

Helmut Peukert

## Philosophische Kritik der Moderne

### 1. Krise der Moderne und philosophische Reflexion

Gegenwärtig scheint sich der Eindruck zu verstärken, daß wir an einer geschichtlichen Schwelle stehen, an der bisherige Deutungen und Orientierungen fragwürdig werden und neue gesucht werden müssen. Für den historischen Blick treten die Konturen eines geschichtlichen Zeitraumes hervor, und die Grundtendenzen, die ihn bestimmten, werden deutlich. Es ist deshalb berechtigt, von der Moderne als einer Epoche zu sprechen, auch wenn man ihre Anfänge bis in das 13. und 14. Jahrhundert zurückverfolgen kann und sie selbst in ihrer vollen Ausprägung in den letzten zweieinhalb Jahrhunderten lediglich die Front einer sich insgesamt beschleunigenden kulturellen Entwicklung der Menschheit darstellt.

Was uns von einer krisenhaften Epochen-schwelle sprechen läßt, ist der Eindruck, daß die Folgewirkungen der Moderne als einer gesellschaftlichen Entwicklung, die sich in ihrer Dynamik ständig selbst überholt, auf sie zurückzuschlagen und sie gefährden. Die Modernisierung wird als geschichtliche Bewegung objektiv reflexiv, indem sie sich selbst bedroht. Das fordert die kritische Reflexion und die Suche nach alternativen Formen des Umgangs mit Wirklichkeit heraus, also auch die Philosophie.

Ich möchte im folgenden zunächst die Entwicklungstendenzen moderner Gesellschaften zu charakterisieren versuchen, um auf diesem Hintergrund vor allem die Analysen der Kritischen Theorie der sogenannten Frankfurter Schule sowie die Überlegungen der neueren französischen Philosophie verständlich machen zu können, die man unter verschiedenen Namen wie Antihumanismus, Poststrukturalismus oder Postmoderne zusammenzufassen pflegt.

Am Schluß möchte ich die Fragen benennen, die mir dabei — auch für die Theologie — offen zu bleiben scheinen.

### 2. Die Entwicklung moderner Gesellschaften

Welches sind die Phänomene, die es uns erlauben, die Moderne als eine Epoche abzugrenzen und sie auch philosophisch in ihren Grundtendenzen zu erfassen? Es sind wohl vor allem drei Neuerungen, die zugleich zu einer inneren Differenzierung moderner Gesellschaften in Subsysteme führen. Es sind für den Bereich der Kultur im engeren Sinne die modernen Wissenschaften, für den Bereich der Wirtschaft die kapitalistische Marktwirtschaft, für den Bereich der Politik der demokratische Verfassungsstaat.

Am ehesten dürfte man Zustimmung finden zu der These, daß die Entstehung der *modernen Wissenschaften* einen epochalen Einschnitt markiert. Entscheidend neu ist das Verfahren, hypothetisch ein anderes Verständnis von Wirklichkeit zu entwerfen, um es dann an Erfahrungen zu überprüfen, die selbst erst wieder aus Experimenten gewonnen werden, die im Lichte der Hypothesen entworfen wurden. Der Übergang zum systematisch vorangetriebenen Erkenntnisgewinn durch «trial and error» setzt die Einstellung voraus, daß alles auch anders sein könnte, als es bisher erschien und jetzt erscheint, und daß der Irrtum nicht mehr sozial sanktioniert wird. Der Veränderbarkeit einer kontingenten Wirklichkeit korrespondiert die erhöhte Verfügungsmacht des selbst kontingenten Subjekts, das sich durch Steigerung seines Wissens zu behaupten versucht.

Der zweite grundlegende Wandel betrifft das Verhältnis zum *wirtschaftlichen Handeln*. Neuere historische Untersuchungen haben gezeigt, wie lang die Auseinandersetzungen dauerten, in denen sich die These von Adam Smith gegen bleibende Zweifel schließlich durchsetzen konnte, das Verfolgen der eigenen materiellen Interessen fördere das Gemeinwohl. Erst diese These legitimiert moralisch die kapitalistische Marktwirtschaft und die Umstellung ökonomischer Rationalität auf das individuelle Nutzenkalkül unter Knappheitsbedingungen. Als Bernard de Mandeville diese These in seiner Bienenfabel 1714 zum ersten Mal vorbrachte, konnte er in England noch als «man devil» («Teufel in Menschengestalt») angeprangert werden.



Durch das Zusammenspiel von kapitalistischer Marktwirtschaft und modernen Wissenschaften wurde eine Dynamik entfesselt, von der unklar blieb, ob sie in ihren Folgewirkungen zu zügeln sei. Das Problem, wie eine Gesellschaft, in der jeder der Konkurrent, ja der Feind eines jeden anderen ist, überleben kann, hatte in aller Schärfe Thomas Hobbes gestellt. Die Mechanik des Konkurrenzkampfs schien ihm nur beherrschbar, wenn alle sich aus reinem Überlebensinteresse darauf einigten, eine zentrale staatliche Instanz zu schaffen, welche mit der Gewalt ausgestattet ist, die einzelnen an der gegenseitigen Vernichtung zu hindern. In der Folge wird klar, daß diese Instanz zur totalitären Diktatur wird, wenn nicht aus Einsicht in die Grenzen der verfügbaren Rationalität ein System von Gewaltenteilung, von «checks and balances», gefunden wird, das sowohl die Ansprüche zentralisierter Macht als auch den Schaden durch den Konkurrenzkampf der einzelnen begrenzt. Die Frage ist dann, ob moderne Gesellschaften mit der Form von demokratischen Verfassungen, die sie sich bisher gegeben haben, die von ihnen selbst entfesselte Dynamik beherrschen können.

Gegenwärtig entsteht der Eindruck, daß die gegenseitig sich verstärkenden Steigerungstendenzen in den einzelnen Dimensionen menschlichen Handelns in ihren Folgen nicht mehr nach außen oder nach vorn abgeleitet werden können, sondern von den Grenzen eines endlichen Systems auf uns selbst zurückschlagen. Es ist zu befürchten, daß unser Handeln damit auf paradoxe Weise selbstdestruktiv wird. Das ökonomische System, das die Befriedigung von grundlegenden Bedürfnissen sichern soll, gefährdet die eigenen Lebensgrundlagen. Das politisch-administrative System, das friedliches Zusammenleben sichern soll, kann Machtsteigerungsmechanismen nicht mehr beherrschen und weiß auch jetzt noch Vernichtungsdrohungen nur mit Drohungen zu beantworten, die Selbstvernichtung zur Folge haben können. Das sozio-kulturelle System, das durch Ausweitung von Kommunikation mehr Selbstbestimmung ermöglichen soll, droht in größere Isolation und unter dem Einfluß einer internationalen Medienindustrie zu fragmentiertem und fiktionalisiertem Bewußtsein zu führen. Und dies alles geschieht in globalen Dimensionen und wirkt sich immer schärfer auf die wachsende Be-

völkerung der sogenannten unterentwickelten Länder aus, die diesen Mechanismen unmittelbarer als die Länder des Nordens ausgeliefert sind und mehr als sie zur Sicherung gegenwärtigen Überlebens die Lebensgrundlagen künftiger Generationen zerstören müssen.

Es ist diese Grundsituation, in der sich Tendenzen der Entwicklung moderner Gesellschaften in ihren Folgen zeigen und die eine äußerste Anstrengung fordern, wenn sie überhaupt theoretisch begriffen und schließlich praktisch überwunden werden soll. Es scheint sinnvoll, die herausgehobenen Bemühungen zu charakterisieren, die von der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule und von zeitgenössischen französischen Philosophen unternommen worden sind.

### 3. Die Neuzeit bei den Klassikern der Frankfurter Schule

Historiker und Interpreten haben aufgewiesen, daß es nicht möglich ist, die einheitliche Theorie anzugeben, welche die verschiedenartigen kreativen Denker aus so unterschiedlichen Disziplinen wie Ökonomie, Psychologie, Literatur- und Kulturtheorie und Sozialphilosophie geeint hätte, die sich seit 1931 um Max Horkheimer und sein Institut für Sozialforschung in Frankfurt zusammenfanden. Aber es gab Erfahrungen, die alle beunruhigten, und dazu gehörte sowohl die Entstehung autoritärer Bewegungen und schließlich faschistischer Systeme in Süd- und Zentraleuropa als auch die Degeneration der russischen Revolution zum Stalinismus. Wollte man diese Entwicklungen erklären, so genügte offensichtlich weder die Theorie von Marx über die Entwicklung kapitalistischer Gesellschaften noch die Interpretation der Entstehung neuzeitlicher Gesellschaften aus Prozessen der Rationalisierung und aus administrativ-bürokratischer Macht von Max Weber. Wenn man von einem harten Kern des Forschungsprogramms der Kritischen Theorie in ihrer ersten Phase sprechen will, dann lag er in einem sozialpsychologischen Ansatz, der die Marxsche Gesellschaftstheorie mit Freuds Psychoanalyse verband und der vor allem klären sollte, wie statt solidarischer Beziehungen autoritäre gesellschaftliche Strukturen entstehen können und wie sie psychisch reproduziert und verankert werden.



Die Methodologie dieses Forschungsprogramms lag also durchaus in der Tradition jener «Hermeneutik des Verdachts», von der Paul Ricoeur später gesprochen hat. Für sie gilt auch das eigene Bewußtsein nicht mehr als Absolutes. Vielmehr wird der Cartesische Zweifel nun gegen das Bewußtsein gewendet, und die sozialen und individuellen Mechanismen seiner Konstitution werden aufgedeckt. Gerade dadurch sollte ein umfassenderer Begriff von Bewußtsein und von Vernunft sowie das Konzept einer transformatorischen Praxis gewonnen werden, die es erlaubt, gesellschaftliche und psychische Mechanismen zu durchbrechen und diese Vernunft zu realisieren.

Unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges und des beginnenden Holocaust verlor dieses Programm jedoch seine Überzeugungskraft. Im Lichte dieser Grenzerfahrungen war das, was in der abendländischen Geschichte Vernunft oder Aufklärung geheißen hatte, unter den Verdacht geraten, nur Wille zur Selbstbehauptung und Wille zur Herrschaft zu sein, der schließlich Wille zur Vernichtung anderer und zur Selbstvernichtung werden mußte. Dies entwickelte die «Dialektik der Aufklärung»<sup>1</sup>, die M. Horkheimer und Th. W. Adorno 1943/44 auf dem Höhepunkt der industrialisierten Vernichtung von Menschen auf Schlachtfeldern und in Konzentrationslagern geschrieben hatten. Für Horkheimer und Adorno ist der Mensch als vernünftiges Wesen Teil der Natur. Vernunft ist jedoch zugleich das Vermögen, sich aus dem Naturzusammenhang zu lösen, zu ihm in Distanz zu treten, autonom zu werden und sich zu behaupten. Diese Fähigkeit zur Distanzierung enthält die Möglichkeit, Natur in das Objekt von Herrschaft zu verwandeln. Zu dieser Verwandlung kann auch der Begriff dienen, der Besonders als ein Allgemeines identifiziert<sup>2</sup>. Die Abstraktion von der Widerständigkeit des Besonderen und seine Identifizierung als ein Allgemeines bereitet für Manipulation zu. Dies verschärft die mathematisch-formalisierte Theorie. Theorie wird zum Mittel der Beherrschung von Wirklichkeit und der Steigerung von Macht. Das Motiv für diese Herrschaft ist letztlich die Angst, selbst beherrscht zu werden, weil Konkurrenten ebenfalls ihre Macht steigern können. Deshalb wird der Wille zur Selbstbehauptung als Wille zur Herrschaft über die Natur notwendig zum Willen zur Herrschaft über andere Menschen.

Diese Form der Selbstbehauptung kann aber nur gelingen, wenn Menschen sich auch selbst beherrschen, um ihre Handlungsmöglichkeiten zu steigern. Menschen beherrschen sich, um andere zu beherrschen, um nicht selbst beherrscht zu werden.

Vernunft wird dadurch für Horkheimer und Adorno selbstwidersprüchlich. Sie enthält einerseits die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen. Zugleich jedoch bildet sie die Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet. Es ist diese Sicht, aus der Auschwitz als Endpunkt einer verhängnisvollen Entwicklung der europäischen und der menschlichen Kultur überhaupt erscheinen konnte: die Subsumption von Dingen wie von Menschen unter formal identifizierende Begriffe, die gerade deren widerständiges Nicht-Identisches ausschalten; die gesellschaftliche Etablierung von konkurrierenden Systemen der Herrschaftssteigerung in Ökonomie und Politik, die alles für Zwecke der Selbstbehauptung in Dienst nehmen, auch eine auf instrumentelle Rationalität reduzierte Wissenschaft; und in all dem die Perversion der Vernunft zum Instrument von Herrschaft.

Unter dem Einfluß der äußersten Grenzerfahrungen griffen die Theoretiker der Kritischen Theorie verstärkt auf jüdische theologische Traditionen zurück. Ihr Anwalt war vor allem Walter Benjamin. In den Gesprächen und Auseinandersetzungen mit Adorno und Horkheimer galt es zwar als undenkbar, die geläufige theologische Sprache weiter zu verwenden. Dazu war in ihrem Bewußtsein das alttestamentliche Bilderverbot zu sehr mit der radikalen Kritik an jeder objektivierenden Metaphysik verschmolzen; dazu war aber auch das Motiv des historischen Materialismus zu stark, den geschichtlichen Prozeß aus der Perspektive seiner Opfer zu betrachten. Es galt vielmehr, die geschichtliche Negativität festzuhalten und auf einer «Radikalisierung der Dialektik bis in ihren theologischen Glutkern hinein»<sup>3</sup> zu bestehen.

Für Walter Benjamin zerbricht gerade das Eingedenken der Toten, der «revolutionäre Tigersprung ins Vergangene»<sup>4</sup>, die Kontinuität eines Zeitverlaufs, der als Fortschrittsgeschichte gedacht ist. Der Augenblick der Erinnerung setzt die Ahnung einer anderen Konfiguration frei. *Universale Solidarität*, also auch eine *proleptische Solidarität* mit zukünftigen Generationen,



kann es nicht geben ohne *anamnetische Solidarität* mit den Toten. Die Idee einer linearen Fortschrittsgeschichte ist zu destruieren, und zwar nicht nur, weil der lineare Fortschritt auf sich selbst zurückschlägt und sich bedroht, sondern weil die innere Widersprüchlichkeit einer linearen Geschichtskonzeption deutlich geworden ist. Aus der Erfahrung der vernichteten Opfer sind neue Begriffe von Zeit, von Intersubjektivität und Solidarität in ihrer geschichtlichen Dimension zu entwickeln. Erst dann kann deutlich werden, was humanes Handeln in einer katastrophischen Geschichte bedeuten könnte.

Man wird nicht behaupten können, daß die Vertreter der ersten Generation der Kritischen Theorie eine in allen Dimensionen ausgearbeitete Konzeption entwickelt hätten. Aber sie haben einen Problemstand benannt, hinter den weder die philosophische noch die theologische Reflexion zurückfallen darf.

#### 4. Die Dialektik von Moderne und Postmoderne im französischen Antihumanismus

Die Erfahrung einer sich selbst bedrohenden Modernisierung bestimmt auch die Richtungen philosophischen Denkens, die als Postmoderne, Poststrukturalismus oder Antihumanismus bezeichnet werden. Die Vielfalt der Bezeichnungen zeigt, daß es sich nicht um eine einheitliche Richtung handelt und daß dieses Denken in sehr unterschiedlicher Weise aufgenommen und weiter verarbeitet wird. Der postmoderne Blick versucht eine Epoche als Einheit von ihren strukturierenden Prinzipien her zu erfassen. Von daher ist die Postmoderne ohne den vorausgehenden Strukturalismus in der Ethnologie, der Linguistik und der Psychoanalyse nicht zu verstehen. Sie will sich aber zugleich absetzen gegen ein Denken, das anonyme, unbewußte, übergreifende, das bewußte Leben selbst steuernde Regelsysteme als bestimmend angesetzt hatte.

Dabei greifen Denker wie Derrida oder Lyotard entschieden auf Nietzsche und Heidegger zurück. Heidegger<sup>5</sup> hatte ja versucht, die Geschichte des abendländischen Denkens insgesamt als die Geschichte eines sich radikalierenden machtförmigen Umgangs mit Wirklichkeit zu rekonstruieren. Man hat vielfach auf die Nähe zumindest dieser Thesen zu manchen Auffassungen der klassischen Kritischen Theo-

rie verwiesen. Heidegger sieht, in äußerster Verkürzung gesagt, den Grundzug des abendländischen Denkens darin, daß der Mensch als Subjekt alles Seiende so als Objekt vorstellt, daß es nur im Horizont eines vorstellenden Entwurfs sein darf und damit dem rechnend-manipulierenden Zugriff unterworfen wird und bleibt. Dieses Subjekt ist selbst beherrscht von dem Willen zur Sicherung seines Subjektseins. Es ist Wille zu sich und als solches Wille zur Macht. Der Wille zur Macht ist in sich auf Selbststeigerung angelegt. Er will sich selbst als seine Macht steigernder Wille — und darüber hinaus nichts. Die Geschichte des abendländischen Denkens, der abendländischen «Metaphysik», ist deshalb sich radikalischer Nihilismus.

Das macht verständlich, in welcher Weise der französische Antihumanismus nach dem Tode Gottes den «Tod des Menschen» verkünden kann und sich als Protest gegen eine «humanistische» Tradition versteht, die den Menschen nur als Herrschaftssubjekt denken kann. Der Antihumanismus will ein radikalerer Humanismus sein und eine radikalere Form von Menschlichkeit denken. Deutlich ist hier der Anschluß an Nietzsche. Zarathustras «Übermensch», der den «letzten Menschen» hinter sich zurückgelassen hat, durchbricht in elementarer Produktivität alle auf reine Sicherung der eigenen Existenz zielenden Denk- und Verhaltensformen und schafft sich selbst als sich setzende Freiheit neu. Der Wille zur schöpferischen Freiheit will sich selbst in neuer Unmittelbarkeit und Unschuld gewinnen und eine ursprünglichere Moral schaffen.

Für Derrida wie für Lyotard eröffnet das Denken Nietzsches und Heideggers ebenso wie das Denken Foucaults die Möglichkeit, die Krise der Vernunft, die das Ergebnis der Geschichte des Abendlandes ist, wahrzunehmen und im Ansatz zu überwinden. Lyotard<sup>6</sup> beruft sich dabei auch auf die Ergebnisse der wissenschaftstheoretischen und der mathematisch-logischen Forschung, etwa auf Gödels Theorem der Unentscheidbarkeit sowie auf Wittgensteins These von der Pluralität nicht aufeinander reduzierbarer, inkommensurabler Sprachspiele, um ein Konzept von Sprache zu entwickeln, das keine widerspruchsfreie Einheit zuläßt. Der Widerstreit, «le différend», ist allgegenwärtig<sup>7</sup>. Für Derrida<sup>8</sup> geht es darum, ein Denken zu überwinden, das eine Einheit, einen versichernden



Grund, ein Zentrum als Präsenz konstruiert, die begreifbar und letztlich beherrschbar sind. Es gilt, nicht eine Einheit zu konstruieren und sich ihr zu unterwerfen, sondern es geht um die irreduzible «différance», durch die Unterschiede gesetzt und Präsenz aufgeschoben werden («différer»). Dadurch soll eine *andere* Form von Zeitlichkeit, eine andere Form des Umgangs mit sich, mit anderen, mit Wirklichkeit überhaupt möglich werden.

Wie ist dieses Denken zu beurteilen? Eine genauere Analyse müßte die Wurzeln der französischen Postmoderne auch im jüdischen Denken, in der Interpretationstradition des Talmud diskutieren. Insgesamt ist jedoch zu fragen, ob im Denken der Differenz wirklich die Andersheit des Anderen gewahrt bleibt oder ob nicht das Spiel der Differenzen schließlich zur Indifferenz gegenüber den Anderen und zur Beschwörung einer unbestimmten Autorität führt. Jedenfalls stellt Jürgen Habermas solche Fragen, und von seinem Denken aus lassen sich einige Probleme der bisherigen Diskussion genauer erläutern.

##### 5. Das Projekt der Moderne im Denken von Jürgen Habermas

Sosehr das Denken von Habermas sachlich als Fortführung der Arbeit der ersten Generation der Kritischen Theorie verstanden werden muß, sosehr setzt er sich von deren Konzeption ab. Die ältere Kritische Theorie konnte nach ihm neuzeitliche Rationalität nur als technisch-instrumentelle und das handelnde Subjekt nur als Herrschaftssubjekt begreifen. Habermas kam es von Anfang an darauf an, eine Form des Handelns zu explizieren, in der der andere als gleichberechtigter Partner anerkannt wird. Es war also eine Theorie herrschaftsfreien intersubjektiven Handelns zu entwickeln, die als Basis sowohl für eine Theorie des Subjekts und der Intersubjektivität als auch für eine kritische Gesellschaftstheorie dienen konnte. Ausgangspunkt ist also nicht das intentional handelnde monologische Subjekt, sondern die Subjekte, die von vornherein in einer gemeinsamen, historisch erarbeiteten, sprachlich interpretierten Lebenswelt miteinander verbunden sind<sup>9</sup>. Der Ansatz bei einem gleichsam von vornherein «dezentrierten» Subjekt führt aber für Habermas nicht notwendig zur Auflösung des Subjekts oder zu seiner gewaltsamen Selbstbehauptung

durch Herrschaft; vielmehr zeigt sich als normative Grundstruktur der Fähigkeit zu sprechen, die ich im Akt des Sprechens anerkenne, die Anerkennung eines Gesprächspartners, der mir widersprechen kann. Den anderen als verschieden und als mir gleichgestellt anzuerkennen ist die schon immer unterstellte Norm und zugleich das Ziel und damit auch Kriterium der Kritik von Kommunikation<sup>10</sup>.

Auf diesem Hintergrund versucht Habermas die Entwicklung von Individuen und Gesellschaften in ihrer Interdependenz zu klären und Gründe für Pathologien beider aufzudecken. Er versucht dies durch eine Rekonstruktion von Stufen gesellschaftlicher Differenzierung, die deutlich macht, wie aus einer kommunikativ eingestellten Lebenswelt allmählich Subsysteme zweckrationalen Handelns ausgegliedert werden, sich ausdehnen und gewachsene Traditionsbestände überlagern und aufzehren. Gerade die Schwelle zur Moderne ist durch jene Rationalisierungsprozesse einer instrumentellen und funktionalistischen «Vernunft» bezeichnet, die die Lebenswelt und ihre kommunikative Vernunft «kolonialisiert». Die Pathologien moderner Gesellschaften erklären sich für Habermas aus der Übermacht des ökonomischen Systems auf der einen Seite und des politisch-administrativen Systems auf der anderen Seite mit ihren je eigenen funktionalen Zwängen, die sich in Bereiche ausdehnen, die konstitutiv vom Vorrang ungezwungenen kommunikativen Handelns abhängen. Pathologische Entwicklungen des Individuums werden dann auch als Umsetzung der Pathologien der Gesellschaft erklärbar.

Damit sind veränderte Grundkategorien für eine Theorie der Moderne entwickelt. Der Macht und Gewalt funktionaler Systeme steht ein gattungs- und individualgeschichtliches Potential kommunikativer Vernunft gegenüber, das sich geschichtlich nicht nur in postkonventionellen Ethiken, sondern auch in modernen Rechtssystemen und Verfassungen niedergeschlagen hat. Es ist ein Potential, das die Fortsetzung des Projekts der Moderne als des Projekts einer sich über sich selbst aufklärenden Aufklärung erlaubt.

In der Auseinandersetzung zwischen Habermas und französischen Vertretern der Postmoderne<sup>11</sup> haben sich Schwierigkeiten der Verständigung gezeigt, die offensichtlich auf Unterschiede des kulturellen und politischen Hinter-



grunds zurückgehen. Die Kritik an einem institutionell verfestigten Rationalismus, der nur sich selbst als Maßstab kennt, muß im französischen Kulturbereich anders wirken als in einem Land, das die Unterdrückung jeder öffentlichen rationalen Argumentation in einem faschistischen System kennengelernt hat. Aber auch wenn man die verschiedenen Fronten der Auseinandersetzung um die Moderne zu rekonstruieren versucht, bleiben eine Reihe grundlegender ungelöster Probleme.

### 6. Offene Fragen

a) Die geschichtsphilosophische Rekonstruktion einer Epoche wie der Moderne droht deren innere Differenzen zu nivellieren. Lyotards Rede von den «großen Erzählungen» («grands récits») der Aufklärung und Befreiung tendiert dazu, deren innere Widersprüche zu unterschlagen. Die «Hermeneutik der Differenz» ist in Gefahr, nur das Andere des eigenen Denkens zu denken, statt das andere Denken der Anderen wahrzunehmen. Gerade die Geschichte der Aufklärung ist jedoch eine Geschichte der radikalen Reflexion über sich selbst, eine Geschichte nicht nur der selbstzerstörerischen «Dialektik der Aufklärung», sondern auch eine Geschichte der Selbstaufklärung der Aufklärung. Schaltet man die kritischen Alternativen aus, beraubt man sich selbst eines unersetzlichen historischen Potentials. Und welche Alternative könnte es zu einer selbstkritischen Aufklärung geben?

b) Der «Antihumanismus» protestiert gegen die Reduktion des Menschen auf ein manipulierendes Herrschaftssubjekt, das alle individuellen Unterschiede nivelliert, und fordert die Anerkennung von Andersheit. Vielfach aber bedeutet dies nur die Anerkennung eines Anderen im eigenen Selbst, also eines Anderen zur Vernunft, zum Bewußtsein, zur Sprache. Die Anerkennung der Andersheit des konkreten anderen Menschen tritt zurück. Emmanuel Levinas hat deshalb auf dem «Humanismus des anderen Menschen»<sup>12</sup> insistiert. Eine Ethik der Anerkennung der Andersheit des anderen Menschen ist für ihn die «erste Philosophie», von der eine Bestimmung von Sprache, Bewußtsein und Vernunft auszugehen hat. Die zentrale philosophische Frage ist dann: Wie kann eine Kommunikation gedacht werden, die gerade im Vorgang

der Verständigung dem anderen unverwechselbare Individualität zugesteht und sie anerkennt?

c) Philosophen leben nicht im gesellschaftsfreien Raum. Ihr Denken wird nicht nur in den Wissenschaften, sondern auch in der öffentlichen Diskussion und damit in den Medien aufgegriffen und dient vielfach zur Legitimation gesellschaftlicher Entwicklungen. Selbst wenn es den Intentionen der Urheber widersprechen mag, scheint die oft unklare Rede von «Differenz» vor allem zwei Tendenzen der gesellschaftlichen Entwicklung entgegenzukommen. Zum ersten führt die Steigerung der Komplexität moderner Gesellschaften zur erhöhten Individualisierung, ja zur Atomisierung der einzelnen. Zum anderen werden alle kulturellen Leistungen, selbst die der avantgardistischen Kunst, immer rascher in den ökonomischen Verwertungsprozeß einer international verflochtenen Medienindustrie integriert, die zur zunehmenden Fiktionalisierung und Fragmentierung der alltäglichen Lebenswelt beiträgt und sie ihrer kommunikativen Substrukturen beraubt. Die zentrale kulturelle Aufgabe nach der Auflösung traditionaler Strukturen bestünde aber gerade im Aufbau einer kommunikativen Welt auf einem neuen Niveau von Bewußtsein.

d) Das gilt nicht nur für die alltägliche Lebenswelt, sondern auch für den öffentlichen, politischen Raum. Moderne Gesellschaften bedrohen in ihrer Entwicklung inzwischen sich selbst. Soll dies nicht zu Eskapismus aus der Situation oder zu autoritären oder gar totalitären Reaktionen führen, sind neue Organe gesellschaftlicher Selbstwahrnehmung und gemeinsamer Entscheidungsfindung notwendig. Das erfordert tiefgreifende individuelle und kollektive Lernprozesse<sup>13</sup>. Eine philosophische Theorie der Moderne steht bei allen «dekonstruktiven» Neigungen vor der Aufgabe, konstruktiv an der Entwicklung einer neuen Form der demokratischen «Verfassung» moderner Gesellschaften mitzuwirken, unter der wissenschaftliche, politische und moralische Lernprozesse miteinander verbunden, auf Dauer gestellt und in ihrer Form selbst immer wieder überprüft werden können. Ein solcher an transformatorischer Praxis orientierter «reflexiver Konstitutionalismus», der den Kern einer Theorie der Demokratie bilden würde, könnte auch ein neuer Ort des Gesprächs zwischen Philosophie, Gesellschaftstheorie und Theologie sein.



<sup>1</sup> Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (Frankfurt/Main 1990).

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt/Main 1975).

<sup>3</sup> Brief Th. W. Adornos an W. Benjamin vom 2. August 1935, in: Theodor W. Adorno, Über Walter Benjamin (Hg.: R. Tiedemann) (Frankfurt/Main 1975), 117.

<sup>4</sup> Walter Benjamin, Thesen zur Geschichtsphilosophie, in: ders., Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze (Frankfurt/Main 1965), 78–94.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) («Überwindung der Metaphysik»).

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (Wien 1986).

<sup>7</sup> Jean-François Lyotard, Le différend (Paris 1979).

<sup>8</sup> Jacques Derrida, Die différance, in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart (Stuttgart 1990); Ders., L'écriture et la différance (Paris 1967).

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1988).

<sup>10</sup> Helmut Peukert, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie (Frankfurt 1978).

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen (Frankfurt 1988).

<sup>12</sup> Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen (Hamburg 1989).

<sup>13</sup> Helmut Peukert, Bildung und Vernunft (Frankfurt/Main 1992).

## HELMUT PEUKERT

geboren 1934 in Gablonz (CSFR). Studierte Philosophie, Pädagogik und Theologie an den Universitäten Tübingen, München, Innsbruck und Münster. Promotion 1976 in Theologie bei J. B. Metz und K. Rahner, Habilitation 1985 in Erziehungswissenschaft; seit 1986 Professor für systematische Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg. Veröffentlichungen (Auswahl): Diskussion zur «politischen Theologie» (1969); Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie (1976); Fundamentaltheologie (1984); Über die Zukunft von Bildung (1984); außerdem Veröffentlichungen zur Wissenschaftstheorie, zur praktischen Philosophie, zur Grundlegung der Humanwissenschaften, zur Kritischen Theorie und zur Philosophie der Erziehung. Anschrift: Innocentiastr. 56, D-2000 Hamburg 13.

Christoph Theobald

## Die Versuche einer Versöhnung zwischen Moderne und Religion in der katholischen und protestantischen Theologie

Wenn man in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts eine Geistesfamilie aufspüren will, welche versucht, die Religion (in diesem Fall die christliche Religion) und die Moderne zu versöhnen, dann stößt man heute auf eine doppelte Schwierigkeit.

Eine rein etikettenartige, um nicht zu sagen mythische Verwendung des Begriffs Moderne

läuft Gefahr, die Kompliziertheit des mit diesem Begriff anvisierten *historischen Prozesses* zu ignorieren. Es gibt tatsächlich mehrere Arten von Moderne, und jener Prozeß der Differenzierung der Kulturbereiche und ihrer jeweiligen Denkweisen, kurz gesagt, der langsame Auszug der europäischen Zivilisation aus einem holistischen Universum, hat sich in der Theologie vor allem in einer Diversifizierung der Fachrichtungen ausgewirkt, wie sie seit dem 19. Jahrhundert so typisch ist für die theologischen Fakultäten.

Gewisse Theologen haben sich dann der Auseinandersetzung mit der *wissenschaftlichen Moderne* gestellt, die seit dem 17. Jahrhundert und in aufeinanderfolgenden Wellen eine neue Beziehung des Menschen zur Natur einführt. Sie haben versucht, ihren Glauben in Verbindung mit dieser oder jener wissenschaftlichen Kosmologie neu zu formulieren. Andere haben sich eher mit der *politischen Moderne* auseinandergesetzt, die untrennbar ist von einer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Moderne, welche seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Beziehungen zwischen den Menschen umgestaltet. Sie haben eine Moraltheologie oder eine politische und soziale Ethik entwickelt, die weithin dazu beigetragen hat, die Beziehungen zwischen den Kirchen, den Gesellschaften und den Staa-