

Beiträge

Willi Oelmüller

Bedrohung der personalen und sozialen Identität

I. Zum Ansatzpunkt der Überlegungen

Wer von der Philosophie aus über das gestellte Thema «Der Mensch als Versager» sprechen will, steht wegen der Formulierung des Themas und der damit implizierten sachlichen und methodischen Vorentscheidungen vor einer doppelten Schwierigkeit. Er kann nach den wissenschaftstheoretischen und wissenschaftsgeschichtlichen Reflexionen sowie nach der Idealismus- und Humanismuskritik der letzten 150 Jahre¹ nicht mehr so einfach Aussagen über *den* Menschen machen, außer er beschränkte sich auf formale immergültige, kulturinvariante, von Raum und Zeit unabhängige Aussagen. Solche Aussagen sind jedoch nicht vermittelbar mit den außerordentlich verschiedenen Deutungssystemen und Institutionen, mit denen die Menschen in verschiedenen Kulturen, Gesellschaften und Schichten ihre Erfahrungen des Versagens theoretisch und praktisch zu bewältigen versuchen. Nicht Aussagen darüber, was etwa Eingeborenenvölkern in Afrika, Australien oder Südamerika, Menschen in Hochkulturen in Asien oder Europa und Menschen in entwickelten Industriegesellschaften gemeinsam ist, sind in bezug auf Versagen relevant. Relevant ist, was sie inhaltlich unterscheidet.

Die folgenden Überlegungen stützen sich auf Erfahrungen und Erkenntnisse, die Menschen in entwickelten Industriegesellschaften der westlichen Welt, zum Teil auch in Osteuropa, gemacht haben bzw. gemacht haben könnten. Wenn im folgenden von Industriegesellschaften gesprochen wird, sind nur diese gemeint. Über diese Erfahrungen und Erkenntnisse kann man sich hier durch sehr verschiedene Medien informieren: durch die Wissenschaften, die Kunst und Literatur, die Religion, die Massenkommunikationsmittel, die Alltagssprache, die Liebe usw. Ob und wie weit die hier gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse verallgemeinerungsfähig sind, d. h. auch für andere Gesellschaften gelten, kann in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden. Es gibt für solche Vergleiche einstweilen weder hinreichende Materialsammlungen noch einen Konsens über allgemein anerkannte Begriffe und Methoden. Um Mißverständnisse zu vermeiden, spre-

che ich daher—was im folgenden noch erläutert wird—nicht von *dem* Menschen, sondern von der personalen und sozialen Identität des Menschen unter den gegenwärtigen, weltgeschichtlichen späten, biologisch-anthropologisch durchaus nicht notwendigen Lebensbedingungen der Industriegesellschaften.

Wer von der Philosophie aus über den Menschen als Versager sprechen will, hat² auch Schwierigkeiten mit dem Begriff Versagen. Diesen Begriff kann man, wie Verfahrensweisen der Humanwissenschaften zeigen, moralisch oder sozialtechnologisch interpretieren. Die moralische Interpretation deutet das menschliche Versagen als ein schuldhaftes Geschehen, für das der freie und autonome Mensch voll verantwortlich ist. Die sozialtechnologische Interpretation deutet das Versagen des Menschen «jenseits von Freiheit und Würde» (Skinner) als eine falsche Programmierung, die man durch eine andere Programmierung, Konditionierung, Sozialisierung oder Steuerung verbessern kann. Für die moralische Interpretation des Versagens lieferten die alteuropäische Substanzphilosophie und vor allem die neuzeitliche Subjektivitätsphilosophie Grundmuster. Für die sozialtechnologische Interpretation des Versagens liefern die Verhaltensforschung und viele Konzepte einer total verwalteten bzw. total verwaltbaren Gesellschaft Grundmuster. Die erste Interpretation überschätzt, die zweite eliminiert den Freiheits-, Handlungs- und Verantwortungsspielraum des Menschen. Die erste Interpretation geht davon aus, daß die Menschen in ihrem Denken, Handeln und Erleben im letzten unabhängig sind von dem Ensemble der ihnen vorgegebenen natürlichen und soziokulturellen Lebensbedingungen. Die zweite Interpretation geht davon aus, daß die Menschen in ihrem Denken, Handeln und Erleben im letzten determiniert sind durch ein Ensemble von äußeren Umweltbedingungen, unbewußten Strukturen und Mechanismen, daß man also bei der Deutung des Menschen nicht auf innere Motive, Interessen und Bedürfnisse der handelnden und leidenden Individuen zurückgreifen muß. Nach der ersten Interpretation wäre der Mensch für alles, nach der zweiten für nichts verantwortlich. Beide Interpretationen gehen damit bei ihrer Deutung des Menschen von Grundannahmen aus, die zur Beschreibung und Erklärung der gegenwärtigen Erfahrungen und Konflikte der Individuen und sozialen Gruppen viel zu einfach sind. Um Mißverständnisse zu vermeiden, spreche ich daher, was im folgenden noch erläutert wird, nicht vom Versagen des Menschen, sondern von Bedrohungen seiner personalen und sozialen Identität. Genauer: Ich spreche von solchen Bedrohungen, denen die Menschen als Individuen und sozialen Gruppen nicht unabweichlich ausgeliefert sind, sondern die sie bewälti-

gen müssen, wenn sie ihr Überleben und ihr menschenwürdiges Leben nicht gefährden sollen¹.

Was dies bedeutet, soll in zwei Schritten erläutert werden: Der erste soll zeigen, was hier unter personaler und sozialer Identität verstanden wird, der zweite soll an drei Beispielen zeigen, worin heute fundamentale Bedrohungen der personalen und sozialen Identität bestehen. Ob und was die Theologie heute mit solchen philosophischen Überlegungen über Bedrohungen der personalen und sozialen Identität von ihren spezifischen Voraussetzungen aus für das Thema «Der Mensch als Versager» anfangen kann, müßte sie selbst sagen.

II. Was heißt personale und soziale Identität?

Der Begriff personale und soziale Identität gehört zu den Begriffen, die in den letzten Jahren in den Humanwissenschaften, aber auch in der Kunst und Literatur sowie in der Öffentlichkeit Karriere gemacht haben. Ich verwende diesen fast zum Modewort gewordenen Begriff, weil man mit ihm recht anschaulich konkrete zwischenmenschliche Erfahrungen, Beobachtungen der Umgangssprache und Ergebnisse der Humanwissenschaften zusammenfassen kann und weil dieser Begriff durch seine Begriffsgeschichte weniger vorbelastet ist als vergleichbare andere Begriffe, z. B. Person und Persönlichkeit, Subjekt und Subjektivität.

1. Wenn man phänomenologisch von Beobachtungen der Umgangssprache ausgeht, scheint eine Verständigung über den Identitätsbegriff zunächst einfach zu sein: Wer nach der Identität fragt, fragt danach, wer man ist. Wer auf diese Frage antwortet, nennt seinen Namen oder zeigt seinen Paß. Man ist Herr Meier, nicht Herr Müller, man ist Deutscher, nicht Franzose. Der Name gibt also meine Identität an. Diese ist unabhängig von wechselnden Stimmungen, Wünschen, Neigungen und Bedürfnissen, unabhängig von Kontinuitätslücken, wenn ich etwa einen «Filmriß» habe oder mir «Stunden fehlen», ja unabhängig von dem, was ich manchmal als Identitätskrise erlebe. Aber nicht nur mein Name gibt meine Identität an.

Zu meiner Identität gehört auch mein Leib. Mein Leib, das ist mein biologisches Substrat mit seinen Erbanlagen, das ist das, wozu mein Leib im Laufe der Jahre geworden ist, bzw. das, wozu er von mir und anderen gemacht wurde. Mein Leib, das ist vor allem meine begrenzte, nicht beliebig änderbare physische Kraft und verfügbare Lebenszeit. Mein Leib gehört mehr zu mir als die Bäume und Vögel in meinem Garten, auch mehr als mein Eigentum, auch mehr als meine Sprech- und Kommunikationsfähigkeit. Auch

der, der kein Eigentum besitzt und keine gepflegte Bildungssprache spricht, der z. B. noch unmündig ist oder ein Mitglied der sogenannten Unterschicht, versteht sich als personale und soziale Identität und wird von anderen als eine solche anerkannt.

Zu meiner Identität gehört vor allem meine Lebensgeschichte. Aus ihr erfahre ich über meine Identität mehr, als mein Name und mein Leib zum Ausdruck bringen können. Meine Lebensgeschichte zeigt, daß meine Identität an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit begann, und sie wird an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit enden. Geburt, Familie, Freunde, Schule, Arbeitswelt, Freizeitwelt, ein Ensemble von guten und bösen Taten und Widerfahrnissen, von Freuden und Enttäuschungen, von Höhen und Tiefen, all das bildete und bildet meine personale und soziale Identität. Zu ihr gehört, was in meiner Lebensgeschichte aus meinen Lebensbedingungen und Chancen gemacht wurde, genauer was ich und andere aus alledem gemacht haben bzw. nicht gemacht haben. Was sich in dieser Lebensgeschichte als meine personale und soziale Identität gebildet hat, ist nicht beliebig änderbar. Man weiß mit zunehmendem Alter, oder könnte und sollte es wissen, daß man nicht mehr so viele Lebens- und Wahlmöglichkeiten hat, wie man früher einmal hatte oder sich vorstellt, sie einst gehabt zu haben. Wer Professor geworden ist, kann in der Regel nicht mehr Lokomotivführer werden und umgekehrt.

Wer also seine personale und soziale Identität ausweisen will, wird in der Regel dies tun: seinen Namen nennen, seinen Paß zeigen und evtl. seine Lebensgeschichte erzählen müssen, die aus einer Vielzahl von Geschichten besteht.

Die hier angedeutete phänomenologische Beschreibung der personalen und sozialen Identität genügt jedoch nicht. Beobachtungen der Umgangssprache sind zu undifferenziert, wenn man Widersprüche und Konflikte erklären will, mit denen Individuen und soziale Gruppen leben müssen und die diese Individuen und sozialen Gruppen immer wieder zur Überprüfung ihrer Identitätsvorstellungen zwingen. Identitätskonflikte sind Konflikte, in denen die alltäglichen Vorstellungen, die man über seine personale und soziale Identität hat, fragwürdig werden. Ob man z. B. ein Christ oder Atheist ist, ist für einen selbst und erst recht für die anderen durchaus nicht immer klar. Wie weit darf man sich z. B. von der Geschichte, den dogmatischen Lehren, den geschichtlich gewordenen Institutionen des Christentums distanzieren, wenn man noch Christ sein will? Was gehört nach den wechselvollen nationalen Geschichten etwa der Polen und der Deutschen zu deren nationaler Identität?

2. Diese und andere Identitätskonflikte zwingen also zur Suche nach differenzierteren Erklärungen der personalen und sozialen Identität, als sie das alltägliche Bewußtsein liefern kann. Zwei differenziertere Erklärungsversuche seien im folgenden kurz angedeutet: die wissenschaftlichen Entlarvungstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts und der Versuch, durch Vergleich der Informationen, die man durch verschiedene Kommunikationsmedien erhält, Einsichten zu gewinnen in Identitätsprobleme unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen.

a) Die wissenschaftlichen Entlarvungstheorien des 19. und 20. Jahrhunderts, vor allem jene von Darwin, Marx, Nietzsche und Freud, haben gezeigt, warum sich idealistische (religiöse und philosophische) Bewußtseinstheorien Illusionen gemacht haben über die Entstehungsbedingungen der personalen und sozialen Identität und warum sie ein falsches Bewußtsein von dieser Identität hatten. Ihre kritischen Analysen des falschen Bewußtseins der Individuen und der sozialen Gruppen haben gezeigt, daß das Ich, wie Freuds bekannte These lautet, «nicht einmal Herr ist im eigenen Hause» und daß die ganze bisherige Geschichte, wie Marx' bekannte These lautet, naturwüchsig von Gesetzen hinter dem Rücken der Individuen und sozialen Gruppen beherrscht wurde. Die Entlarvungstheorien haben gezeigt, daß der Mensch nicht so absolut frei und mündig ist, wie er sich das bisher vorgestellt hatte und wie ihm das traditionelle idealistische und materialistische Lehren eingeredet hatten. Darwin zeigte z. B., daß der Mensch nicht Endzweck einer als Kosmos oder als Schöpfung interpretierten vernünftigen Naturordnung ist, sondern ein zufälliges, nicht zweckmäßig organisiertes und nichtstabiles Produkt des biologischen Evolutionsprozesses ist. Marx zeigte, daß der Mensch in einem letztlich ökonomisch erklärbaren Arbeits- und Produktionsprozeß ein von seiner Arbeit, seinen Mitmenschen und sich selbst entfremdetes Wesen mit einem durchaus nicht vernünftigen System seiner Bedürfnisse geworden ist, Nietzsche zeigte, daß der religiös-philosophisch-moralische Irrweg der europäischen Geschichte den Menschen an der Verwirklichung seiner eigenen Lebensmöglichkeiten gehindert hat, Freud zeigte, daß der Mensch viel mehr von einem Ensemble seiner unbewußten Kräfte und Verdrängungen abhängig ist, als ihm dies bewußt und lieb ist.

Keine differenzierte Theorie der personalen und sozialen Identität kann seitdem so tun, als ob es diese und andere Entlarvungstheorien nicht gegeben hätte. In der wissenschaftlich-technischen Welt beschreibt und erklärt das reflektierte individuelle Bewußtsein und die Öffentlichkeit in der Regel Identitätsprozesse und Identitätskrisen mit den Kategorien und Konzepten

eben dieser Entlarvungstheoretiker. Diese beschränkten sich jedoch nicht auf eine Destruktion des falschen Bewußtseins. Sie hielten daran fest, daß durch theoretische und praktische Aufklärungsaktionen die bisherigen Fehlentwicklungen korrigierbar seien. Ihre Aufklärungsziele lauteten etwa: nach Freud: Wo Es war, soll Ich werden; nach Marx: An die Stelle der Entfremdung in der ganzen bisherigen Vorgeschichte der Menschheit soll durch bestimmte theoretische und praktische revolutionäre Aktionen am Ende der Geschichte die Aufhebung der Entfremdung in einer klassenlosen Gesellschaft treten. Man hielt daran fest, daß die Menschen ihre Geschichte selbst machen, wenn auch «nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen» (Marx). Sie dachten und argumentierten dabei von sehr voraussetzungsreichen Fortschritts-, Evolutions-, Rationalisierungs- und Modernisierungskonzepten aus, die, wie wir inzwischen wissen, nicht einmal in Westeuropa immer selbstverständlich waren. Auch die Aufklärungstheoretiker des 19. und 20. Jahrhunderts lebten von Residuen des europäischen Rationalisierungsprozesses. Nicht nur bürgerliche Behavioristen, sondern auch Marxisten distanzieren sich inzwischen von den alteuropäischen humanistischen Idealen, die auch noch den Idealen der Aufklärung zugrunde lagen.

b) Auch durch einen Vergleich der Informationen, die man durch verschiedene Kommunikationsmedien erhält, sind wir in der Lage, differenziertere Aussagen über die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der personalen und sozialen Identität in den Industriegesellschaften zu machen. Viele Identitätskonzepte, die das unmittelbare Selbstbewußtsein der Menschen, zum Teil aber auch noch die Entlarvungstheoretiker für universal und allgemeingültig hielten, sind, wie wir inzwischen wissen, nur begrenzt verallgemeinerungsfähig. Sie können sich nur auf Erfahrungen unter ganz bestimmten räumlich und zeitlich begrenzten Lebensbedingungen der westlichen Welt stützen. In archaischen Gesellschaften und in nichtwestlichen Gesellschaften sind für die Identitätsbildungen andere religiöse, politische, rechtliche, ökonomische Faktoren entscheidend als bei uns. Und auch in Westeuropa sind für die Ausbildung und Stabilisierung der Identität Prozesse auf sehr verschiedenen Ebenen entscheidend, Prozesse in der Arbeits- und Freizeitwelt, in den sozialen Institutionen und Systemen sowie im Zusammenleben der Individuen.

Es gibt in den entwickelten Industriegesellschaften trotz aller neu entwickelten bürgerlichen und sozialistischen Ideologien nicht mehr wie in geschlossenen Gesellschaften *ein* gesellschaftlich anerkanntes und in-

stitutionalisiertes Kommunikationsmedium (z. B. den Mythos, die Religion). Es gibt hier verschiedene, durchaus nicht durch andere Kommunikationsmedien ersetzbare Kommunikationsmedien, in denen man sich über Identitätsprobleme informieren kann und die selbst identitätsbildend sind. Solche Kommunikationsmedien sind z. B. Religion, Kunst und Literatur, Wissenschaft, Geld, Macht, Liebe. Wird man z. B. über die Identität und die Identitätskrisen des russischen Volkes durch Solschenizyn oder durch marxistische und nichtmarxistische Wissenschaftler bzw. Politiker besser informiert? Erfährt man über die Identitätskrisen der bürgerlichen Familie mehr durch empirische sozialpsychologische Untersuchungen, durch die von den Kirchen und Rechtsinstitutionen festgehaltenen Normvorstellungen der Ehe oder durch Bergmans Film *«Szenen einer Ehe»*?

Wer nach alledem eine Antwort auf die Frage nach der personalen und sozialen Identität des Menschen sucht, kann sich in den entwickelten Industriegesellschaften nicht phänomenologisch auf Beobachtungen der Umgangssprache oder gar auf Beschreibungen unmittelbar evidenter Lebensweltphänomene beschränken. Er muß auch zur Kenntnis nehmen, was die wissenschaftlichen Entlarvungstheoretiker des 19. und 20. Jahrhunderts methodisch und sachlich zu diesem Thema gesagt haben. Er muß ferner die Einsichten und die Bedeutung der verschiedenen Kommunikationsmedien für die Identitätsbildung kennen.

3. Wenn ich mich auf die entwickelten Industriegesellschaften beschränke, kann ich zum Abschluß dieses Abschnittes über das sehr schwierige Verhältnis zwischen personaler und sozialer Identität thesenhaft drei Aussagen machen:

a) Personale und soziale Identität meint Verschiedenes, wenn auch Zusammengehöriges. Meine personale Identität bildet sich im Zusammenspiel mit verschiedenen sozialen Gruppen und deren sozialer Identität (Familie, Freunde, Arbeitswelt, soziale Schicht, Klasse, Volk). Hierbei ist die Wechselwirkung zwischen meiner personalen Identität und der Identität der verschiedenen sozialen Gruppen verschieden intensiv. Meine Familie, meine Freunde, meine Arbeit beschäftigen mich mehr als nationale Identitätsprobleme der Deutschen. Sicher hat die Frage nach der nationalen Identität für Völker der sogenannten Dritten Welt am Beginn ihrer Industrialisierungs- und Modernisierungsphase einen anderen Stellenwert als für die meisten Deutschen heute, besonders in der Bundesrepublik Deutschland. Für die Ausbildung meiner Identität sind auch die Stadt, die Wirtschaft, das Recht und der Staat von Bedeutung, aber nicht alle in der gleichen Weise.

b) Am Beginn der Phylogenese und Ontogenese ist die personale Identität wesentlich stärker mit der sozialen verknüpft. In primitiven Stammesgesellschaften gibt es Individuen, aber wegen der geringen sozialen Differenzierung nur geringe Individualisierung. Reflexionen über die eigene Identität und Abgrenzungen von der sozialen Gruppe sind in der Entwicklung der Menschheit, z. B. am Beginn der europäischen Hochkultur (s. z. B. Hiob, Antigone, Sokrates), relativ späte Prozesse der Ablösung und Distanzierung.

c) Das bedeutet auch, daß die für die neuzeitlichen Bewußtseinstheoretiker und Transzendentalphilosophen typische Schwierigkeit, wie man vom Ich-Bewußtsein (*sum cogitans*) zum Anderen kommt, eine weltgeschichtlich späte, sehr voraussetzungsreiche Problemstellung ist. Der Mythos primitiver Gesellschaften, aber auch die jüdische und christliche Hochreligion und die Metaphysik der alteuropäischen Gesellschaften kannten diese Probleme nicht. Die Frage nach der Wechselwirkung von personaler und sozialer Identität wird uns im folgenden noch beschäftigen. Sie kann hier jedoch, wie ich ausdrücklich betone, nicht hinreichend behandelt werden.

III. Drei Bedrohungen der personalen und sozialen Identität

Wenn man von den angedeuteten, sehr differenzierten und voraussetzungsreichen Bedingungen für die Entstehung und Entwicklung der personalen und sozialen Identität in den Industriegesellschaften aus denkt und argumentiert, kann man dann überhaupt noch ohne unzulässige Abstraktion und Verallgemeinerung von Bedrohungen der personalen und sozialen Identität sprechen? Verstehen diejenigen, die hungrig sind, unterdrückt werden oder krank sind, nicht notwendig unter Bedrohung der personalen und sozialen Identität sehr Verschiedenes? Dies ist unbestreitbar. Trotzdem gibt es in den Industriegesellschaften spezifische Bedrohungen der personalen und sozialen Identität, die spezifische Herausforderungen darstellen. Über diese Bedrohungen werden die Menschen durch die Wissenschaften, aber auch durch andere Kommunikationsmedien informiert. Wir wissen zwar durch Makroanalysen der Historiker, daß man aus der Perspektive späterer Generationen vergangene Gegenwartsanalysen oft auch anders deuten kann. Langfristige Perspektiven der Historiker über vergangene Geschichten können jedoch auf keinen Fall verantwortliche Handlungen und Aktionen ersetzen, mit denen die Menschen die in ihrer Zeit, d. h. in ihrer Gegenwart und überschaubaren Zukunft, ungelösten Probleme lösen müssen. Ich beschränke mich im folgenden auf drei Bedro-

hungen der personalen und sozialen Identität in den entwickelten Industriegesellschaften. Diese scheinen mir gewichtig zu sein. Es gibt sicher jedoch auch noch andere. Hier geht es nicht um Vollständigkeit, auch nicht um Vollständigkeit bei der Erörterung der hier angesprochenen Problemkomplexe.

1. Die Bedrohung der natürlichen Lebensbedingungen der Menschen durch faktische, zumindest jedoch objektiv mögliche technologische und industrielle Entwicklungen ist zur Zeit die erste und fundamentalste Bedrohung der personalen und sozialen Identität in entwickelten Industriegesellschaften. Wenn wir die nicht beliebig änderbaren natürlichen Lebensbedingungen zerstören, die wir durch die Entwicklungen der Waffentechnik und der neueren Technologien zerstören können, ist die erste Voraussetzung der personalen und sozialen Identität nicht mehr gewährleistet: die Sicherung unseres Überlebens.

Die Situation kann man kurz so kennzeichnen: Wir wissen zwar, daß wir bei den meiste Überlebensproblemen nicht wissenschaftlich exakt testen, messen und voraussagen können, wo jetzt oder in der überschaubaren Zukunft genau die Grenzen der Belastbarkeit und Veränderbarkeit der außermenschlichen und menschlichen Natur liegen werden. Auch dies gehört zur Natur des Menschen, daß er mit seiner Natur, die er nicht selbst gemacht hat, sondern die ihm vorgegeben ist, nicht beliebig experimentieren kann und daß er mit ihr nicht alles machen darf, was er machen kann. Trotzdem wissen wir inzwischen durch hinreichend viele Beispiele, und d. h. mit einer hinreichenden Plausibilität, daß es für das Überleben des Menschen und für ein gesundes Leben Grenzen des Wachstums gibt (s. die Probleme: Hunger, Bevölkerungswachstum, Rohstoffquellen, Umweltzerstörung). Wir können auch nicht beliebig viel Lärm und Luftverschmutzung, aber auch Einsamkeit, Angst, Frustration, Leistungsdruck ertragen, wenn wir gesund bleiben wollen. Wir wissen nicht genau, wieviele Menschen auf der Erde ohne Hunger leben könnten, wenn alle Menschen ohne Ausbeutung und Unterdrückung unter sozialen und gerechten Verhältnissen leben würden. Wir wissen jedoch, daß wegen der fortbestehenden unsozialen und ungerechten Verhältnisse und auch wegen des Bevölkerungswachstums in bestimmten Entwicklungsländern jetzt und in der überschaubaren Zukunft sehr wahrscheinlich Hunger und Unterdrückung eher größer als geringer werden.

Die besondere Bedrohung der natürlichen Lebensbedingungen besteht in den Industriegesellschaften in folgendem:

a) Wir können nicht erkennen, daß und wie Einsichten in die Grenzen der Veränderbarkeit und Belastbarkeit

der Natur bei einer so großen Zahl von Menschen zur Veränderung ihrer Lebensweise führen werden, daß dies eine Veränderung gesamtgesellschaftlich gefährlicher Tendenzen herbeiführen würde. Es gibt verschiedene Krisenphänomene und kurzfristige Tendenzwenden in bürgerlichen und sozialistischen Industriegesellschaften. Der Streit darüber, welche der beiden Gesellschaftsformen kurz- oder langfristig schneller und besser mit den «Grenzen des Wachstums» fertig wird, ist offen. Bisher können wir jedoch nicht erkennen, daß die Herrschaft der ruinösen Fortschritts- und Wachstumsideologien in den Köpfen der Menschen und in denen der herrschenden gesellschaftlichen und politischen Gruppen in beiden Gesellschaftssystemen in einer für das Ganze relevanten Weise gebrochen ist. Im Gegenteil, die ungesteuerte technologische Herrschaft des Menschen über die Natur erweist sich hier wie dort immer mehr zugleich auch als eine technologische Herrschaft des Menschen über den Menschen. Von der von einigen Neomarxisten auch heute noch erhofften Versöhnung des Menschen mit der Natur sind wir weiter denn je entfernt. Es ist nicht zu erkennen, daß es dem organisierten Kapitalismus bzw. den nachrevolutionären sozialistischen Gesellschaften bisher gelungen ist, mit den Wandlungen bzw. Veränderungen von Produktionsverhältnissen auch die Menschen so zu verändern, daß sie nicht von Wohlstands-ideologien, sondern von wirklich vernünftigen verallgemeinerungsfähigen Interessen und Bedürfnissen in ihrem Handeln bestimmt werden. Es gibt nach wie vor in bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaften für viele systemspezifische Probleme systemspezifische Lösungen. Für die Lösung der systemübergreifenden Folgen des unkontrollierten wissenschaftlich-technischen Fortschritts gibt es jedoch bisher keine überzeugenden Lösungen. Es ist auch nicht zu erkennen, wie und durch welche gesellschaftlichen Kräfte die hierzu notwendige fundamentale Änderung des menschlichen Bewußtseins bzw. der menschlichen Bedürfnisse und Interessen vor sich gehen sollte.

b) Zur Korrektur der herrschenden Mentalitäten und Ideologien können wir nicht mehr auf vorneuzeitliche Problemlösungen zurückgreifen. Der Rationalisierungsprozeß der europäischen Geschichte bedeutete zwar von Anfang an Herrschaft des Menschen über die Natur. Die griechische Philosophie entmythologisierte die mythisch gedeutete übermächtige Natur und interpretierte die Natur als einen vernünftig geordneten Kosmos. Die jüdisch-christliche Religion entmythologisierte ebenfalls die Natur, indem sie den Menschen aufforderte, sich die Natur untertan zu machen. Dennoch waren der Herrschaft des Menschen in der alteuropäischen Gesellschaft nicht nur wegen der

nichtentwickelten Naturwissenschaft und Technik unübersehbare Grenzen gesetzt. Von den Problemen der entwickelten Industriegesellschaften aus könnte man die Funktion der damaligen theologischen und philosophischen Theoreme für die Bewahrung der Natur etwa so beschreiben: Die Vorstellung, daß der Kosmos bzw. die Schöpfung das Werk des Demiurgen bzw. Gottes sei, war nicht eine unaufgeklärte technomorphe Interpretation der Welt. Sie verhinderte vielmehr, daß der Mensch die Natur, die er nicht gemacht hatte, sondern vorfand, als beliebiges Material seiner Weltgestaltung mißbrauchen konnte. Ebenso waren die alteuropäischen Spekulationen über Naturrecht und positives Recht, über Natur und Gnade, über Natur und Kultur sowie über Natur und Geschichte Versuche, den Menschen bei seiner Herrschaft über die Natur vor einer unkontrollierten schrankenlosen Herrschaft zu bewahren.

Zur Korrektur der gegenwärtigen technologischen Herrschaftsideologien kann man jedoch nicht mehr auf vorneuzeitliche theologische und philosophische Theoreme zurückgreifen. Der Wandel der jetzt nicht mehr teleologisch argumentierenden modernen Naturwissenschaft und der Wandel der natürlichen Lebensbedingungen ist inzwischen so radikal und so schnell, daß die Natur keine Instanz mehr für Legitimationsverfahren sein kann. Wir können z.B. den Monotheismus und die Monogamie nicht mehr als natürliche sittliche und rechtliche Institutionen verstehen und anerkennen. Das Naturrecht, das sowohl in seiner alteuropäischen wie neuzeitlichen Interpretation in der relativ unwandelbaren alteuropäischen Gesellschaft das entscheidende Legitimationsverfahren von sittlichen und politischen Handlungen und Normen war, ist selbst durch seine intelligenten Verteidiger nicht mehr überzeugend zu verteidigen. Das Naturrecht wegen seiner vergangenen Leistungen heute zu rehabilitieren, mißlingt.

c) Wenn wir daher die Bedrohungen der natürlichen Lebensbedingungen in den Industriegesellschaften verhindern wollen, bleibt uns trotz aller notwendigen Traditionskritik nur noch das Anknüpfen an noch fortbestehende Residuen solcher Traditionen, die wir in einer zirkulären Argumentation als humane Traditionen bezeichnen. Wir können weder aus unserem biologischen Antriebsreservoir und Instinkten noch aus dem, was die moderne Wissenschaft und Technik zweckrational nennt, die inhaltlichen Kriterien gewinnen, die wir allein schon um des Überlebens, erst recht um des guten oder besseren Lebens willen brauchen. Das einzige Arsenal, aus dem wir für menschenwürdige Lebensbedingungen Kriterien gewinnen können, sind trotz aller Traditionskritik die noch fortbestehen-

den Residuen menschenwürdiger Traditionen der Menschheit. Wenn wir heute z.B. als Bürger eines modernen Staates nicht wollen, daß bei inner- und zwischenstaatlichen Auseinandersetzungen der jeweils biologisch und militärisch Stärkere siegt und herrscht, denken und argumentieren wir von sehr voraussetzungsreichen religiösen und rechtlichen Traditionen aus, etwa von der Bibel, der Bergpredigt oder den Menschenrechten. Wenn wir nicht wollen, daß in unserem Staat Kinder, Kranke und Alte umgebracht werden, weil sie lästig oder unproduktiv sind, so argumentieren wir ebenfalls von solchen erst in den Hochkulturen entwickelten und auch hier erst spät institutionalisierten rechtlichen Institutionen aus. Auch wenn wir von der These aus argumentieren, daß Freiheit besser ist als Unfreiheit, können wir unsere Argumentation nur dadurch verständlich machen, daß wir in letzter Instanz von bestimmten Traditionen aus argumentieren. Wir können uns dann nämlich nicht auf Naturgesetze oder auf Funktionsmechanismen sozialer Systeme berufen. Von Natur aus könnte man mit Kindern, Kranken und Alten an sich auch ganz anders umgehen. Soziale Systeme funktionieren auch ohne Respektierung humaner Rechtsvorstellungen ganz gut. Im Gegenteil, sie funktionieren, wie totalitäre Staaten zeigen, in bestimmter Weise gerade ohne Respektierung solcher Rechtsvorstellungen recht gut. Auch dies kann oder könnte man aus der Geschichte der Völker und Gesellschaften lernen.

Das Legitimationsverfahren des Naturrechts, das in seiner Grundstruktur dadurch gekennzeichnet ist, daß es von angeblich immergültigen Prämissen aus durch Deduktionsverfahren Handlungsnormen entwickelt, ist für die Gewinnung von Normvorstellungen und deren Rechtfertigung unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen viel zu einfach. Die Vorstellung einer teleologischen Natur, die von sich aus vernünftige Zwecke besitzt und diese verwirklicht, ist aus erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Gründen unhaltbar; sie ist vor allem mit neuzeitlichen Freiheitskonzeptionen unvereinbar. Wenn wir daher in den entwickelten Industriegesellschaften angesichts der Bedrohungen der personalen und sozialen Identität von nicht beliebig änderbaren natürlichen Bedingungen der personalen und sozialen Identität sprechen, können wir diese nur als ein sehr voraussetzungsreiches Ensemble von solchen kulturspezifischen gesellschaftlich-geschichtlichen Bedürfnissen und Interessen interpretieren, von denen wir zwar wissen, daß sie nur begrenzt verallgemeinerungsfähig sind, für deren Verteidigung wir dennoch vernünftige Gründe angeben können. Dies hat man im einzelnen an den sogenannten natürlichen Bedürfnissen, Pflichten, Rechten und

Institutionen nachgewiesen, die man in der Geschichte und Gegenwart naturrechtlich interpretiert und verteidigt hatte: die Monarchie, das *bellum iustum*, die Monogamie, das Eigentum, die Mitbestimmung, das Elternrecht, vor allem: die Privilegien katholischer Minderheiten in einem weltanschaulich neutralen modernen Staat².

2. Auch bei der zweiten Bedrohung der personalen und sozialen Identität geht es nicht um einen angeblich immergültigen Wesens- und Normenbestand *des* Menschen, den man etwa ontologisch oder anthropologisch beschreiben oder gar verteidigen könnte. Es geht auch hier um sehr voraussetzungsreiche, weltgeschichtlich späte, biologisch durchaus nicht notwendige «Errungenschaften», von denen wir zwar wissen, daß sie kulturspezifisch und nicht beliebig verallgemeinerungsfähig sind, für deren Verteidigung wir trotzdem jedoch vernünftige Gründe angeben können. Diese «Errungenschaften» kann man mit den Begriffen: Differenzierung der sozialen Institutionen und Systeme und Individualisierung des Menschen bezeichnen. Beides war in Europa bisher für die Ausbildung der spezifischen Gesellschaftsformationen, ihrer «Basis» und ihres «Überbaus» und damit der personalen und sozialen Identität von konstitutiver Bedeutung. Beides ist jedoch zur Zeit in den Industriegesellschaften bedroht, ohne daß man für die Gegenwart und die überschaubare Zukunft überzeugende Alternativen erkennen kann.

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte klar sein, daß es sich hierbei nicht um geschichtsphilosophisch zu legitimierende Errungenschaften der Weltgeschichte handelt. Geschichtsphilosophien arbeiten mit Annahmen, die, was hier nicht gezeigt werden kann³, nicht mehr zu verteidigen sind. Sie nehmen z. B. an, daß *die* Geschichte trotz aller offensichtlichen Pluralität und Diskontinuität von Geschichten ein einheitlicher und kontinuierlicher Prozeß ist, daß es ein einheitliches Subjekt dieses Prozesses gibt (z. B. die Menschheit, den Klassenkampf) und daß es ein benennbares Ziel dieses Entwicklungsprozesses gibt (z. B. offene Gesellschaft, klassenlose Gesellschaft). Geschichtsphilosophien unterstellen vor allem, daß der oft einlinige Entwicklungsprozeß, den sie logisch oder dialektisch konstruiert haben, identisch ist mit der realgeschichtlichen Entwicklung.

Die folgenden Überlegungen erheben keinen Gewissheits- und Wahrheitsanspruch im Sinne solcher Geschichtsphilosophien. Sie gehen nur davon aus, daß man den Differenzierungs- und Individualisierungsprozeß durch genügend viele Beispiele und Theorien aus der europäischen Geschichte und der Gegenwart hinreichend plausibel machen kann. Sowohl an kon-

kreten historischen Prozessen (an Epochenschwellen, an Institutionalisierungen von neuen Ideen und Handlungsmustern) in der europäischen Geschichte als auch durch makroanalytische Deutungsversuche der europäischen Entwicklung (vor allem solche mit Hilfe von Konzepten der Rationalisierung, der Bürokratisierung, der Industrialisierung, der Säkularisierung, der Modernisierung) läßt sich mit hinreichender Plausibilität zeigen, daß für die europäische Geschichte eine Zunahme an Differenzierung der sozialen Institutionen und Systeme sowie eine Zunahme an Individualisierung kennzeichnend ist. Dies hat, wie man an der Geschichte der Religion und Moral, der Kunst und der Wissenschaft, des Rechts und der Politik zeigen kann, erhebliche Konsequenzen für die Entstehungs- und Stabilisierungsbedingungen der personalen und sozialen Identität.

In diesem Zusammenhang kann selbstverständlich nur beispielhaft auf einiges hingewiesen werden. Anders als in primitiven Stammesgesellschaften und auch noch in vorindustriellen geschlossenen Gesellschaften sind in den Industriegesellschaften die Bereiche Religion, Politik, Recht, Wirtschaft, Familie trotz aller wechselseitigen Abhängigkeiten relativ autonom. Es gibt zwar keine Garantie dafür, daß dieser Differenzierungsprozeß in der realen Geschichte notwendig fortschreitet. Der Faschismus und Stalinismus haben gezeigt, daß dies – zumindest kurzfristig – nicht notwendig zu sein braucht. Dieser Differenzierungsprozeß ist jedoch mit allen Vor- und Nachteilen zumindest auf bestimmten Ebenen aller Wahrscheinlichkeit nach irreversibel.

Der meiner Meinung nach mit diesem Differenzierungsprozeß der Sozialsysteme verbundene Individualisierungsprozeß läßt sich an vielen Beispielen zeigen. In primitiven Gesellschaften wurden die Handlungen der Einzelnen und des Stammes durch mythische Paradigmata von außen gesteuert. Die Entstehung der europäischen Hochkultur und erst recht die Entstehung der Industriegesellschaften zwangen zu verschiedenen Formen der Individualisierung. Von der griechischen Philosophie an unterscheidet man in der europäischen Geschichte zwischen Praxis und Poiesis, zwischen Handeln und Machen. Vor allem in der Neuzeit unterscheidet man zwischen von außen gesteuertem Verhalten und von innen motivierten und also wenigstens in einem bestimmten Maß zurechenbaren und verantwortbaren Handlungen. Für die Deutung des sittlichen und religiösen Handelns waren schon am Beginn der europäischen Geschichte nicht mehr mythische Paradigmata hinreichend. Es waren individualisiertere Konzepte notwendig, z. B. die «Erfindung» des Schuld- und Gewissensbegriffs, wie

Nietzsche und Systemfunktionalisten heute formulieren. Die Ausbildung und Entwicklung der personalen und sozialen Identität wird seitdem nicht mehr wie in primitiven Gesellschaften und auch noch in vorindustriellen Gesellschaften von außen gesteuert und fast unausweichlich vorherbestimmt durch gesamtgesellschaftlich anerkannte und institutionalisierte Verhaltensmuster. Dort wählte man in der Regel keinen Beruf, sondern übernahm den seines Vaters und ordnete sich ein in die vorgegebene und überlieferte Ständeordnung. In den entwickelten Industriegesellschaften dagegen ist die Änderung und Stabilisierung der personalen und sozialen Identität nach der sogenannten Primärsozialisation in der Familie weithin «zum subjektiven, ja in gewissem Sinne privaten <Problem>» (Luckmann) geworden. Hier funktionieren die Großorganisationen (Finanzsysteme, Wirtschaftssysteme, Verteidigungssysteme) weithin unvermittelt mit den Begründungszusammenhängen, die die personale und soziale Identität sichern. Die Individuen können sich daher auch nicht mehr, bzw. nicht mehr total mit solchen Institutionen und Systemen identifizieren. Die Spannung zwischen den Individuen und den traditionellen und neueren sozialen Institutionen und Systemen gehört deshalb mit allen Vor- und Nachteilen zu den Bedingungen, unter denen die Menschen leben müssen. Zur Identität des Menschen gehört heute die Möglichkeit der Identifizierung und Nichtidentifizierung mit vorgegebenen sozialen Institutionen und Systemen. Andere Beispiele für die Individualisierung ließen sich an der Geschichte der modernen Wissenschaften, der modernen Kunst und Literatur, des modernen Staates und der modernen Ehe zeigen. Das Prinzip des modernen Staates ist, oder sollte es jedenfalls sein, das abstrakte Recht und die formale Demokratie. Das Prinzip der modernen Ehe ist, oder sollte es zumindest sein, die Liebe.

Die These, die durch diese Beispiele aus der Geschichte und Gegenwart der europäischen Tradition erläutert werden sollte, lautet also: Es läßt sich auf einer gewissen Abstraktionsebene hinreichend plausibel machen, daß für die europäische Geschichte und auch für die gegenwärtigen Industriegesellschaften die Differenzierung der sozialen Institutionen und Systeme und damit zusammenhängend die Individualisierung des Menschen kennzeichnend ist und daß dies erhebliche Konsequenzen für die Ausbildung und Stabilisierung der personalen und sozialen Identität hat.

Viele Fragen, die sich hiernach auf konkrete Zusammenhänge beziehen, können an dieser Stelle nicht einmal gestellt, geschweige beantwortet werden. Z. B. folgende: Welche Faktoren und Institutionen (wirtschaftliche, soziale, psychologische) verhindern in den

Industriegesellschaften Individualisierungsprozesse? Welche Nachteile haben hier Differenzierungs- und Individualisierungsprozesse? Bedeuten mehr Differenzierung und Individualisierung nicht auch neben der Zunahme an Mobilität und Freiheiten Zunahme von Angst und Einsamkeit? Ist die formale Demokratie westlicher Art wirklich in der Lage, die neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Probleme zu lösen? Warum sprechen Intellektuelle und Kulturkritiker in West und Ost vom sogenannten Ende des (bürgerlichen, idealistischen) Individuums und protestieren gleichzeitig im Namen dieses Individuums gegen die total verwaltete Gesellschaft bzw. gegen den bürokratisch verwaltenden Etatismus?

Auch wenn diese Fragen hier nicht beantwortet werden können, so kann man auch für die Industriegesellschaften Europas sagen, daß man ohne Berücksichtigung des angedeuteten Differenzierungs- und Individualisierungsprozesses die konkreten Probleme und Konflikte der Institutionen und der Individuen nicht zureichend verstehen kann. Es gibt sicher zur Zeit in den Industriegesellschaften Individuen und einzelne Gruppen (sogenannte Basisgruppen), die den Versuch unternehmen, ohne die hier genannten Voraussetzungen ihre personale und soziale Identität in neuer Weise zu entwickeln. Gesamtgesellschaftlich gesehen ist dies für die meisten Menschen jedoch auch in der überschaubaren Zukunft keine ernsthafte Alternative.

Nichteuropäische Völker und Kulturen (z. B. solche in Afrika, China, Lateinamerika) versuchen zur Zeit, von ihren Traditionen aus neue Lebensformen zu entwickeln, die eine Koexistenz mit der modernen westlichen Wissenschaft und Technik ermöglichen. Man kann nach allen bisherigen Erfahrungen skeptisch sein, ob dies langfristig den nichteuropäischen Völkern und Kulturen gelingen wird. Zumindest bisher wurden diese Völker durch die Übernahme der westlichen Wissenschaft und Technik fast unausweichlich mit manchen spezifisch westlichen Problemen konfrontiert. Ob es ihnen langfristig gelingen wird, in der auch bei ihnen entstehenden wissenschaftlich-technischen Welt ihre eigenen religiösen und kulturellen Traditionen in ihrem Privatleben zu bewahren, ist mehr als ungewiß. Man muß jedoch auf jeden Fall skeptisch sein, wenn Einzelne oder einzelne Gruppen in den westlichen Industriegesellschaften in diesen Versuchen der Nichteuropäer eine Alternative zu ihren eigenen Lebensbedingungen sehen.

3. Auch bei der dritten Bedrohung der personalen und sozialen Identität geht es nicht um etwas angeblich Immerseiendes und Immergültiges, das man z. B. metaphysisch, anthropologisch oder transzendentalphilosophisch beschreiben oder rechtfertigen kann. Auch

hier geht es um die Bedrohung sehr voraussetzungsreicher, weltgeschichtlich später und biologisch-anthropologisch durchaus nicht notwendiger «Errungenschaften» der Menschen: um die Auflösung der Inhalte der jüdisch-christlichen Hochreligion, die zumindest in der bisherigen europäischen Geschichte für viele für die Ausbildung der personalen und sozialen Identität von entscheidender Bedeutung war.

Auch wenn man mit Freud der Überzeugung ist, daß in der wissenschaftlich-technischen Welt nicht mehr die Religion, sondern allein die moderne Wissenschaft zuständig ist für Fragen der kognitiven Welterklärung und der Legitimation von Normen, so kann man, was sich durch zahlreiche Arbeiten bürgerlicher und sozialistischer Theoretiker und Schriftsteller bestätigt, drei Erfahrungen nicht ignorieren, die die Menschen inzwischen in den entwickelten Industriegesellschaften gemacht haben. Diese Erfahrungen kann man kurz und thesenhaft so benennen:

a) Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition und die Emanzipation von ihnen hat nicht nur Befreiungen, sondern auch Verzweiflung und Banalität zur Folge. Die Aufklärung hat nicht nur mehr Mündigkeit, sondern auch neue Formen der Unmündigkeit, die sexuelle Emanzipation nicht nur neue Freiheiten, sondern auch neue Unfreiheiten und Frustrationen erzeugt. Der Fortschritt der Wissenschaften hat alte Herrschaftsstrukturen und Herrschaftsideologien aufgelöst, er hat aber auch neue geschaffen. Wir dürfen und können daher nicht ausschließen, daß die gelungene und vollendete Emanzipation nicht die Erfüllung, sondern die Verzweiflung und Banalität ist: «Könnte eines Tages ein emanzipiertes Menschengeschlecht in den erweiterten Spielräumen diskursiver Willensbildung sich gegenübertreten und doch des Lichtes beraubt sein, in dem es sein Leben als ein gutes zu interpretieren fähig ist? Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte.»⁴

b) Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition hat deutlich gemacht, daß alle bisherigen theoretischen und praktischen bürgerlichen und sozialistischen Aufklärungsaktionen in letzter Instanz noch von eben den religiösen und metaphysischen Voraussetzungen ausgingen, die sie überwinden wollten. In dieser Beziehung ist auch heute Nietzsches Aussage nichts hinzuzufügen. «daß auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendalter Glaube entzündet hat, jener

Christen-Glaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist.»⁵ «Selbst Nietzsche scheint» jedoch—jedenfalls nach Meinung Kolakowskis—«schwach und inkonsequent im Vergleich zu ihm» [sc. Stirner]. Stirner wagte es, alle Folgerungen zu deuten und auszusagen, die sich aus der globalen Zurückweisung der Tradition ergeben. Wenn ich mich mit meiner eigenen Sache abgeben soll—sagte er—muß ich alle fremden Sachen ablehnen: die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, die Sache der Wahrheit, des Menschen, der Freiheit und der Gleichheit, die Sache des Volkes und die Sache des Allgemeingutes. Wenn ich mich als den «Einzigen» anerkenne, gibt es keine Gründe, daß mich irgend etwas außer meinem eigenen Interesse einschränkt.⁶ Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition bestätigt dies auf vielfache Weise. All die Normensysteme, die bisher von angeblich kulturinvarianten Prämissen allein aus der Vernunft entwickelt wurden und die auch tatsächlich von den durch die Traditionen gebildeten vernünftigen Motiven und Interessen der Menschen abgekoppelt waren, sind nichts anderes als «grandiose Tautologien» (Habermas)⁷.

c) Die fortschreitende Auflösung der Inhalte der religiösen Tradition hat schließlich gezeigt, daß immer weniger Menschen in der Lage sind, die Leiden der Vergangenheit und der Gegenwart trostlos zu ertragen, die sie nicht erklären und nicht begreifen können. Sie fliehen stattdessen immer mehr in die «Kultur der Analgetika» (Kolakowski). Man kann nach dem Schwund der Überzeugungskraft vieler neuzeitlicher bürgerlicher und sozialistischer Ideologien sozialpsychologisch die vielfältigen Verdrängungsmechanismen (z. B. Alkoholismus, Neurosen und Psychosen) sicher verschieden erklären. Das Faktum der wachsenden Kultur der Analgetika zeigt jedoch, daß die These der Systemfunktionalisten, es gebe bei der Ausbildung der personalen und sozialen Identität für die traditionellen Religionen gleichwertige funktionale Äquivalente, zumindest nicht dem Selbstverständnis der Individuen und sozialen Gruppen bei der Bewältigung ihrer eigenen Konflikte entspricht.

Auch wenn man—wie gesagt—mit Freud darin übereinstimmt, daß in der wissenschaftlich-technischen Welt nicht mehr die Religion, sondern allein die moderne Wissenschaft zuständig ist für kognitive Welterklärungen und Legitimationen von Normen, so kann man diese und ähnliche Erfahrungen nicht mehr übersehen. Symptome einer sogenannten neuen Religiosität (Jesus People, Pfingstbewegung, Satanismus) sind kein Argument gegen diese These, weil sie in den Industriegesellschaften ebenso schnell auftauchen und verschwinden wie andere Phänomene der Kulturindu-

strie. Es ist auch eine Illusion anzunehmen, daß sich in entwickelten Industriegesellschaften religiöse Traditionen naturwüchsig weiterentwickeln oder gar daß sie wiederhergestellt werden könnten, weil sie einst eine wichtige Voraussetzung für die Ausbildung und Stabilisierung der personalen und sozialen Identität waren. Auch dies gehört zu den Erfahrungen in entwickelten Industriegesellschaften, daß Traditionen von Voraussetzungen leben, die zerstört werden, wenn man sie bewußt und administrativ zum Erreichen bestimmter Ziele als Mittel einsetzen will.

IV. *Geschichte und Identität*

Die hier vorgetragenen philosophischen Überlegungen versuchen, Erfahrungen der Individuen, Beobachtungen der Alltagssprache, Informationen der Massenmedien, empirische Untersuchungen der Humanwissenschaften und historische und sozialwissenschaftliche Makroanalysen, über die wir in den entwickelten Industriegesellschaften durch verschiedene Medien informiert werden, auf einer bestimmten Abstraktionsebene zusammenzufassen. Sie sind nicht werturteilsfrei und voraussetzungslos. Sie haben vielmehr ein Interesse an der Bewahrung und Herstellung der Bedingungen, die es den Individuen und gesellschaftlichen Gruppen ermöglichen, auf eine menschenwürdige Weise ihre personale und soziale Identität zu bilden und zu erhalten. Die Untersuchungen gehen, was hier nicht wissenschaftstheoretisch erörtert werden konnte, davon aus, daß sowohl der Gegenstand der Untersuchungen: Bedrohungen der personalen und sozialen Identität als auch die Methode geschichtlich sehr voraussetzungsreich und nicht beliebig verallgemeinerungsfähig sind.

Es kann in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden, was die Wissenschaften, die sozialen Institutionen und Systeme und die Individuen konkret tun können und tun müssen, um diese Bedingungen herzustellen. Nur auf eins sei abschließend hingewiesen, was die Humanwissenschaften tun könnten. Es gibt zur Zeit in den Humanwissenschaften eine Reihe von Verfahrensweisen (z.B. strukturalistische, systemfunktionalistische und behavioristische), für die die hier vorgetragenen Überlegungen und ihre Voraussetzungen von vornherein unwissenschaftlich sind, und d.h. für sie etwa essayistisch, existentialistisch, alteuropäisch. Was in diesem Aufsatz als Bedrohung dargestellt wurde, ist für sie geradezu Ermöglichung personaler und sozialer Identität. Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie davon ausgehen, daß in den entwickelten Industriegesellschaften die in der Geschichte ausgebildeten

humanen Traditionen und Bedingungen für die Ausbildung der personalen und sozialen Identität nicht mehr relevant sind.

Welche Bedeutung die Geschichte für die Identität hat, wird zur Zeit nicht nur in verschiedenen Humanwissenschaften und in verschiedenen interdisziplinären Arbeitsgruppen diskutiert. Selbst bei denen, die an einer wissenschaftlichen Klärung dieser Frage interessiert sind, ist die Diskussion jedoch noch völlig offen. Dies zeigen etwa folgende Aussagen von Foucault und Kolakowski: Foucaults «genealogisch aufgefaßte Historie» will alle «Ersatzidentitäten», die man aus der Geschichte für die Individuen und sozialen Gruppen rekonstruiert hat, auflösen. Seine «Archäologie des Wissens» will nicht historische Kontinuitäten, sondern Diskontinuitäten, nicht Stabilisierung von individueller und sozialer Identität durch Geschichte, sondern deren Auflösung.

«Die Wirklichkeitszersetzende Parodie widerstreitet der Historie als Erinnerung oder Wiedererkennung; die Identitätszersetzende Auflösung stellt sich gegen die Historie als Kontinuität oder Tradition; das Wahrheitszersetzende Opfer stellt sich gegen die Historie als Erkenntnis. In jedem Fall geht es darum, die Historie für immer vom – zugleich metaphysischen und anthropologischen – Modell des Gedächtnisses zu befreien... Dem Europäer, der ein anonymer Mischmensch ist und der nicht weiß, wer er ist und welchen Namen er zu tragen hat, bietet der Historiker [bisheriger Art] Ersatzidentitäten an, welche anscheinend individueller und wirklicher sind als seine eigenen.»⁸ «Die genealogisch aufgefaßte Historie will nicht die Wurzeln unserer Identität wiederfinden, vielmehr möchte sie sie in alle Winde zerstreuen; sie will nicht den heimatlichen Herd ausfindig machen, von dem wir kommen, jenes erste Vaterland, in das wir den Versprechungen der Metaphysiker zufolge zurückkehren werden; vielmehr möchte sie alle Diskontinuitäten sichtbar machen, die uns durchkreuzen.»⁹ Kolakowski dagegen fragt bei aller Traditionskritik nach dem, was Traditionen auch heute für die Individuen und sozialen Gruppen bedeuten: «Mein allgemeiner Leitsatz ist einfach und gar nicht neu. Es gibt zwei Umstände, deren wir uns immer gleichzeitig erinnern sollen: Erstens, hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; zweitens, wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden. Der Kult der Tradition und der Widerstand gegen die Tradition sind gleichermaßen unentbehrlich für das gesellschaftliche Leben; eine Gesellschaft, in der der Kult der Tradition allmächtig wird, ist zur Stagnation ver-

urteilt; eine Gesellschaft, in der die Revolte gegen die Tradition universell wird, ist zur Vernichtung verurteilt.»¹⁰

Während Foucault ausdrücklich nach dem Tod Gottes auch den Tod des Menschen proklamiert und vorhersagt und deshalb die Auflösung aller in und durch die Geschichte gebildeten «Ersatzidentitäten» zum Ziel seiner Untersuchung macht, weist Kolakowski in

seinen letzten Arbeiten immer wieder darauf hin, daß bei aller Traditionskritik Traditionsbewahrung allein schon für das Überleben der Menschen notwendig ist. Man braucht kein Prophet zu sein, wenn man sagt, daß das Thema Geschichte und Identität in den nächsten Jahren in den entwickelten Industriegesellschaften in den inner- und außerwissenschaftlichen Diskussionen von zentraler Bedeutung sein wird.

¹ Materialien, historische Untersuchungen, philosophie- und wissenschaftstheoretische Untersuchungen und Literaturhinweise zu dem Theoriesatz, der diesen Überlegungen zugrunde liegt, der hier aber nicht wissenschaftstheoretisch erörtert werden kann, enthalten vor allem meine folgenden Arbeiten: Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt 1969; Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972; Zu einer nichttranszendentalphilosophischen Deutung des Menschen, in: Philosophisches Jahrbuch 82 (1975) 103–128; Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen, in: Concilium 103 (1975) 198–207; Zur Begründung von inhaltlichen Zielvorstellungen für die Bildungsplanung, in: H. Stachowiak (Hrsg.), Methoden und Normen für die Bildungsplanung, Paderborn 1975.

² Statt weiterer Belege siehe den Sammelband: F. Böckle-E.-W. Böckenförde (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973; darin vor allem die Beiträge von Böckenförde, Kaufmann, Luhmann, Noonan, Oelmüller, Otte, Spaemann.

³ Statt weiterer Belege siehe den Sammelband: R. Koselleck-W.-D. Stempel (Hg.), Geschichte-Ereignis und Erzählung, München 1973.

⁴ J. Habermas, Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, 343.

⁵ F. Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, München o. J., 2, 208.

⁶ L. Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit, in: L. Reinisch (Hg.), Vom Sinn der Tradition, München 1970, 1–15, 4.

⁷ Siehe hierzu meinen Aufsatz: Zur Begründung von inhaltlichen Zielvorstellungen für die Bildungsplanung a.a.O.

⁸ M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 1974, 104.

⁹ M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 1974, 104.

⁹ A.a.O. 106.

¹⁰ L. Kolakowski, Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit aaO. 1.

WILLI OELMÜLLER

geboren 1930 in Dorsten. Er studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Universität Münster, an der er auch promovierte und sich habilitierte. Seit 1965 ist er Professor für Philosophie an der Gesamthochschule Paderborn und an der Universität Münster. Er ist Mitherausgeber des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» und veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zur Religionsphilosophie und praktischen Philosophie, u.a.: Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt 1969), Metz-Moltmann-Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (Mainz-München 1970). Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

Willem Berger

Versagen gegenüber sich selbst und dem eigenen Lebensentwurf

Bilder vom mißglückten Leben

«Aus der heutigen Predigt ist die Hölle verschwunden. Wäre ich Pfarrer, würde ich einmal in drei Jahren von der Hölle predigen, nicht mehr, denn viele haben zu schmerzhaften Wunden, um es ertragen zu können; aber auch nicht weniger, denn der böse, verstockte Wille gehört zu unseren Erwachsenen-Möglichkeiten.»¹ Diese Sätze schrieb der zu früh verstorbene Re-

ligionspsychologe Han Fortmann im Jahr 1963. Er hat zwischen 1963 und seinem Tode (1970) in einer beeindruckenden Reihe von Veröffentlichungen die Frage zur Diskussion gestellt, wie sehr wir für das Scheitern unseres Lebens verantwortlich sind. Fortmann ist interessant wegen seiner weltweiten Belesenheit, wegen der feinsinnigen Beschreibung seiner Weltbeobachtungen, aber auch weil er sein ganzes Leben lang mit einer (m.E.) typisch römisch-katholisch gefärbten Angst vor dem Versagen des menschlichen Lebens gerungen hat. Die Hölle ist solch ein Bild für das endgültige Versagen, und dieses Bild ist von den Predigern jahrhundertlang «anschaulich und oft drastisch ausgemalt» worden.² Aber es gibt mehrere andere Bilder im Evangelium, die dasselbe sagen, auf eine schlichtere, aber ebenso entschiedene Art und Weise: die Fische, die als unbrauchbar aussortiert werden; der unfruchtbare Baum, der noch eine letzte unwahrscheinliche Chance bekommt, Früchte zu tragen, und sonst umgehackt wird; aber auch die Hinweise auf Men-