswissens „in immer einseitiger sich gestaltender Weise fast nur das auf mögliche praktische Veränderung der Welt

---

*Wissenschaften des 19. Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan 1978; Riedel, Manfred (Hrsg.), 19. Jahrhundert. Positivismus, Historismus, Hermeneutik, *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung* Band 7, hrsg. v. Rüdiger Bubner, Stuttgart 1991.

<sup>11</sup> Weber, Max, Zwischenbetrachtung, in: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, 9. Aufl., Tübingen 1988, S. 564.

<sup>12</sup> Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen 1988, S. 594.

<sup>13</sup> Ebd., S. 597f.

ausgerichtete Wissen in der Form der arbeitsteiligen positiven Fachwissenschaften systematisch gepflegt. Das Bildungs- wie das Erlösungswissen traten im Laufe der Geschichte des Abendlandes immer mehr in den Hintergrund.“<sup>14</sup> Indem die moderne Wissenschaft mit ihren Rationalitätsstandards die moderne Kultur zunehmend prägt, scheint sie tatsächlich deren „Profanität“ zu vollenden: „der Primat des Jenseits wurde durch den Primat des Diesseits ersetzt.“<sup>15</sup>

Mit dem Erlösungswissen ist indes nicht auch das Erlösungsbedürfnis geschwunden. Zudem ist dieses religiöse Bedürfnis bei weitem nicht das einzige Problem der „vorbildlosen“ Moderne. Zu beantworten sind auch eine ganze Reihe „diesseitiger“ Fragen, Fragen der praktischen Philosophie. Doch auch hier scheint die Rationalität der Wissenschaften, bei allem Erfolg auf ihrem eigenen Gebiete, nicht in der Lage, zur „Selbstvergewisserung“ der Moderne substantiell beizutragen. Im Gegenteil: Der okzidentale Rationalismus hat am Ende auch die Vernunft „entzaubert“. Wenn aber die „wahre Welt“ im allgemeinen Bewußtsein „zur Fabel geworden“ ist,<sup>16</sup> und wenn sich eine nur mehr instrumentelle Vernunft „selbst als ein Medium ethischer, moralischer und religiöser Einsicht liquidiert“ hat,<sup>17</sup> dann werden die modernen Entzweigungen zu mehr als einem Sinnproblem, zum Problem des Polytheismus der Werte.

Die Heterogenität und Inkommensurabilität des Schönen, Guten, Wahren oder Heiligen, Ausdifferenzierungen des einstmals Versöhnten, verweisen auf die neue Situation eines „Kampfes der Götter der einzelnen Ordnungen und Werte.“<sup>18</sup> Für Weber bereits gilt als

---

<sup>14</sup> Scheler, Max, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Bern / München 1960, S. 205.

<sup>15</sup> Schluchter, Wolfgang, Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‚Ethik‘ und ‚Welt‘ bei Max Weber, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 5, 1976, S. 256-284, S. 278.

<sup>16</sup> Nietzsche, Friedrich, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., Kritische Studienausgabe Band 6, München 1988, S. 80f.

<sup>17</sup> Horkheimer, Max, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, in: ders., *Gesammelte Schriften* in 18 Bänden, Bd.6, Frankfurt/M. 1991, S. 21-186, S. 39f.

<sup>18</sup> Weber, *Wissenschaft als Beruf*, a.a.O., S. 603f., Hvb. C.S.

auch politisch höchst relevanter „Grundsachverhalt: daß das Leben, solange es in sich selbst beruht und aus sich selbst verstanden wird, nur den ewigen Kampf jener Götter miteinander kennt, – unbildlich gesprochen: die Unvereinbarkeit und also die Unaustragbarkeit des Kampfes der letzten überhaupt möglichen Standpunkte zum Leben, die Notwendigkeit also: zwischen ihnen sich zu entscheiden.“<sup>19</sup> Dieser Dezsionismus verschärft nun freilich das philosophische wie auch politische Problem, eine stabilisierende Normativität aus sich selbst zu schöpfen. Philosophisch, so der breite Tenor der Kritik zumal nach 1945, hat sich das moderne Denken auf diesem Wege eines verabsolutierten Agnostizismus in eine verhängnisvolle Sackgasse begeben. Die „Zerstörung der Vernunft“, so Lukács,<sup>20</sup> hat selbst dort, wo sie wie bei Weber im Geiste intellektueller Rechtschaffenheit vertreten wird, jenen politischen Irrationalismus begünstigt, der historisch in Gestalt des Nationalsozialismus das moralische Dilemma, ja die Abgründe der Moderne offenbart hat. Je „bornierter“ die Einzeldisziplinen positivistisch verengter Rationalität sich beschränken, desto erfolgreicher ein „mystischer Irrationalismus“, der die unbefriedigten „Weltanschauungsbedürfnisse“ dann umso ungestörter bedienen kann. Lukács hat mit Blick auf Weber diesen zumal für Deutschland wichtigen Zusammenhang von modernem Rationalismus und Entfremdungsgefühl, also den Kern der Modernitätskrise treffend erfaßt – und dies gerade deshalb so prägnant, weil Weber allem politischen Mythologisieren so kritisch gegenüberstand:

„Damit mündet die Max Webersche Weltanschauung in den ‚religiösen Atheismus‘ der imperialistischen Periode. Die entzaubernde Gottlosigkeit und Gottverlassenheit des Lebens erscheint als die historische Physiognomie der Gegenwart, die man zwar als geschichtlichen Tatbestand akzeptieren muß, die aber eine tiefe Trauer, eine tiefe Sehnsucht nach den alten, noch nicht ‚entzauberten‘ Zeiten erwecken muß. Bei Max Weber ist diese Stellungnahme weniger offen romantisch als bei den meisten ‚religiösen Atheisten‘ unter seinen Zeitgenossen. Desto plastischer kommt bei ihm die sozialhistori-

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 608.

<sup>20</sup> Lukács, Georg, *Die Zerstörung der Vernunft*, Werke Bd. 9, Neuwied / Berlin-Spandau 1962.

sche Perspektivlosigkeit als wirkliche Grundlage des ‚religiösen Atheismus‘ zum Ausdruck.“<sup>21</sup>

Mit dem Begriff des „religiösen Atheismus“ trifft Lukács sehr gut jene Atmosphäre moderner Fragwürdigkeit und kulturpessimistischer Gestimmtheit, die der Hegelschen Vision des Absoluten oder auch der Geschlossenheit religiöser Weltbilder zwar noch verbunden ist, für die die alten Wege zum wahren Ganzen aber nicht mehr als gangbar erscheinen. Im bloß „Vorletzten“ der modernen entzweiten Welt jedenfalls findet der religiös Suchende nichts Adäquates, erblickt er, „wenn er seinen Blick auf das Wesen des gesellschaftlichen Lebens richtet, überall nur allgemeine Finsternis.“<sup>22</sup> Setzt sich also vor einem solchen „finsternen“ Hintergrund die instrumentelle Vernunft als alleiniger Rationalitätsmaßstab durch, dann wächst gleichsam hinter ihrem Rücken das Irrationale auch, in kompensatorischer und scheinbar notwendiger Weise. Auf diese Weise verbreite sich zwangsläufig ein „Element der Willkür in unserer moralischen Kultur“, das MacIntyre zufolge den Kern des „modernen Standpunkts“ ausmacht. Diese Willkür läßt sich, so MacIntyre, in Kierkegaards „Entweder-Oder“, sodann im moralischen Individualismus und Solipsismus v.a. bei Nietzsche und – quasi kongenial zu diesem – beim „Existentialisten“ und „Emotivisten“ Max Weber nachweisen.<sup>23</sup> Und sie läßt sich deutlicher noch im ästhetischen wie auch politischen Existentialismus und Dezisionismus der Weimarer Systemgegner nachweisen. Daß damit freilich auch eine mögliche positive, liberale Form von Modernität verfehlt wird, die MacIntyre und viele andere Kritiker der Moderne nicht sehen mögen, steht auf einem anderen Blatt. In einem hat MacIntyre ganz recht: Modernität ist durch dieses Moment der „Willkür“ geprägt – man kann es auch Freiheit nennen, eine ambivalente Freiheit, die eines jedenfalls nicht mehr zu leisten imstande ist: die Entzweigungen und Widersprüche der Moderne zu versöhnen.

---

<sup>21</sup> Ebd., S. 535f.

<sup>22</sup> Ebd., S. 536.

<sup>23</sup> MacIntyre, Alasdair, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. 1995, S. 61 und 44ff.

## **Die gesellschaftlichen Dimensionen der Modernitätskrise**

Diese Selbstvergewisserungsprobleme der Moderne sind keineswegs nur Herausforderungen für die Philosophie, sie beschäftigen nicht nur den philosophischen und literarischen Diskurs. Im übrigen sind sie selbst in den „finsternen“ Formen ihrer Wahrnehmung nicht einfach nur auf romantisch-irrationalistische Gestimmtheit zurückzuführen. Die ihnen zugrunde liegenden Erfahrungen haben einen eminenten soziologischen Realitätsbezug, reflektieren nicht nur individuelle Entfremdungs- und Sinnprobleme, sondern ebenso – und diese verstärkend – gesellschaftliche Veränderungen, die dem philosophischen Problem der Entzweigungen und des Polytheismus sehr genau entsprechen: Was hier als „Quell des Bedürfnisses der Philosophie“ (Hegel) erscheint, das wird soziologisch – und in der Folge politisch – zur großen Herausforderung für die Integrationsfähigkeit moderner Gesellschaft, nämlich ihr zentrales Prinzip der Differenzierung bzw. das Umstellen von alten Formen sozialer Differenzierung auf die funktionale Differenzierung in gesellschaftliche Teilsysteme.

Die philosophische und die soziologische Modernitätsproblematik überschneiden sich keineswegs zufällig, und dies nicht nur deshalb, weil in der ersten Generation der großen soziologischen Beschreibungen der Moderne die philosophische Frageperspektive noch sehr präsent ist. Beide Thematisierungen der Differenzierungsproblematik sind zwei Seiten ein und derselben modernen Medaille. Nicht nur an Hegels Rechtsphilosophie läßt sich sehr gut zeigen, daß die philosophischen Fragen und Probleme der modernen Gesellschaft von den soziologischen gar nicht zu trennen sind – wie ja auch umgekehrt die meisten soziologischen Beiträge der „klassischen“ Moderne ihrerseits zu deren philosophischem Diskurs zu rechnen sind. Die soziologische Perspektive ist für die Modernitätskrise und ihre politischen Folgeprobleme aber auch deshalb unverzichtbar, weil sie jene Herausforderungen und Nöte systematisch bearbeitet, die weit unterhalb des philosophischen Reflexionsniveaus die Integrationsprobleme funktional differenzierter Gesellschaften ausmachen und die im übrigen auch das lebensweltliche „Leiden an der Moderne“ bestimmen.

Die Soziologie ist selbst Kind der Moderne, ihr Fragen ist Teil und Symptom der modernen Gesellschaft, und wenn man will: auch Symptom des philosophisch beschreibbaren Problems der Entzweiungen. Sie ist dies also nicht nur historisch, sondern auch systematisch: „daß sich Gesellschaften als Gesellschaften beschreiben und nicht einfach als Welt oder Schöpfungsordnung oder ähnlich, ist bereits ein Zeichen ihrer Modernität. Als Gesellschaft, das bedeutet letztlich nichts anderes, als daß das Zusammenleben der Menschen, ihre Gesellungsform sich selbst zum Problem wird, weil sie ganz offensichtlich gestaltbar geworden ist. Gesellschaft als soziologischer Begriff könnte selbst eine Chiffre dafür sein, daß sich die Welt nicht mehr von selbst versteht und keine unwandelbare Gestalt besitzt [...]“<sup>24</sup> Das entspricht recht genau der oben an Kant entwickelten Beschreibung moderner Kulturen als dezentrierter und vollständig reflexiv gewordener; und man könnte mit Schnädelbach die Soziologie in diesem Sinne dem „unvermeidlichen Begleitdiskurs reflexiv gewordener Kulturen“ zuordnen. Die Soziologie freilich beschreibt – nicht nur reflexiv begleitend – jene fundamentalen Veränderungen der gesellschaftlichen Basis, die hundert Jahre nach Kant das Problem der Dezentrierung auch qualitativ verändert haben: Diese enormen gesellschaftlichen Strukturveränderungen, ausgelöst durch Industrialisierung und Bürokratisierung, Verwissenschaftlichung und Säkularisierung, und verantwortlich nicht nur für die soziale Frage und ganz neue soziostrukturelle und politische Konfliktlinien, sondern ebenso für das kulturelle Leiden an einer entzauberten kapitalistischen Massengesellschaft, diese Veränderungen machen Ambivalenz und Verunsicherung erst zu einem gesellschaftsweit relevanten und spürbaren Problem. Und erst diese Veränderungen verdeutlichen, was gewiß schon seit Jahrhunderten, aber lange eben letztlich nur akademisch als Entwertung der Tradition durch die *via moderna* vorgedacht wurde. Die gesellschaftlichen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts vollenden die frühneuzeitliche Revolution abendländischen Denkens – ja sie überbieten diese und werfen ganz neue Fragen auf.

---

<sup>24</sup> Nassehi, Armin, Moderne Gesellschaft, in: Kneer, Georg / Nassehi, Armin / Schroer, Markus (Hrsg.), *Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie*, München 2001, S. 208-245, S. 209, Hvb. A.N.

Vor allem das Problem politischer Ordnung und Legitimität erhält eine neue, prekäre Qualität, die sich vom seinerseits revolutionären Paradigmenwechsel der neuzeitlichen Vertragstheorie deutlich abhebt. Die Hobbes'sche These von der Künstlichkeit staatlicher Ordnung wird nochmals radikalisiert: „Modern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird.“<sup>25</sup> Wo diese Einsicht massenhaft ins Bewußtsein der eigenen Zeit dringt, entsteht dann auch jener enorme politische Sprengstoff, der allein durch das kontraktualistische Gedankenexperiment nicht mehr entschärft werden kann. Das Hobbes'sche Vernunftargument scheint zu schwach, um die Integrationsprobleme moderner, und das heißt: polytheistischer und funktional differenzierter Gesellschaften zu lösen. Jedenfalls sieht es sich mit Herausforderungen und Beweislasten konfrontiert, die den Problemkreis des Naturzustandes entscheidend weiten. Und manchem Teilnehmer der modernekritischen Diskurse gilt der rationalistische Appell ans eigene Interesse der Individuen nicht als Lösung, sondern gerade als Teil des Problems.

### **Der soziologische Kernbefund: Funktionale Differenzierung**

Wie immer man die Frage nach dem „sozialen Band“ moderner Gesellschaften politisch beantworten mag, diesem Problem liegt in letztlich allen Fällen jene Diagnose zugrunde, die zugleich auch als Grundkonsens der jungen – wie auch noch der heutigen – Soziologie gelten kann: Die moderne Gesellschaft ist funktional differenzierte Gesellschaft. Das vor allem zeichnet sie aus, diese Art der Differenzierung wird zur zentralen, alle anderen Formen der Differenzierung (etwa der segmentären oder stratifikatorischen) an Bedeutung über-

---

<sup>25</sup> Kaufmann, Franz-Xaver, Religion und Modernität, in: Berger, Johannes (Hrsg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, Soziale Welt Sonderband 4, Göttingen 1986, S. 283-307, S. 292.

ragenden.<sup>26</sup> Dieses Phänomen soziologisch in den Mittelpunkt zu rücken, eint bei allen Unterschieden die Ansätze von Spencer, Durkheim, Simmel und Weber über Parsons bis zu Elias, Luhmann und Habermas – „stets wird gesellschaftliche Entwicklung und Modernisierung als ein Prozeß der wechselseitigen Interdependenzunterbrechung spezifizierter Handlungsbereiche konzipiert“.<sup>27</sup>

Bei Luhmann wird dieses Auseinanderfallen in subsystemische Eigenlogiken, das auch bei Weber schon als Pluralität und Heterogenität der Wertsphären das spezifisch Moderne ausmacht, konsequent zu dem Gedanken fortentwickelt, daß die moderne Gesellschaft damit auch über keinerlei Zentrum, keine Spitze, keinen höchsten Wert, keine integrierende Metaerzählung mehr verfügt. Die „Einheit“ der Gesellschaft besteht vielmehr nur noch in eben dieser Pluralität teilsystemspezifischer Beobachtungsverhältnisse. Die geschlossen operierenden Funktionssysteme mit ihrer eigenen binären Codierung und ihrer spezialisierten Ausrichtung auf je nur ein spezifisches Bezugsproblem der Gesellschaft tragen durchaus zur Integration des Gesamtsystems bei.<sup>28</sup> Eine Gleichschaltung der vielen Perspektiven aber ist nicht mehr möglich: „Das hat zur Folge, daß sich kein Standpunkt mehr festlegen läßt, von dem aus das Ganze, mag man es Staat oder Gesellschaft nennen, richtig beobachtet werden kann.“<sup>29</sup>

In der Nüchternheit des systemtheoretischen Realismus werden die Entzweiungen makrosoziologisch in einer Weise sichtbar gemacht, wie sie aus individueller Sicht von vielen gerade als Krisensymptom moderner Entfremdung empfunden werden. Auch systemtheoretisch ist die Moderne „ausweglos auf sich selbst verwiesen“.<sup>30</sup> Auf der

---

<sup>26</sup> Vgl. Kneer, Georg / Nollmann, Gerd, Funktional differenzierte Gesellschaft, in: Kneer, Georg / Nassehi, Armin / Schroer, Markus (Hrsg.), *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*, München 1997, S. 76-100; Schimank, Uwe, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996.

<sup>27</sup> Nassehi, *Moderne Gesellschaft*, a.a.O., S. 228.

<sup>28</sup> Vgl. Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme*, Frankfurt a.M. 1984, S. 86f.

<sup>29</sup> Ebd., S. 629.

<sup>30</sup> Luhmann, Niklas, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 42.

gesellschaftlichen Ebene mit ihren entzweiten Rationalitäten aber findet der Sinn und Geborgenheit Suchende keine möglichen Bezugspunkte für eine Versöhnung der Gegensätze in einem, soziologisch nicht mehr denkbaren, Ganzen oder Absoluten. Normativität in egal welcher Form läßt sich aus den Systemimperativen nicht mehr schöpfen. Eine solche soziologische Beobachtung wird indes nicht dadurch falsch – und eigentlich nur bestätigt –, daß individuelle psychische Systeme an dieser Ernüchterung leiden, daß sie solche Modernisierung – durchaus in Luhmanns Sinne – als „Gehäuse der Hörigkeit“ wahrnehmen und allerlei kompensatorische Semantiken und Hoffnungen entwickeln, um diese Entwicklung irgendwie rückgängig zu machen oder doch wenigstens zu „verwinden“.

Die Existenz solcher Semantiken bedeutet soziologisch keinen Widerspruch zur Richtigkeit der so beschriebenen gesellschaftlichen Strukturveränderungen. Im Gegenteil, systemtheoretische Beschreibungen dieser Strukturen und kulturwissenschaftliche Ansätze, die sich der semantischen Verarbeitung dieses Leidens widmen, ergänzen sich und machen die Modernitätskrise allererst verständlich. Nur so wird auch deutlich, daß diese Moderne nicht nur bürgerliches „Projekt“ ist, das sich dem gestaltenden Handeln wertrationaler Akteure verdankt, sondern in mindestens gleichem Maße durch eine Eigendynamik unabsehbarer und im Ergebnis oft nicht gewollter Nebenfolgen geprägt ist. Für das normative Projekt der Moderne ist es denn auch von entscheidender Bedeutung, daß die Menschen psychische und mentale Lern- und Gewöhnungsprozesse durchlaufen, die es ihnen erlauben, sich in einer dieserart entzauberten Gesellschaft zurechtzufinden.

### **Individualismus und Gemeinschaftsverlust in der modernen Gesellschaft**

Die Auflösung bzw. Schwächung traditioneller und ständischer Strukturen, Bindungen und Sicherheiten gehört zu den Bewegungsgesetzen der Moderne. Was sich im 19. Jahrhundert als „bürgerliche Gesellschaft“ in Gestalt rechtlicher Gleichheit und einer am Leistungsprinzip orientierten Klassengesellschaft durchsetzt, ist zunächst

einmal ein Akt der Befreiung des Einzelnen.<sup>31</sup> Die modernen Gesellschaften beginnen, ihre Leitprinzipien umzustellen, wenn auch zunächst vor allem die rechtlichen, nicht oder nur bedingt die politischen: from status to contract. Diese bürgerliche Gesellschaft wird zu einer „Gesellschaft der Einzelnen, der Individuen“.<sup>32</sup> Die Individuen lösen sich zunehmend von ihren alten, vornehmlich lebensweltlichen Bindungen, und sie tun dies oder erleben es doch jedenfalls bewußt als eine Ablösung von einer alten Welt.

„Der Mensch der alten Welt lebte in den Bindungen des ganzen Hauses, der korporativen Organisationen, der Zünfte und der Dorfgemeinschaft, der lokalen Herrschaft, der Nachbarschaft, des Heimatortes, der Kirchengemeinde, der Region – der überschaubaren Welt. [...] In dieser Welt waren Initiativen und Zwecke, war Sinn weitgehend vorgegeben. Sitte und Brauch, Tradition – nicht die individualisierende Reflexion – bestimmten durch Anschauung und Symbole zumeist Lebensauffassung und Verhalten, gaben die Muster. Im Normalfall deckte sich das Selbstverständnis des Einzelnen mit dem seiner Gruppe, er lebte mit seiner Gruppe konform, lebte aus ihr. Die sozialen Organisationen, denen man zugehörte, hatten den Charakter vorgegebener, umfangender Gemeinschaft.“<sup>33</sup>

Daß diese alte Welt im Versinken begriffen ist, wird im Laufe des 19. Jahrhunderts immer deutlicher – und zunehmend auch als höchst ambivalenter Vorgang empfunden. Jedenfalls bildet sich hier jene „Reflexivität“ dezentrierter Kulturen (Schnädelbach), zu deren Modernität auch der „Schrecken“ vor dem Gedanken gehört, „die Kultur müsse ganz in sich selbst gründen und der Mensch in ihr völlig auf eigenen Füßen stehen“. Worin das Fundament dieser neuen Zeit bestehen sollte, ist keineswegs so eindeutig. In das vom Optimismus der Aufklärung und den Verheißungen der „Ideen von 1789“ getragene Projekt mischen sich zunehmend auch Zweifel. Jedenfalls treten in den Versuchen, das Neue und Spezifische der sich wandelnden Gesellschaft zu bestimmen, neben positive Aussichten zunehmend auch solche Beschreibungen, die das Neue zunächst einmal *ex negativo* vom Alten abgrenzen. Das liegt nahe und kann prinzipiell völlig

---

<sup>31</sup> Für Deutschland vgl.: Nipperdey, Thomas, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, S. 255ff.

<sup>32</sup> Ebd., S. 264.

<sup>33</sup> Ebd., S. 265.

wertfrei unternommen werden. Bei einem der zentralen dieser Negativabgrenzungen bzw. Prozeßkategorien, dem Begriffspaar von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, wird indes sehr deutlich werden, daß aus der wertfreien Typologie nur allzu leicht ein normatives Konzept und schließlich ein ideologischer Kampfbegriff werden kann.

Für die Modernitätskrise nicht nur in Deutschland, ihre semantischen Tiefenwirkungen und diskursiven Auseinandersetzungen, wird die von Ferdinand Tönnies eingeführte Unterscheidung von überragender Bedeutung sein. Die Ablösung der alten Gemeinschaft durch die neue, moderne Gesellschaft gehört schnell zum Kernbestand soziologischer Grundeinsichten; diese Diagnose wird sich indes auch fast ebenso schnell zum Gemeinplatz verselbständigen, dem im gesellschaftlichen Diskurs dann auch allmählich beinahe alle Differenzierungen abhanden kommen. Diese Vereinseitigungen sind in Tönnies' stark dichotomischem Konzept durchaus bereits angelegt – und insofern ist die Weber'sche Idealtypik von „Vergemeinschaftung“ und „Vergesellschaftung“ als zweier realiter sich stets vermischender Prozesse ohnehin treffender. An Tönnies hingegen können all jene nur allzu leicht anknüpfen, die Moderne nicht nur soziologisch, sondern auch normativ – und zwar ablehnend – aus dem erfassen, was sie nicht mehr ist, was in ihr verloren gegangen ist: Die moderne Gesellschaft, das ist die zerstörte Gemeinschaft.

Das Konzept wie auch das damit erkannte Problem stehen, bei nüchterner Betrachtung, ganz zu recht im Mittelpunkt des soziologischen Interesses. Mit ihrer Klärung der Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft, die bis lange ins 19. Jahrhundert weitgehend synonym verwendet wurden,<sup>34</sup> bringt die junge Soziologie einen wichtigen Aspekt des gesellschaftlichen Wandels auf den Begriff, der natürlich unmittelbar mit dem Phänomen der Differenzierung zusammenhängt. Was mit diesem Umbruch verloren geht, wird in Tönnies' Beschreibung von Gemeinschaft mit einem unüberhörbar wehmüti-

---

<sup>34</sup> Vgl. Geiger, Theodor, Gemeinschaft, in: Vierkandt, Alfred (Hrsg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, gekürzte Studienausgabe, Stuttgart 1982, S. 20-26; Riedel, Manfred, Art. „Gesellschaft, Gemeinschaft“, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Band 2, Stuttgart 1975, S. 801-862.

gen Nachklang sehr deutlich. Gemeinschaft, das ist gewachsene Einheit, „organisches“ Zusammenwirken von Menschen, die durch „Eintracht“, „Sitte“ und „Religion“ einander verbunden sind. Gemeinschaft gründet auf dem „Wesenswillen“, ist kein bloß äußerlicher und zweckrationaler Zusammenschluß. Tönnies qualifiziert Gemeinschaft durchgängig positiv: als warm und behütend, als geborgenes Miteinander, das auf Bejahung, Liebe, Eintracht und Verständnis beruht.

Dagegen wird Gesellschaft vor dieser Folie eigentlich nur *ex negativo* – und: negativ – beschrieben, wird definiert über ihre Defizite, über ihren Verlust an und die Zerstörung von Gemeinschaft: Gesellschaft gründet in der „Willkür“ von Individuen, ist ein bloßes Nebeneinander, ein künstliches Zusammenleben. In ihr ist eine wirkliche Verbundenheit der Menschen nicht möglich, ja sie ist gekennzeichnet durch „potentielle Feindseligkeit“ und „latenten Krieg“. Der mechanischen, kalten Gesellschaft fehlt es an gemeinschaftlicher „Wärme“, beruht sie doch letztlich auf Egoismus, Begierde und Furcht. Gesellschaft ist bestimmt durch eine grundsätzlich „negative Haltung“<sup>35</sup>, durch nichts als „abstrakte Vernunft“.<sup>36</sup> Die Grundlage der von Interessen geleiteten Bindungen sind hier v.a. Kontrakt und Konvention – was nicht zufällig der Terminologie der neuzeitlichen Vertragstheorie entspricht und weitgehend auch den Hegelschen Beschreibungen (und Qualifizierungen) der „bürgerlichen Gesellschaft“ folgt. Daß diese moderne bürgerliche Gesellschaft nicht zuletzt über ihre Verdrängung der „alten Welt“ zu begreifen ist, scheint indes auch unabhängig von Wertung oder normativem Ansinnen ein zweckmäßiger und verbreiteter Zugang zu sein. Im kommunistischen Manifest findet sich eine sehr ähnliche Zeitdiagnose:

„Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen, als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘. Sie hat die heili-

---

<sup>35</sup> Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1991, S. 34.

<sup>36</sup> Ebd., S. 39.

gen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt.“<sup>37</sup>

### **Politische Instrumentalisierbarkeit der Gemeinschaftssehnsucht**

In den politisch dominanten Diskursen Deutschlands freilich wird diese Entwicklung bald schon als „westlich“ und „undeutsch“ eingeordnet und abgelehnt, ja verteufelt werden. Und es wird dem nicht ein „Reich der Freiheit“, sondern das Ideal einer nationalen Volksgemeinschaft entgegengesetzt werden – unter Verwendung der meisten schon bei Tönnies auftauchenden Begriffe. Diese politische Instrumentalisierung entspricht zunächst einmal durchaus nicht dem, was Tönnies eigentlich beschreiben wollte. Das wird deutlich, wenn als typische Gemeinschaftsformen Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freundschaft genannt werden. Gemeinschaftliches Leben verwirklicht sich bei Tönnies vornehmlich in Familie und Dorf, während sich Gesellschaft typischer Weise in der Großstadt, im Wirtschaftsbetrieb und – *nota bene* – in der Nation aufweisen läßt. Und tatsächlich könnte man Tönnies – abgesehen vom wertenden Grundtenor – durchaus auch als Modernität bejahender Liberaler folgen: Natürlich sind sich Menschen in ihren lebensweltlichen Bezügen persönlich verbunden, finden sich hier, wenn auch keineswegs ausschließlich, nicht nur Direktheit, Unvermitteltheit und Unmittelbarkeit des Umgangs, Nähe und Intimität, sondern zuweilen sogar Selbsthingabe, Wärme und gar Liebe. Und es gehört zu den kommunikativen und emotionalen Grundlagen lebensweltlicher „Gemeinschaft“, daß in ihr egoistische Interessen weitgehend auch zurückgestellt werden. Daß moderne, systemisch ausdifferenzierte Massengesellschaften dagegen unmöglich gemeinschaftlich integriert werden können, erscheint dem Liberalen aber als ebenso selbstverständlich. Zudem würde er Kontrakt und Konvention keineswegs negativ kon-

---

<sup>37</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich, Manifest der Kommunistischen Partei, in: *Programmatische Dokumente der deutschen Sozialdemokratie*, hrsg. v. Dieter Dowe u. Kurt Klotzbach, Berlin 1973, S. 51-84, S. 54.

notieren, sondern die individuelle Freiheit und Autonomie ermöglichenden Charakter freier Übereinkunft hervorheben.

Insbesondere die deutschen Selbstverständigungsdiskurse folgen genau dieser liberalen Interpretation nicht. Vielmehr wird hier der Verlust von Gemeinschaft als gesellschaftliches Krisensymptom begriffen und der Fehlentwicklung westlicher Zivilisation zugeordnet, von der es sich abzusetzen gelte. Bei Tönnies finden sich für eine solche Interpretation durchaus deutliche Fingerzeige: Der „Zustand der gesellschaftlichen Civilisation, in welchem Friede und Verkehr durch Convention und in ihr sich ausdrückende gegenseitige Furcht erhalten wird, welchen der Staat beschützt, durch Gesetzgebung und Politik ausbildet“, in dem der Mensch „in willkürlichen Thätigkeiten und Verhältnissen als ein freier“ erscheint, ist für Tönnies ein Zustand der Isolation, der bloß verhüllten Feindseligkeit, der verachteten pragmatischen Klugheit, mithin der Auflösung des sozialen Bandes unter den Menschen.

„Dies ist im allgemeinen, in Vergleichung zu jedem familienhaften, genossenschaftlichen Bunde, das Verhältnis zwischen Ungenossen: wo – in diesen Beziehungen, oder endlich überhaupt – kein gemeinsames Verständnis obwaltet, kein Brauch, kein Glaube verbindet und versöhnt. Es ist der Zustand des Krieges und der unbeschränkten Freiheit aller, einander zu vernichten, nach Willkür zu gebrauchen, zu plündern und zu unterjochen, oder aber, aus Erkenntnis besseren Vorteils, Verträge und Verbindungen anzuknüpfen.“<sup>38</sup>

Die Ablehnung der bürgerlichen Gesellschaft wie auch ihrer liberalen Legitimierung scheinen hier nur allzu deutlich durch – man kann soziologische Idealtypen auch allzu sehr zuspitzen. Der Prozeß der „Zivilisation“ ist bei Tönnies nicht nur kein Fortschritt, er trägt alle Züge eines epochalen Verfalls: „Vielmehr sind aber die gemeinschaftlichen Lebensarten und Ordnungen diejenigen, in welchen das Volkstum und seine Kultur sich erhält; welchen daher das Staatstum (in welchem Begriffe der gesellschaftliche Zustand zusammengefaßt werden möge), mit einem freilich oft verhüllten, öfter verheuchelten Hasse und verachtendem Sinne entgegen ist; in dem Maße, in welchem es von jenem abgelöst und entfremdet ist.“<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, a.a.O., S. 208.

<sup>39</sup> Ebd., S. 209, i. Orig. Hvbgl.

## Die Janusgesichtigkeit der Moderne

Trotz dieser Instrumentalisierung der Gemeinschaft, die Hand in Hand mit dem Erfolg von politischem Irrationalismus und Dezisionismus in die Zerstörung der parlamentarischen Demokratie Weimars führte, ist die Bilanzierung der Schattenseiten und Verunsicherungen der Moderne nicht von vornherein unter Ideologieverdacht zu stellen. Der breit empfundene Verlust gemeinschaftlicher Bindungen verweist auch bei gänzlich wertfrei-nüchterner Zurückhaltung auf jene erhebliche Ambivalenz, von der die kulturellen Selbstbeschreibungen der Moderne von Beginn geprägt sind, auf das „Doppelgesicht der Moderne“.<sup>40</sup> Diese Moderne wird zum einen durch das Gefühl der Gestalt- und Machbarkeit geprägt, durch das neue Selbstbewußtsein (das zugleich Zumutung ist), nun selbst Urheber des innerweltlichen Geschehens zu sein. Was in der neuzeitlichen Vertragstheorie mit Hobbes anhebt, scheint nun auch in der nicht-hypothetischen Realität möglich zu sein: die menschliche Nachahmung Gottes in der *creatio ex nihilo* des neuzeitlichen Subjekts und seiner Gesellschaft, die sich der menschlichen Kunst verdankt, den Staat zu schaffen, „der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch“.<sup>41</sup> Schon bei Hobbes löst sich alles gewachsen-Substantielle der Gesellschaft kontraktualistisch im mechanistischen Welt- und Menschenbild auf, in einer Geste grandiosen, beinahe blasphemischen menschlichen Selbstbewußtseins: „Endlich aber gleichen die Verträge und Übereinkommen, durch welche die Teile dieses politischen Körpers zuerst geschaffen, zusammengesetzt und vereint wurden, jenem ‚Fiat‘ oder ‚Laßt uns Menschen machen‘, das Gott bei der Schöpfung aussprach.“<sup>42</sup>

Dieses neuzeitliche Selbstbewußtsein steigert sich im 19. Jahrhundert zu Comtes positivistischer Überzeugung, mit dem theologischen und dem metaphysischen Zeitalter endlich alle Formen des Aberglaubens überwunden zu haben und nun, im „positiven Zeitalter“,

<sup>40</sup> Nassehi, *Moderne Gesellschaft*, a.a.O., S. 211 und ff.

<sup>41</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, hrsg. v. Iring Fetscher, Frankfurt a.M. 1991, S. 5.

<sup>42</sup> Ebd.

eine rational und sozialtechnologisch beherrschbare Welt gestalten zu können.<sup>43</sup> Auch solche Fortschrittseuphorie gehört zur Moderne, und sie scheint durch die gesellschaftlichen Veränderungen des 19. Jahrhunderts auch wirklich bestätigt zu werden: „Wissen gegen das Vorurteil der Religion und der Metaphysik, Demokratie gegen den Herrschaftsanspruch feudaler und geistlicher Aristokraten; Unternehmergeist und Arbeitsmoral gegen die Wohlstandsmängel der Subsistenzwirtschaft und die soziale Not von Mangelökonomien. Die kulturelle Moderne setzt damit ein Selbstbewußtsein frei, das die Gestaltbarkeit der Welt keineswegs nur als intellektuelles Gefühl oder als Stimmung erlebt, sondern das mit handfesten gesellschaftlichen Umwälzungen verbunden ist.“<sup>44</sup>

Das ist die eine, die modernistisch-euphorische Seite der Moderne. Zum anderen aber prägt die moderne Kultur und Gesellschaft eine tiefe Verunsicherung über all jene Prozesse, die damit einhergehen: Enttraditionalisierung der Lebensführung, Freisetzung aus traditionellen Sozialbeziehungen, Rationalisierung und Versachlichung von Sozialbezügen und Weltanschauungen, Erschütterung von Glaubensgewißheiten – oder eben: eine das Gemeinschaftliche immer mehr aufzehrende Vergesellschaftung. Beide Seiten gehören zu dieser ambivalenten Moderne, bilden die zwei „Wurzeln der Moderne“ (Nassehi): „die titanische Produktivität und Selbstüberschätzung und die paralyisierende und selbstdementierende Verunsicherung und Zerstörung“.<sup>45</sup> Die Klassiker der Soziologie sind dabei keineswegs einseitig kulturkritisch oder -pessimistisch; aber spätestens um die Jahrhundertwende wird diese Ambivalenz allgemein spürbar und thematisiert. Bei der Bilanzierung der Verluste kehren vor allem zwei Motive immer wieder: Gemeinschaftsverlust und Sinnverlust.<sup>46</sup> Darin taucht Hegels Problem der Entzweigungen

---

<sup>43</sup> Vgl. Comte, Auguste, *Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug*, Stuttgart 1974.

<sup>44</sup> Nassehi, *Moderne Gesellschaft*, a.a.O., S. 211.

<sup>45</sup> Ebd., S. 212; man müßte an dieser Stelle sicherlich mit Habermas als dritte Wurzel bzw. Seite das demokratisch-freiheitliche „Projekt der Moderne“ hinzufügen.

<sup>46</sup> Nassehi, *Moderne Gesellschaft*, a.a.O., S. 221.

als mittlerweile verbreitetes, aber nachhaltig unbefriedigtes Bedürfnis nach einem nicht entfremdeten Leben wieder auf. Einige Jahrzehnte nach Hegel scheinen freilich die „Bestrebungen des Lebens, sich zur Harmonie wiederzugebären“, scheint der hohe Anspruch an den Realitäten einer immer unübersichtlicheren, polytheistisch verunsicherten Welt scheitern zu müssen. Wirklich erkennbar ist eigentlich nur mehr das „Janusgesicht der Moderne“: „In der zeitgenössischen Wahrnehmung der Jahrhundertwende wie aus der distanzierten Betrachtung der heraufkommenden Moderne durch den Historiker bleiben die Widersprüche unvermittelbar. Eine einheitliche und stimmige Charakterisierung der Moderne erweist sich als unmöglich. Aber besteht nicht gerade darin das Signum der Epoche?“<sup>47</sup>

### **Weber und Nietzsche als Repräsentanten einer unversöhnlichen Moderne**

Als Denker, die den Anspruch erheben können, diese Zeit „in Gedanken zu fassen“,<sup>48</sup> müssen nun Nietzsche und Weber gelten. Gemessen an den alten Wahrheiten und Glaubensgewißheiten erweist sich diese neue Zeit als eine ambivalente, unversöhnte und unversöhnliche Moderne.<sup>49</sup> Zieht man von diesen frühen Diagnosen das Pathos erschütterter Entlarvung bzw. dionysischer Freude an der Zerschlagung der alten Tafeln einmal ab, dann, so Schluchter, hat diese Bestimmung bis heute ihre Gültigkeit: „Die mit dem Schritt in die Moderne verbundene Historisierung der Probleme von Sein und Wert, Natur und Kultur, individueller Freiheit und sozialem Zwang, aber auch der Beziehung der Werte untereinander sind auch nach deren Reflexivwerden ungelöst. Unversöhnte Moderne soll aber auch

---

<sup>47</sup> Peukert, Detlev, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989, S. 63.

<sup>48</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt a.M. 1996, S. 26.

<sup>49</sup> Vgl. Schwaabe, Christian, *Freiheit und Vernunft in der unversöhnten Moderne. Max Webers kritischer Dezisionismus als Herausforderung des politischen Liberalismus*, München 2002, Teil A.

heißen, daß die Spannungen, die aus diesen Problemen erwachsen, nur auszukämpfen und auszuhalten, nicht aber aufzulösen, also zu versöhnen sind.”<sup>50</sup> Mit Webers Problem des Polytheismus sind jene normativen und politischen Herausforderungen benannt, die noch den politischen Liberalismus eines John Rawls beschäftigen: Aus dem Polytheismus ist nun – der Sache nach dasselbe – das „Faktum des Pluralismus“ geworden. Daß andererseits in den heutigen liberalen Demokratien des Westens mit diesem Problem tatsächlich ein gutes Stück maßvoller, toleranter, liberaler umgegangen wird, könnte auf ein gewachsenes kritisches Bewußtsein westlicher Bevölkerungen zurückzuführen sein, vielleicht aber mehr noch auf eine primär mentale Gewöhnung u.a. an Ambivalenz und Pluralismus als Bedingungen modernen Lebens.

Die Ambivalenz aber ist geblieben, und ebenso Gemeinschafts- und Sinnverlust, die unverändert zahllose Kompensationsbemühungen hervorrufen. Das Unbehagen oder gar Leiden an der Moderne wurde in den Krisenjahren der klassischen Moderne zweifelsohne existentieller empfunden – zu rechnen ist mit diesen Schattenseiten der Moderne aber auch heute noch. Insofern auch ist diese Moderne bis heute zwar zum einen als mit Kant anhebendes Zeitalter „vollständiger Reflexivität“ und umfassender Kritik zu bestimmen; zum anderen aber ebenso sehr als das unversöhnte Zeitalter der Ambivalenz. In letzterem sind damit auch wesentliche Gehalte von Modernität angesprochen, die bei Kant in dieser Form eben noch nicht so zu finden sind – und die die Frage „Kant oder Hegel?“<sup>51</sup> als zu eng erscheinen lassen. Das Bewußtsein der Moderne hat sich mit Hegel entscheidend verändert. Insofern ist Habermas Recht zu geben, wenn er das „Leiden“ an den Entzweigungen und das daraus erwachsende Bedürfnis als einen wesentlichen Bestandteil der Selbstausslegung der Moderne versteht. Für Habermas folgt daraus, daß Hegel mit diesem Problembewußtsein als entscheidende Weiterentwicklung bzw. Ergänzung des Kantischen Kritizismus zu begreifen ist. Aber auch damit scheint es nicht getan zu sein. Wenn es um die Selbstausslegung der Moderne geht, dann gehört dieses Leiden gewiß ebenso

---

<sup>50</sup> Schluchter, Wolfgang, *Unversöhnte Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, S. 7f.

<sup>51</sup> So der Titel des Hegel-Kongresses 1981 in Stuttgart.

zu dieser Moderne wie ihre kritische Reflexivität – wohl aber auch, so muß man nun ergänzen, Nietzsches radikaler Bruch mit Metaphysik wie auch Idealismus, und endlich Webers nüchterner Abschied von allen Hoffnungen einer allzu optimistischen Aufklärung. Die unversöhnte Moderne, die sich mit dem „Tod Gottes“ und dem Polytheismus der Werte konfrontiert sieht (oder auch nur glaubt), ist nicht mehr mit Kants Modernität gleichzusetzen, sie ist qualitativ etwas anderes geworden. Sie mag Kants Kritizismus teilen, nicht mehr aber vorbehaltlos seine praktische Philosophie; sie ist sich der Endlichkeit der Vernunft bewußt, aber dies weit radikaler und im Bewußtsein der unerreichbaren bzw. der gescheiterten Versöhnung; und wenn sie auch an der Vernunft festhalten will, so weiß sie sich doch zu einer Freiheit verurteilt, für die es keinen sicheren Halt mehr gibt. Bezieht man also in die sozialphilosophische Diagnose nicht nur den erkenntnistheoretisch erreichten Stand von Reflexivität ein, sondern auch den von Schnädelbach genannten kulturkritischen Begleitdiskurs reflexiv gewordener Kulturen sowie den „Schrecken vor dem Gedanken, die Kultur müsse ganz in sich selbst gründen“, dann scheint die moderne *conditio humana* erst mit Weber und Nietzsche vollständig beschrieben.

Schließlich gehört zu dieser ambivalenten Moderne auch der Kampf gegen diese Ambivalenz, zumal in Gestalt eben jener Kompensationen von Sinn- und Gemeinschaftsverlust, die als politisch-ideologische Antworten auf diese Verunsicherungen höchst erfolgreich reagieren. Damit machen sich inmitten einer unversöhnten, ambivalenten Moderne auch all jene „Metaerzählungen“ breit, die von eben dieser Grundproblematik der Moderne leben und sie zugleich bekämpfen. Die Moderne ist das Zeitalter der „Weltanschauungen“, ist nun erst wirklich „Zeit des Weltbildes“ – ein Grundzug, den Heidegger bereits für die gesamte Neuzeit ausmacht: „Das Weltbild wird nicht von einem vormals mittelalterlichen zu einem neuzeitlichen, sondern dies, daß überhaupt die Welt zum Bild wird, zeichnet das Wesen der Neuzeit aus.“<sup>52</sup> Man könnte nun mit Cassirer darauf hinweisen, daß der Mensch als *homo symbolicus* immer schon in

---

<sup>52</sup> Heidegger, Martin, Die Zeit des Weltbildes, in: ders., *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1994, S. 75-113, S. 90.

Weltbildern lebte, mit denen er seine Erfahrung von Welt symbolisch ordnete. Neuzeitliches Denken und moderne Wissenschaft aber, so Heidegger, versuchen nicht mehr, die ewigen Strukturen des Seins ontologisch zu erfassen, sondern sie bereiten den Weg zur Beherrschung und Herstellung der eigenen Welt nach eigenen Vorstellungen. „Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild. Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellenden Herstellens.“<sup>53</sup> In der Moderne setzt sich dieser Rationalismus der Weltbeherrschung auch gesellschaftlich durch. Anders als in der frühen Neuzeit aber entsteht mit den immensen gesellschaftlichen Veränderungen noch weit stärker die Notwendigkeit und das Bedürfnis, neue politische Metaerzählungen zu entwerfen. Erst in der Moderne macht sich eine „Sucht nach Weltanschauung“<sup>54</sup> breit, die vor dem 19. Jahrhundert kaum zu beobachten ist.

### **„Postmoderne“: Radikalisierung, nicht Überwindung der Moderne**

Ambivalenz und Kontingenz nötigen den modernen Menschen, so scheint es, nach Eindeutigkeit und berechenbarer Notwendigkeit zu suchen. Daher auch erscheint manchem Postmodernen die Moderne im Rückblick als ein geradezu besessener Kampf gegen die Ambivalenz, den sie mit Vorliebe am oben beschriebenen modernistischen Zug dieser Epoche festmachen, d.h. am positivistischen Rationalismus der Wissenschaft einerseits, an den geschlossenen Ideologien der politischen Moderne andererseits. „Es ist ein Kampf der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit, der semantischen Präzision gegen Ambivalenz, der Durchsichtigkeit gegen Dunkelheit, der Klarheit gegen Verschwommenheit.“<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Ebd., S. 94.

<sup>54</sup> Aron, Raymond, *Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung*, Köln / Berlin 1957.

<sup>55</sup> Bauman, Zygmunt, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a.M. 1995, S. 19.

Diese Beschreibung der Moderne ist durchaus treffend, aber eben zu einseitig. Zum einen wird über dem Rationalismus und Modernismus der Metaerzählungen die Dimension kritischer Modernität (etwa im Sinne Schnädelbachs) weitgehend unterschlagen, zumindest unterbewertet, und vielmehr erst der eigenen postmodernen Sensibilität für Kontingenz und Pluralität zugeschrieben. Die Moderne wird einseitig mit Comte identifiziert. Und nur gegen solchen Positivismus kann dann der Abschied von den rationalistischen Metaerzählungen als neue ethische Einsicht behauptet werden: „Im Unterschied zu Wissenschaft und politischer Ideologie verspricht Freiheit keine Gewißheit und keine Garantie für irgend etwas. Sie verursacht deshalb ein großes Maß an seelischem Schmerz. In der Praxis bedeutet sie stetes Ausgeliefertsein an die Ambivalenz [...]“.<sup>56</sup> Das nun freilich ist sehr genau Max Webers Position angesichts einer „janusgesichtigen“ Moderne. Bauman, Welsch, Lyotard oder Rorty haben mit ihren Beschreibungen nicht unrecht. Freilich, es sind Beschreibungen der polytheistischen Moderne, nicht aber ihrer Überwindung oder Ablösung.

Das wird auch deutlich, wenn zum anderen soziologisch der von Beginn an „postmoderne“ Charakter der modernen Gesellschaft verdeutlicht wird. Kontingenz ist, so Luhmann, als Grundlage und „Eigenwert“ der modernen funktional differenzierten Gesellschaft zu betrachten, das Ende der Metaerzählungen von Beginn an Signum der Moderne. Bei allen semantischen Irritationen und trotz aller verzweifelten Bemühungen um neue Metaerzählungen – es kann sie nicht mehr geben, „weil es keinen externen Beobachter gibt“.<sup>57</sup> Die Moderne ist gekennzeichnet durch die zentrale Herausforderung der Umstellung ihres Rationalitätsbegriffes: „Die Rationalitätsbegriffe der Tradition hatten von externen Sinnvorgaben gelebt [...]“ In der Moderne müssen „Urteile über Rationalität [...] von externen Sinnvorgaben abgelöst und umgestellt werden auf eine stets nur systemintern herstellbare Einheit von Selbstreferenz und Fremdreferenz.“<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 299.

<sup>57</sup> Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, a.a.O., S. 8.

<sup>58</sup> Luhmann, Niklas, Das Moderne der modernen Gesellschaft, in: Zapf, Wolfgang (Hrsg.): *Die Modernisierung moderner Gesellschaften. Verhand-*

Gerade hier, mit Blick auf „Autonomie, operative Geschlossenheit und spezifische Verschiedenheit“ der Systeme, werden für Luhmann die Zusammenhänge mit der sogenannten Postmoderne deutlich. Nur wird eben dann klar, daß der Kontrastierung von Moderne und Postmoderne „der Boden entzogen wird“: „Auf struktureller Ebene kann von einer solchen Zäsur ohnehin nicht die Rede sein. Man kann höchstens sagen, daß diejenigen evolutionären Errungenschaften, die die moderne Gesellschaft vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnen, nämlich voll entwickelte Kommunikationsmedien und funktionale Differenzierung, aus bescheidenen Anfängen in Größenordnungen hineingewachsen sind, die die moderne Gesellschaft auf Irreversibilität festlegen. Sie ist heute nahezu ausweglos auf sich selbst angewiesen. Daraus ergibt sich auf semantischer Ebene ein Nachholbedarf. Wenn man unter Postmoderne das Fehlen einer einheitlichen Weltbeschreibung, einer für alle verbindlichen Vernunft oder auch einer gemeinsam-richtigen Einstellung zur Welt und zur Gesellschaft versteht, dann ist genau dies das Resultat der strukturellen Bedingungen, denen die moderne Gesellschaft sich selbst ausliefert. Sie erträgt keine Abschlußgedanken, sie erträgt deshalb auch keine Autorität.“<sup>59</sup> Was für manch Postmodernen ein mühsames Nachholen ist, nicht zuletzt nämlich ein Abschiednehmen von den eigenen, lange geglaubten Metaerzählungen, das war den Klassikern der Moderne schon – oder eben: noch – sehr präsent: eben diese Auflösung übergeordneter Vernunft, von Sinn und Ganzheit in das ausdifferenzierte Nebeneinander partikularer Teilrationalitäten bzw. den Polytheismus der Werte.

In einem freilich ist die postmoderne Sicht auf die Moderne tatsächlich neuartig und ihre „Ethik“ eine wichtige Ergänzung, auch eine Weiterentwicklung des Weber’schen Existentialismus: Sie beschreibt zwar nicht eine andere, neuartige Moderne; sie empfiehlt aber einen anderen Umgang mit genau dieser Weberschen Moderne. Mit ihrer Kardinaltugend der Toleranz und ihrer Haltung der Ironie weitet sie das Spektrum moderner Ethik – wengleich auch Toleranz

---

*lungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt am Main 1990.* Frankfurt / New York 1990, S. 87-108, S. 100.

<sup>59</sup> Ebd., S. 101.

ganz gewiß keine postmoderne Erfindung ist; vor allem aber schärft sie das Bewußtsein für jene schon erwähnte Ebene des mentalen Umgangs mit Ambivalenz, Entzweiung, Sinnverlust, die den eigentlichen Kern der postmodernen Haltung auszumachen scheint. Es ist diese Ebene, die mehr und anderes umfaßt als „vollständige Reflexivität“, die für das Scheitern oder das Gelingen des liberalen Demokratieprojekts von entscheidender Bedeutung und für ein adäquates Verständnis der Modernitätskrise unverzichtbar ist. Diese Modernitätskrise äußert sich sehr prägnant als Sinnkrise wie auch als Problem des „sozialen Bandes“ – allgemeiner noch: als Problem der Bindungen, der „religio“.

Mit Blick auf die Suche nach solcher „religio“ ist nach all dem zu fragen, was in der Sprache der Systemtheorie als Bedeutung sozialer Systeme und deren Entwicklung für die „Konstitution individueller psychischer Systeme“ bezeichnet werden kann.<sup>60</sup> Psychische und soziale Systeme sind „im Wege der Co-evolution entstanden“ und bedingen einander. Auch für den Systemtheoretiker erscheint es daher sehr wohl sinnvoll, Untersuchungen „über die psychischen Folgen und vor allem über die Reflexionslasten des modernen Individualismus“ in den Mittelpunkt zu rücken, über die im historischen Vergleich gestiegenen Anforderungen an den modernen Menschen, u.a. nämlich „daß höhere Kontingenz und höhere Instabilität verkraftet werden müssen“.<sup>61</sup> Selbst bei Luhmann kommen also die zum Teil erheblichen psychischen Nebenfolgen dieser gesellschaftlichen Prozesse in den Blick. Sie bleiben systemtheoretisch freilich zweitrangig. Und vor allem sind solche Fragen nach modernem sozialwissenschaftlichen Selbstverständnis natürlich weder normativ zu beantworten noch jemals in ein System umfassender philosophischer Erkenntnis zu integrieren. Hier hält die moderne Wissenschaft an den von Weber gezogenen Grenzen fest. Nicht zuletzt dadurch erhält freilich auch die Kulturkritik in der Moderne ihren besonderen Platz: Sie formuliert kritische Fragen, die sich in diesem Zeitalter der Ambivalenz aufdrängen, für die sich die verwissenschaftlichte Wissenschaft aber nicht mehr in vollem Umfang zuständig fühlt.

---

<sup>60</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*, a.a.O., S. 367.

<sup>61</sup> Ebd., S. 373.

### **Kulturkritik als Reflexionsmodus der Moderne**

Vor diesem Hintergrund kommt der Kulturkritik in der Moderne eine besondere Bedeutung und Rolle zu, die sich bei allen Parallelen doch deutlich von älteren und teilweise ähnlichen Formen kulturkritischen Denkens unterscheiden. Kulturkritik findet in dieser Moderne nicht nur – wie in vergangenen Epochen auch – statt, sondern gehört wesentlich zur reflexiven und dezentrierten modernen Kultur mit allen ihren oben beschriebenen Merkmalen und ihrem enormen Deutungsbedarf. Die spezifisch moderne Verunsicherung, die spezifisch modernen gesellschaftlichen Umwälzungen wie auch (und gerade) der spezifisch moderne, höchst ambivalente Rationalismus bringen Kulturkritik gleichsam notwendig hervor.

Nicht zuletzt die Verwissenschaftlichung der Wissenschaft, die für die Entzauberung der modernen Welt wie auch für manch Verlangen nach Wiederverzauberung wesentlich verantwortlich ist, drängt dabei Fragen, die zuvor insbesondere von der Philosophie bearbeitet wurden, in jenen Bereich kulturkritischer Reflexion, der nun gerade keiner wissenschaftlichen Disziplin mehr zugerechnet wird. Umgekehrt formuliert. Was die modernen Einzelwissenschaften nicht mehr leisten können oder wollen, wird Gegenstand eines fachlich nicht mehr streng „disziplinierten“ Fragens. Fragen wie die Weber'sche nach dem „Schicksal des Menschentums“ werden von immer mehr Vertretern der jeweiligen Disziplinen nicht mehr als Themen der Philosophie oder der Soziologie begriffen. Solche Fragen gelten als mit dem begrifflichen Instrumentarium der Wissenschaft nicht mehr seriös beantwortbar.

Man kann Kulturkritik mit Georg Bollenbeck (und in Anknüpfung an Schnädelbach) als einen „Reflexionsmodus der Moderne“ bestimmen, „der mit ihr entsteht und gegen ihre Zumutungen Einspruch erhebt“.<sup>62</sup> Zu diesen Zumutungen gehören die bereits beschriebenen Phänomene und Folgen gesellschaftlicher Modernisierung wie auch eine Reihe weiterer diagnostizierter Krisenphäno-

---

<sup>62</sup> Bollenbeck, Georg, *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, München 2007, S. 10.

mene, die teilweise für jedermann sichtbar die Schattenseiten dieser Entwicklung aufzeigen: Neben Gemeinschafts- und Sinnverlust, neben Rationalisierung, Säkularisierung und Entzauberung sind dies Probleme wie Entfremdung und Verdinglichung im ökonomischen Prozess, der im kapitalistischen System vorangetriebene Ökonomismus, die neue Massengesellschaft samt Pauperismus, die zunehmende Anonymität in den rasant wachsenden Großstädten, der sich zuspitzende Klassenkonflikt, der die modernen Gesellschaften in gefährlicher Weise zu spalten droht und die Sorge um das „soziale Band“ in reale Ängste vor politischen Revolutionen steigert, endlich auch die Sorge um einen allgemeinen Kulturverfall unter dem Einfluss von Materialismus und „Amerikanismus“.

All diese Sorgen werden von Kulturkritikern verschiedenster Couleur artikuliert. Sie treffen damit die Bedenken und Ängste vieler Zeitgenossen und bestärken diese nicht unwesentlich. Teilweise werden die angedeuteten Krisensymptome auch erst von den Kulturkritikern konstruiert, zumindest stark überzeichnet. So unscharf der Begriff der Kulturkritik selbst ist, so unscharf sind oftmals die hier artikulierten Positionen und Befunde. „Kulturkritik dient oft als ein vager Sammelbegriff für Verlustgeschichten und Pathologiebefunde, die sich gegen die eigene Zeit unter Berufung auf bessere Zeiten richten. Sie ist ein weites Feld mit unklaren Grenzen.“<sup>63</sup> Die moderne Kulturkritik als eine „besondere Art des Nachdenkens über die Gewinne und Verluste der Moderne“ ist „weder ein Fach noch eine Residualdisziplin, eine Methode oder eine wissenschaftliche Fragestellung. Man kann sie auch nicht als einen ‚Denkstil‘ bezeichnen, der fachspezifische Wissensbestände umfasst und den ein ‚Denkkollektiv‘ entwickelt.“ Die Kulturkritiker stehen mit ihren Überlegungen zwar immer auch in einem theoriegeschichtlichen Traditionsbezug, eine immanente Entfaltung einer Theorie haben sie aber zumeist nicht zu bieten. Sie „berufen sich auf ihre Erfahrungen und sprechen einzelnen Phänomenen eine Art ‚symbolische Prägnanz‘ (Cassirer) für Verlustgeschichten zu, aber sie denken nicht systematisch“. Sie begnügen sich mit einem „Verfahren punktueller Evidenz“. Dies ist natürlich zugleich nicht unproblematisch, und der

---

<sup>63</sup> Ebd., S. 7.

Vorwurf tendenziöser Übereinfachung ist nicht selten angebracht. Dennoch kann man die Beiträge dieser Kritik – bei allen Vorbehalten – zunächst als prinzipiell berechtigt, vielleicht auch als wichtig einstufen: „Offenbar ist der Begriff vage, schlecht beleumundet und doch zugleich unvermeidbar. Er verweist auf ein disziplinloses ‚wildes‘ Denken, das Blickfelderweiterungen verspricht. Zu entdecken sind Erkenntnispotentiale eines Denkens, das mit der Moderne entsteht und das gegen die Moderne Verlustgeschichten aufbietet. Kulturkritik ist nie sprachlos, aber oft begrifflos.“<sup>64</sup>

Kulturkritik als Reflexionsmodus der Moderne zu bestimmen, meint, daß diese Kritik zwar nicht selbst Wissen oder Lösungen zu bieten hat, aber doch immerhin Denkmuster und Interpretationen an die Hand gibt, die die Verarbeitung und Produktion von Wissen ermöglichen, „indem sie mit dem Anspruch auf Totalkonstruktion bestimmte Abläufe und Lagen, Verhältnisse und Verhaltensweisen als Indikatoren einer Verfallsgeschichte thematisieren, ohne sie notwendigerweise zu analysieren.“ Nicht selten indes treten Kulturkritiker dabei mit einem Weltdeutungsanspruch auf, der den Boden sachlicher und stichhaltiger Analyse verlässt. In der mahnend-düsteren Attitüde des Warners und Mahners, in der „Schlüsselattitüde der allgemeinen rücksichtslosen Weltdeutung“ wendet sich der Kritiker gegen die eigene Zeit. Es geht ihm nicht um Kritik im Einzelnen, nicht um Teilunzufriedenheiten, sondern um die Absage ans Ganze bzw. die Prophezeiung des Totaluntergangs. In ihrem alarmistischen und oftmals hypergeneralisierenden Charakter geht solche Kulturkritik eher „kasuistisch-empirisch“ vor, nicht aber systematisch. Ihre Sprache ist häufig metaphorisch, ihr Reflexionsmodus „affektiv“. Auf diese Weise wird Kulturkritik der eigenen Zeit durchaus nicht immer gerecht.

Gerade die dezidiert anti-moderne Kulturkritik arbeitet denn auch mit Dichotomien, die das Schlechte der eigenen modernen Zeit besonders deutlich hervortreten lassen sollen. Kulturkritik dieser Art enthält „eine wertende Differenz zwischen eingeschöner Vergangenheit, einem Ideal als normativem Punkt (der Naturzustand, die Griechen, das Mittelalter, der ‚ganze Mensch‘, das Genie, der Über-

---

<sup>64</sup> Ebd., S. 9.

mensch, die geglückte Identität) und den schlechten Verhältnissen und Verhaltensweisen in der Gegenwart“.<sup>65</sup> Die Gefahr solch zuweilen vereinfachender Entrüstungsrhetorik besteht darin, daß die kulturkritischen Pathologiebefunde ein reichhaltiges Repertoire für populistische Vereinfacher darstellen, die weniger an einer ernsthaften Bearbeitung gesellschaftlicher Probleme interessiert sind als vielmehr an deren ideologischer Instrumentalisierung. Auch diese Gefahr scheint freilich der Moderne wie kaum einer anderen Epoche eigen zu sein.

Die zuweilen sehr scharfe anmutende moderne Kulturkritik ist gerade in ihrem Pessimismus letztlich nur aus dem zu erklären, wogegen sie sich wendet: gegen den Optimismus, der die janusgesichtige Moderne ja ebenso kennzeichnet. Der Kontrast zum Fortschritts-optimismus der Aufklärung ist für ein Verständnis moderner Kulturkritik von entscheidender Bedeutung. Damit ist auch jene geschichtsphilosophische Dimension angesprochen, die oben bereits als Novum der Begriffsverwendung von „Krise“ hervorgehoben wurde. „Dieses Denken [die Kulturkritik, CS] entsteht in der Auseinandersetzung mit der Aufklärung, vor allem mit ihrer Anthropologie und Geschichtsphilosophie. Es hinterfragt die Fortschrittstheorie der Aufklärung, den Glauben an die vernunftgeleitete lineare Perfektionierung der Welt. Es nimmt deren emanzipatorische Verheißungen ernst und präsentiert Verlustgeschichten. Man könnte auch sagen, erst die Verheißungen der Aufklärung rufen Kulturkritiker auf den Plan.“<sup>66</sup>

Die motivierende Ausgangslage des kulturkritischen Denkens bildet also „eine geschichtsphilosophisch nicht mehr vermittelbare Diskrepanz zwischen hochgestimmten Erwartungen und ernüchternden Erfahrungen“. Und eben dies fehlte bei der durchaus radikalen Kulturkritik etwa der Kyniker: Diese Kritik „kann noch keinen distanzierenden Bezug auf geschichtsphilosophische Verlaufsannahmen im Namen des Fortschritts herstellen“.<sup>67</sup> Die aber dominieren in Gestalt

---

<sup>65</sup> Ebd., S. 19f.

<sup>66</sup> Ebd., S. 11.

<sup>67</sup> Ebd., S. 13.

der großen Erzählungen vom Fortschritt, von der Befreiung oder der Neuerschaffung des Menschen, von der Überwindung unaufgeklärter Zeiten in den unterschiedlichen Phasenmodellen einer neu interpretierten Geschichte, sei es marxistischer oder positivistischer Provenienz. Mit Blick auf die dramatischen Umwälzungen und Verunsicherungen der sich modernisierenden Gesellschaften im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat es die Kulturkritik relativ leicht, hinter diese Verheißungen im Zeichen von Vernunft und Fortschritt Fragezeichen zu setzen. Und dies gilt – wie mit Blick auf die Fortsetzung der Moderne in der sogenannten Postmoderne gezeigt wurde – bis heute.

### **Berechtigte Fragen, problematische Vereinfachungen und bleibender Bedarf**

Will man zu einer Einschätzung und auch Bewertung moderner Kulturkritik kommen, wie sie sich in der beschriebenen Weise als Begleitdiskurs und Reflexionsmodus in den Jahrzehnten der klassischen Moderne herausgebildet und bis heute etabliert hat, so fällt ein eindeutiges Urteil nicht leicht – was denn auch zu dem ambivalenten Charakter der Moderne nur allzu gut passen würde. Zunächst einmal scheint deutlich zu sein, daß sich Kulturkritik und Krisenwahrnehmungen in der Moderne nicht nur verschärfen oder steigern, sondern daß sich in der Moderne ein Bewusstsein ausbreitet, daß die eigene Epoche geradezu verstanden, ja definiert werden kann über dieses „Krisenhafte“ und Unsichere – wie auch über eine Kulturkritik, die all dies thematisiert. Schwierig wird die Bewertung indes mit Blick auf die gesellschaftliche Bedeutung wie auch mögliche Folgen und Nebenfolgen von Kulturkritik. Denn einerseits stellen Kulturkritiker oftmals nur allzu berechnete Fragen und legen den Finger in offene Wunden. Andererseits aber neigen nicht wenige von ihnen zu Vereinfachungen und Überzeichnungen, die nicht zuletzt politisch höchst problematische Folgen haben können – man denke an die radikal anti-liberale Haltung der konservativ-revolutionären Rechten in Weimar, deren Protagonisten sich durch eine zur Menschenverachtung steigende elitär-unversöhnliche Kulturkritik aus-

zeichneten. Die Verächtlichmachung der Demokratie und eines allzu mediokrinen Daseins moderner Durchschnittsmenschen war hier Grundlage eines nicht mehr gemäßigten Radikalismus. Bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts jedenfalls erscheint Kulturkritik – mit einem Wort Fritz Sterns – durchaus als große „politische Gefahr“.<sup>68</sup>

Nicht gegen die Aufklärung, sondern vielmehr in Sorge um den Erhalt ihrer Grundprinzipien und Versprechen wird Kulturkritik nach 1945 immer mehr zur Domäne einer neuen westeuropäischen Linken. Deren prominenteste Vertreter, die Mitglieder der „Frankfurter Schule“, knüpfen in vielem an gängige Interpretationsmuster moderner Kulturkritik an. Auch in Sachen Pessimismus stehen die kritischen Theoretiker ihren doch überwiegend konservativen kulturkritischen Vorgängern kaum nach: Die „Dialektik der Aufklärung“ zählt zweifelsohne zu den düstersten Zeitdiagnosen, die die Moderne aufzubieten hat. Und schließlich finden sich in diesem wie in anderen Werken der Frankfurter viele durchaus problematische Vereinfachungen, die den Realitäten der westlichen Nachkriegsgesellschaften doch offensichtlich immer weniger entsprechen. Horkheimer selbst hat diese düstere Totalkritik denn auch Ende der 60er Jahre im Vorwort zur Neuauflage der „Dialektik der Aufklärung“ ein gutes Stück weit revidiert. Den so angedeuteten Weg einer moderateren Kritik der Gesellschaft beschriftet als heute wichtigster Vertreter der Kritischen Theorie konsequent Jürgen Habermas.

Diese Tendenz prägt die gesamte Entwicklung der Kulturkritik innerhalb westlicher Gesellschaften nach dem Zweiten Weltkrieg. Zu beobachten ist dabei zweierlei: Zum einen hat die rechte Kulturkritik nach dem Untergang des Dritten Reiches und mit der Diskreditierung der ihm verwandten oder zugrunde liegenden Gedanken ihre alte Bedeutung beinahe vollständig verloren. Zum anderen – und als unmittelbare Folge davon – hat sich die Kulturkritik doch signifikant gewandelt: weg vom Rundumschlag und der totalen Verwerfung hin zum eher Kleinteiligen und Punktuellen. Man hat sich mit der westlichen Moderne, zumindest mit dem politischen und gesellschaftlichen Grundmodell, doch so weit arrangiert, daß Fundamentaloppo-

---

<sup>68</sup> Vgl. Stern, Fritz, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern / Stuttgart 1963.

sition nicht mehr aussichtsreich und auch nicht mehr wünschenswert erscheint. Den kulturkritischen Einwänden von gestern würde der pragmatische Liberale heute mit Richard Rorty antworten: „Selbst wenn der typische Charakter der Menschen in liberalen Demokratien tatsächlich fade, berechnend, kleinlich und unheroisch sein sollte, kann die Vorherrschaft solcher Personen dennoch ein angemessener Preis sein für politische Freiheit.“<sup>69</sup> Das ist entwaffnend pragmatisch, und es ist politisch gedacht, nicht metaphysisch. Diese für den politischen Liberalismus nach Rawls kennzeichnende Haltung scheint denn auch als einzige politisch-theoretische Position zu der nicht nur von Luhmann vermittelten Einsicht zu passen, wonach man sich mit der strukturellen Unumkehrbarkeit der modernen Gesellschaft als einer soziologischen Tatsache wohl abzufinden habe.

Ist Kulturkritik damit überflüssig geworden? Ja, war sie – rückblickend betrachtet – nicht immer schon übertrieben? Ein Phänomen einer Übergangszeit, Symptom der Geburtswehen einer nun stabilisierten Moderne? Und war die Gegenfrage an die Kulturkritiker nicht immer schon berechtigt, die Frage nämlich, welche der beschworenen real existierenden gesellschaftlichen Vergangenheiten denn jemals besser gewesen wäre als die moderne Gegenwart? Das sind berechtigte Einwände. Sie sollten jedoch nicht dazu verleiten, die Sorgen und Fragestellungen kulturkritischen Denkens als irrelevant und überholt abzutun. Im selben Maße, wie die Moderne ein Zeitalter größter Ambivalenz und Orientierungsunsicherheit ist und bleibt, gehört ein kritischer Begleitdiskurs zu ihr – wenn sie nicht selbst zur Ideologie erstarren will.

Anders als vor hundert Jahren besteht die Gefahr heute nicht darin, daß kulturkritische Vereinfachungen eine ernsthafte (auch wissenschaftliche) Diskussion ersticken würden, sondern umgekehrt darin, daß die Gegenstände und Sorgen dieses Begleitdiskurses kaum noch ernst genommen werden. Die Verwissenschaftlichung der Wissenschaften hat sich ungebremst fortgesetzt. Für Max Weber, der diese

---

<sup>69</sup> Rorty, Richard, *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie*, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, 1988, S.82-125, S. 103.

Entwicklung für die Sozialwissenschaft maßgeblich vorangetrieben hat, war es durchaus noch selbstverständlich, zu den großen Fragen nach der „Entwicklung des Menschentums“ Position zu beziehen – obwohl oder gerade weil sie jenseits dessen lagen, was auch nach seiner Auffassung Wissenschaft im strengen Sinne war. Heute dagegen enthalten sich die Nachfolger Webers solcher ins Prinzipielle gehenden Reflexionen immer mehr. Man hält diese Art von Denken für unseriös. Insofern könnte freilich auch der Begriff „Kulturkritik“ zur Bezeichnung eines nebenher laufenden Teils öffentlicher Diskurse zur Abwertung und Entsorgung zentraler Fragen beigetragen haben: Kulturkritik als unvermeidlich, aber eben auch als unseriös zu verstehen, sie nicht ganz ernst zu nehmen, trägt dazu bei, die hier thematisierten Fragen aus dem Kreis relevanter wissenschaftlicher und philosophischer Beschäftigung gänzlich auszugrenzen. Probleme wie „Sinnverlust“ werden abgeschoben in die Feuilletons, werden Dichtern wie Botho Strauß überlassen und im Übrigen Gegenstand esoterischer Ratgeberliteratur. Das ist die Kehrseite der an sich unvermeidlichen und durchaus positiven Abkopplung kulturkritischen Denkens vom Wissenschaftsbetrieb. Damit ist – wie auch immer man zu Kulturkritik und ihrer Bedeutung stehen mag – eine ganz andere bedeutsame Frage aufgeworfen, auf die ausblickend zumindest noch kurz eingegangen werden soll: Welche Rolle kann in dieser unversöhnten, ambivalenten Moderne noch die Philosophie spielen, wenn sich eine verwissenschaftlichte Wissenschaft und eine nicht-wissenschaftliche Kulturkritik die Aufgabe der Interpretation von Welt und Gesellschaft in der beschriebenen Weise teilen?

### **Ausblick: Aufgaben der Philosophie in der reflexiven und dezentrierten modernen Kultur**

Rekapitulieren wir kurz: Die modernen Kulturkritiker thematisieren die Folgelasten und die problematischen Begleiterscheinungen der Moderne, wie sie sich auch vielen ihrer Mitmenschen mehr oder weniger deutlich aufdrängen. Sie fragen kritisch nach Sinnverlust und Orientierungsunsicherheit, nach der Entwicklung des Menschentums in einer rationalistischen entzauberten Welt und damit

(zumindest implizit) auch nach dem, was für die klassische Philosophie zu deren zentralen Fragen gehörte: nach dem guten Leben. Kulturkritiker stellen diese Fragen, wie gezeigt, auf ihre Weise, eher aus der Verlustperspektive einer fragwürdigen Gegenwart, und nicht in einem streng wissenschaftlichen Sinn. Die moderne verwissenschaftlichte Wissenschaft läßt die Kulturkritiker dabei gewähren, ohne sie wirklich ernst zu nehmen. Solche Fragen sind in den Augen der modernen wissenschaftlichen Weltauffassung keine wissenschaftlichen bzw. wissenschaftlich zu beantwortenden Fragen, sondern „metaphysische“ Fragen einer überwundenen, vormodernen Tradition. Nicht wenige Philosophen teilen auch heute die diesbezüglich sehr deutliche Position, die Neurath so auf den Begriff gebracht hat: „Die Klärung der traditionellen philosophischen Probleme führt dazu, daß sie teils als Scheinprobleme entlarvt, teils in empirische Probleme umgewandelt und damit dem Urteil der Erfahrungswissenschaft unterstellt werden. In dieser Klärung von Problemen und Aussagen besteht die Aufgabe der philosophischen Arbeit, nicht aber in der Aufstellung eigener ‚philosophischer‘ Aussagen.“<sup>70</sup>

Die meisten Mitglieder des Wiener Kreises waren sich dabei der Grenzen ihres eigenen Wissenschaftsverständnisses durchaus bewusst. Und sie waren sich auch der Tatsache bewusst, daß sie damit das Orientierungsbedürfnis ihrer Zeitgenossen gerade nicht befriedigen konnten: „Die stolze These, daß für die Wissenschaft keine Frage grundsätzlich unlösbar sei, verträgt sich durchaus mit der demütigen Einsicht, daß wir auch mit der Beantwortung sämtlicher Fragen nicht etwa die vom Leben uns gestellte Aufgabe schon gelöst haben würden.“<sup>71</sup> Neben Carnap ist es v.a. Wittgenstein, der diese Bescheidenheit dem selbstbewussten Anspruch der wissenschaftlichen Weltauffassung zur Seite stellt. Zwar gelte für die Philosophie uneingeschränkt das Verbot „unsinniger“ Fragen: „Der Zweck der

---

<sup>70</sup> Neurath, Otto, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, hrsg. v. R. Hegselmann, Frankfurt a.M. 1979, S. 87, Hvb. im Orig.

<sup>71</sup> Carnap, Rudolf, *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*, Hamburg 1961, S. 183.

Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. [...] Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen." Doch Wittgenstein erkennt klar die Grenzen und Verluste dieser Wissenschaftlichkeit: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“<sup>72</sup>

Eben dies ist zugleich eine treffende Beschreibung der oben skizzierten Janusköpfigkeit der Moderne! Und sogleich könnte der Kulturkritiker eben hier ansetzen und über die Defizite einer sinnentleerten rationalistischen Moderne klagen. Eine andere Frage aber sollte hier abschließend gestellt werden: Kann Philosophie hier nicht doch mehr leisten als es Carnap ihr zumuten will? Für Eric Voegelin beispielsweise wäre schon die Dichotomie von verwissenschaftlichter Wissenschaft hier und bloßer Kulturkritik dort eine falsche, ja die Wurzel des Problems. Wenn nämlich jene scheinbar „sinnlosen“, aber gleichwohl existentiell zentralen Fragen der klassischen Philosophie nicht mehr Gegenstand klarer Erkenntnis sein können, so überlässt man ihre Beantwortung dem weiten Feld des bloßen Meinens und Fühlens – mit u.U. unerfreulichen praktischen Konsequenzen. Voegelin hat dieses Wissenschaftsverständnis geradezu als Verkehrung des Sinns von Wissenschaft kritisiert.<sup>73</sup> Die Methode diktiert hier, was Gegenstand von Wissenschaft sein darf, nicht die Relevanz der Frage. Nachdem die Menschen aber ohnehin nicht aufhören, diese Fragen zu stellen, tun sie dies nun in Form der bloßen *doxa*. Voegelin fordert deshalb für Politik wie auch Philosophie eine Rückkehr zu jenem Sinn der Fragestellung, wie ihn die klassische praktische Philosophie repräsentiere. Obwohl in gewisser Weise selbst Kulturkritiker durch und durch, wollte Voegelin mehr erreichen, als zu einem begleitenden Reflexionsmodus einer gleichwohl unvermeidbaren Moderne beitragen. Seine Ordnungswissen-

---

<sup>72</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a.M. 1963, 4.112 und 6.52.

<sup>73</sup> Voegelin, Eric, *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung*, hrsg. v. Peter J. Opitz, 4. Aufl., Freiburg / München 1991.

schaft will mehr, will etwas gänzlich anderes sein als Kulturkritik (die in seiner Perspektive letztlich nur ein Symptom der Krise ist), will die „geistige Krise“ des Westens an ihren Wurzeln packen und überwinden.<sup>74</sup>

Die Gegenfrage derer, die sich an die „vollständige Reflexivität“ ihres Zeitalters gewöhnt haben, lautet dann freilich: Was läge denn – vor allem politisch, und nicht in erster Linie metaphysisch – jenseits dieser unserer Moderne? Vor allem: Setzt der moderne Pluralismus in Fragen des guten Lebens solchen Ambitionen nicht unüberwindliche Grenzen? Was kann Philosophie – auch wenn sie sich nicht auf die Vorgaben einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“ festlegen lassen will – hier wirklich leisten?

Eine immerhin „anleitende“ und „ermutigende“ Funktion von Philosophie kommt selbst für Jürgen Habermas als einem vehementen Verfechter des normativen „Projekts der Moderne“ durchaus in Frage. Zunächst einmal, so die Habermas'sche Position, darf sich Philosophie weder dem Relativismus noch dem Szientismus beugen, aber auch nicht den zu hoch gesteckten Erwartungen einer metaphysischen Versöhnung des nicht mehr Versöhnbaren. Aufgabe der Philosophie kann es daher nicht sein, „die Bedürfnisse der privaten Sinnsuche einzelner“ zu befriedigen:

„Innerhalb eines legitimen weltanschaulichen Pluralismus können Philosophen ohne eine allgemein anerkannte metaphysische Rückendeckung nicht mehr für oder gegen die Substanz einzelner Lebensentwürfe Stellung nehmen. Unter Bedingungen nachmetaphysischen Denkens dürfen sie die orientierungsbedürftigen Söhne und Töchter der Moderne nicht mit einem weltanschaulichen Surrogat für verlorene religiöse Glaubensgewißheiten oder kosmologische Standortbestimmungen zufriedenstellen. [...] Als Ethik kann sie [die Philosophie, C.S.] in Fragen der Identität – wer man ist und sein möchte – zu einer vernünftigen Selbstverständigung *anleiten*. Aber die ‚therapeutische‘ Rolle der philosophischen Ethik erschöpft sich heute in der Ermutigung zu einer *bewußten* Lebensführung. Eine philosophische ‚Beratung‘, die die Reflexion auf den

---

<sup>74</sup> Vgl. Voegelin, Eric, *Die Krise. Zur Pathologie des modernen Geistes*, hrsg. v. Peter J. Opitz, München 2008.

Sinn des persönlichen Lebens den Beteiligten selbst überantwortet, verhält sich im Hinblick auf ‚Sinnvermittlung‘ asketisch.“<sup>75</sup>

Weniger zurückhaltend darf hier die Religion sein, der Habermas zuletzt sogar eine legitime und diesbezüglich auch sehr wichtige Artikulationsfunktion attestiert.<sup>76</sup>

Es gibt viele überzeugende Gründe, sich dieser sehr vorsichtigen und zurückhaltenden Position anzuschließen. Es sind dies nicht zuletzt politische Gründe, die sich auf das Problem des Nebeneinanders konkurrierender letzter Wahrheiten beziehen. Dem Ansinnen oder auch nur Wunsch einer „Überwindung“ der dezentrierten reflexiven Moderne daher skeptisch gegenüberzustehen, bedeutet indes nicht, das Voegelinische Werben für den Sinn der klassischen anthropologischen Fragestellungen zurückzuweisen. Im Gegenteil: Es wäre wünschenswert, wenn sich Philosophie und Kulturkritik bei der Thematisierung „unserer Lebensprobleme“ gegenseitig stärker inspirieren, als dies zuweilen der Fall ist. Die Kulturkritik kann durchaus helfen, für Probleme zu sensibilisieren – hier darf sich die Philosophie nicht zu schade sein, Anregungen aufzunehmen. Die vernünftige Bearbeitung und Diskussion dieser Probleme wird man freilich nicht allein den Kulturkritikern überlassen wollen – und ebenso wenig einer gänzlich „verwissenschaftlichten“ Wissenschaft.

---

<sup>75</sup> Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung*, a.a.O., S. 328ff.

<sup>76</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005; ders. / Ratzinger, Joseph, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

In jüngster Zeit erschienene PAPERS –  
siehe auch <http://www.lrz-muenchen.de/~voegelin-archiv>:

---

- No. 67 -

Ellis Sandoz: Mittelalterlicher Rationalismus oder Mystische Philosophie?  
Die Debatte zwischen Leo Strauss und Eric Voegelin, Juni 2008, 35 S.

- No. 68A -

Eric Voegelin: Geschichtsphilosophie. Vorlesung im Sommer 1965, Teil I,  
hrsg. v. Helmut Winterholler, Juli 2008, 67 S.

- No. 68B -

Eric Voegelin: Geschichtsphilosophie. Vorlesung im Sommer 1965, Teil II,  
hrsg. v. Helmut Winterholler, Juli 2008, 63 S.

- No. 69 -

Thomas Nawrath: Ideologiekritik am göttlichen Maß. Voegelin und Kant  
über Vernunft, Gottesbezug und Heilswahn, August 2008, 80 S.

- No. 70 -

Glenn Hughes: »A Pattern of Timeless Moments«: T. S. Eliot's *Four Quartets* as a Poetic Expression of Eric Voegelin's Philosophy of Existence and History; Eric Voegelin, »Wo sich Zeitloses schneidet mit Zeit«:  
Notizen zu T.S. Eliots *Vier Quartetten*, September 2008, 40 S.

- No. 71 –

Christian Schwaabe: Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der  
unversöhnten Moderne, Oktober 2008, 45 S.

- No. 72 –

Patrick Johnston: Silence is Not Always Golden: Investigating the Silence  
Surrounding the Thought of Eric Voegelin, Oktober 2008, 80 S.

#### *In Vorbereitung*

- Walter Rothholz: Die Funktion der Mimesis in der Kulturanthropologie und der politischen Philosophie. Anmerkungen zu Rene Girard
- Peter J. Opitz: Fragmente eines Torsos. Werksgeschichtliche Studien zu Eric Voegelins „System der Staatslehre“