

Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft*

Alle Analysen von Politologen und Soziologen, die noch vor einigen Jahren von der These vom Ende der Ideologie und von der endgültigen Stabilisierung einer technologisch-spätkapitalistischen Gesellschaft ausgingen, sind inzwischen von der Geschichte widerlegt worden. Aus der neuen Erfahrung von dem tendenziell-totalitären Charakter unserer Gesellschaft ergibt sich die Konsequenz, daß das die bisherige Entwicklung dieser Gesellschaft nach dem Krieg leitende Modell einer pluralistischen Gesellschaft nicht länger unseren Überlegungen als selbstverständlich zugrunde gelegt werden kann. Dieses Modell einer pluralistischen Gesellschaft löst sich vielmehr, wie nicht länger übersehen werden sollte, in der Gegenwart auf. Wovon ging die Gesellschaft in der pluralistischen Phase ihres Selbstverständnisses aus? Es ist vielleicht nicht ganz bedeutungslos, darauf hinzuweisen, daß auch das pluralistische Modell von einer verschwiegenen, nicht ausdrücklich genannten und formulierten philosophischen Grundüberzeugung ausgegangen ist, nämlich von der Überzeugung, daß im Prinzip nicht Menschen, sondern nur Sachen rational sein können. Der Begriff von Rationalität, der hier maßgebend vorausgesetzt wurde, war an dem Begriff von Rationalität orientiert, wie er auch von den modernen exakten Wissenschaften in Anspruch genommen wird. Praktisch heißt dies, daß wir die Gesellschaft als einen in sich autonomen Sach- und Leistungszusammenhang organisiert haben. Alle nicht in die funktionale Sachrationalität dieses gesellschaftlichen Leistungszusammenhangs übersetzbare Fragen stellten wir der beliebigen, das heißt letzten Endes irrationalen Entscheidung von Individuen und Gruppen anheim. Es gab dann einen für die Infrastruktur der Gesellschaft konstitutiven Zusammenhang von Sachen und Leistungen, in welchem nur wissenschaftliche, technische und ökonomische Fragestellungen formuliert werden konnten.

In der durch die pluralistische Selbstinterpretation der Gesellschaft bestimmten Zeit schien es durchaus möglich zu sein, sich auf so weit gefaßte und formale Bestimmungen zu einigen wie Rationalität, Autonomie, Mündigkeit und Verantwortung. Dieser vielleicht zu schnell und zu harmonisch zustande gekommene Konsensus konnte aber nur den Übergang zu einer Lage bilden, in der nun entschlossene Gruppen sich anschickten zu bestimmen, was Rationalität, Autonomie und Verantwortung in der gegen-

* Vorliegender Untersuchung ging ein Referat voraus, das im Bonifatius-Haus in Fulda gehalten wurde. Sie nimmt Überlegungen auf, deren Zusammenhang ausgeführt ist in G. Rohrmoser, *Die Krise der Institutionen* (München: Goldmann 1972).

wärtigen Gesellschaft konkret bedeuten. Rationalität ist aber dann kein ausreichendes Prinzip für die Legitimation eines Handelns, wenn dieses sich auf die Veränderung des Menschen bezieht und wenn die durch die abstrakt funktionale Rationalität erzeugte Irrationalität unterschlagen oder einem Bereich zugesprochen wird, der bloß subjektiv sein soll. Autonomie besagt gar nichts, wenn das selbstverständliche Moment des Gehorsams einem Gesetz gegenüber unterschlagen wird, das die allgemeine, also auch gemeinsame Vernunft zu seinem Ursprung hat. Was aber ein mündiger Mensch ist, kann man nur wissen, wenn man weiß, was die Bestimmung des Menschen überhaupt ist. Denn nur dann kann man einem Menschen Mündigkeit als die Fähigkeit zusprechen, unter allen Bedingungen und in allen Verhältnissen so zu handeln, daß etwas von dieser Bestimmung des Menschen, und sei es auch noch so gebrochen und vermittelt, aufleuchtet. Verantwortung besagt dann nichts mehr, wenn die Subjektivität des einzelnen nicht als eine mögliche Instanz für vernünftige Entscheidungen begriffen wird, die ohne eine Bindung an das personale Gewissen aber nicht gedacht werden kann.

Alle anderen Fragen, die in wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Lösungen nicht aufgingen, wurden zu irrationalen Fragen erklärt und der beliebigen Entscheidung, das heißt einer Entscheidung, die nicht durch vernünftige Argumente begründet werden konnte, ausgeliefert. Das heißt konkret, die Fragen der Sittlichkeit im weitesten Sinn, die Fragen der Religion, die Frage der Bedeutung des geschichtlichen Gedächtnisses und der historischen Erinnerung für die Verfaßtheit und das Selbstverständnis des Menschen. Alle diese Fragen wurden zu irrationalen erklärt, sie wurden ausgeklammert und der persönlichen oder der gruppenbedingten Entscheidung anheimgestellt.

Es ist vielleicht nicht uninteressant, sich heute zu überlegen, welche Gründe dafür ausschlaggebend waren, daß dieses Modell des Pluralismus in der ersten Aufbauphase der Nachkriegszeit eine geradezu faszinierende Kraft entwickeln konnte. Der Grund für die faszinierende Kraft dieses Modells lag darin, daß man glaubte, auf diesem Weg verhindern zu können, daß ein zweites Mal in der deutschen Geschichte eine Ideologie die Chance bekommt, die gesellschaftliche Praxis zu formieren und zu bestimmen. Die Faszination dieses Modells war also in der Erfahrung begründet, die man mit der Ideologisierung von Politik und Gesellschaft gemacht hatte, und das pluralistische Modell sollte daher die große Alternative zu einer ideologisch bestimmten Gesellschaft sein. Es ist aber nun offenbar geworden, daß sich in der Gegenwart nicht nur das pluralistische Modell, sondern auch die verschwiegenen, philosophischen Voraussetzungen dieses Modells auflösen.

Wenn man die Gesamtentwicklung der Gesellschaft in unserem Jahrhundert in die Prognose ihrer möglichen Zukunft einbezieht, dann ist es erstaunlich, mit welcher Hartnäckigkeit sich das Vorurteil hält, daß die Gefahren gering seien, wenn sie von zahlenmäßig kleinen Gruppen ausgehen. Als Adolf Hitler zu Beginn der 20er Jahre als 7. Mitglied der späteren NSDAP beitrug, war es noch durchaus glaubhaft, wenn

niemand sich vorstellen konnte, daß am Ende dieser Bewegung die Zerstörung Europas und der Tod von ungezählten Millionen von Menschen stehen würde. Die Chancen auch zahlenmäßig kleiner Gruppen sind vielmehr mit der zunehmenden technologischen Perfektion der Gesellschaft, wie man inzwischen weiß, gewachsen. Sie müssen nur entschlossen die mit dem System gesetzten und unaufhebbaren Mängel in der Form einer totalen Kritik gegen das System selber wenden. Es ist heute keine Schwierigkeit mehr, das verständliche subjektive Unbehagen an dieser Gesellschaft politisch um so wirksamer zu artikulieren, als diese Gesellschaft über keine Kriterien verfügt, mit denen sie ihre eigene Unvollkommenheit ebenso prinzipiell rechtfertigen könnte, wie der gegen sie gerichtete Angriff gemeint ist.

Emanzipative Gesellschaft

Das Ziel, die Strukturen der bestehenden Institutionen zu verändern, wird heute mit der Notwendigkeit von Emanzipation begründet. Kann aber die Gesellschaft selber – wie die Raupe den Faden – neue Gestalten und Träger der Emanzipation aus sich hervorbringen? Aus Traditionen, deren Ohnmacht gerade den Grund unserer Krise ausmacht? Aus dem Marxismus, der in der Pluralität seiner revisionistischen Gestalten nur die Verlegenheiten der Epoche widerzuspiegeln vermag? Aus der empirisch erforschten Realität, die alle Fragen nach dem Sinn und den Zielen menschlichen Handelns als unwissenschaftlich zurückweist?

Wer diese Misere hinreichend bedenkt, wird die dezisionistische Flucht in die Organisation aller Bildungsinstitutionen als Orte der Einübungen in den Klassenkampf nicht mehr so unbegreiflich finden. Ohne die Erinnerung an die geschichtlichen Inhalte substantieller, theologischer und philosophischer Wahrheit ist auch die Kategorie der Entfremdung, die für die Begründung emanzipativer, revolutionärer Praxis in Anspruch genommen wird, eine Kategorie ohne Sinn. Der marxistische und technologische Horizont gegenwärtigen Bewußtseins verschleiert die Tatsache, daß auch die dritte Aufklärung – nach der des 18. und 19. Jahrhunderts – einer Aufklärung über sich selbst bedarf.

Die emanzipative Gesellschaft ist die Gesellschaft des Fortschritts, insofern sie Bedingungen für die Verwirklichung von Humanität produziert. In der Fixierung durch ihre eigene emanzipative Theorie aber unterliegt sie einer fundamentalen Verwechslung ihrer selbst als Funktion mit sich selbst als Telos. Sie bedarf der Aufklärung über sich selbst, insofern sie das, was nur Funktion ist, schon als eine Antwort auf die Frage nach dem Ziel nimmt. Indem die emanzipative Gesellschaft ihre Funktion auch schon als Ziel versteht, ist sie gezwungen, in der Beschränktheit ihres emanzipativen Verständnisses die Möglichkeiten zu verneinen, von denen jeder substantielle Begriff von Humanität abhängt. Die Dialektik der Emanzipation ist in dieser Ver-

kehrung begründet, durch welche die Bedingungen von Humanität sich gegen sich selbst wenden.

Dieser Krise aber kann man nicht begegnen durch eine Feindschaft gegen die technologische Verfaßtheit der modernen Gesellschaft. Vielmehr ist es der Technologie zu verdanken, daß die Naturabhängigkeit des Menschen weitgehend überwunden werden konnte. Was stand nämlich der Verwirklichung von Humanität entgegen? Vor allem die Abhängigkeit des Menschen von der Natur. Solange der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur sein Leben in der Produktion der unerläßlichen Mittel zum Leben einsetzen mußte, war er nicht frei für sich selbst. Solange der Mensch der Herrschaft der Natur und der politischen Herrschaft unterworfen war, hatte nach dieser Auffassung die Humanität keine Chance, durch den einzelnen verwirklicht zu werden. Daher wird die Konsequenz gezogen, daß die moderne Gesellschaft durch die Überwindung der Naturabhängigkeit durch Technologie den Menschen zu sich selbst hin befreit habe. Karl Marx hatte den hier gemeinten Sachverhalt im Blick, wenn er von der Notwendigkeit der Zerstörung aller naturwüchsigen, und das heißt in der Natur begründeten, gesellschaftlichen und politischen Ordnungen sprach. Grundsätzlich muß also von dieser richtigen und wesentlichen Einsicht emanzipativer Theorie her die Ausbildung einer technologischen Gesellschaft bejaht werden. Technik steht heute Humanität und Freiheit entgegen, nicht insofern wir zu viel, sondern zu wenig Technik haben.

Im Schatten der fast chronisch gewordenen Handlungsunfähigkeit des Staates entwickelt sich der ideologische Reflex der emanzipatorischen Veränderung der Gesellschaft aber in einer Skala von Positionen, die im Grunde nur noch zwischen stalinistischen und anarchistischen Modellen schwanken. Was die Literatur, die sich mit dieser Frage auseinandersetzt, erkennen läßt, ist nur noch der Methodenstreit, ob man sich für ein mehr pädagogisches Programm der Durchsetzung antiautoritärer Lustbefriedigungszustände einsetzen soll oder für einen härteren, den stalinistischen Weg der Herbeiführung einer neuen Gesellschaft.

Der totalitäre Charakter dieser Theorien ist nicht in der Gemütsverfassung der Autoren begründet, sondern in der Tatsache, daß wir uns in einem Prozeß befinden, in dem die Gesellschaft alles ist und der Mensch alles durch die Gesellschaft sein soll. Hier liegt die durchaus konkrete und praktische Bedeutung der These, daß in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozessen alles mit allem zusammenhängt. Aber das ist noch nicht entscheidend. Viel bedeutsamer ist die Tatsache, daß der die Totalität der Gesellschaft ergreifende und faktisch verändernde Prozeß subjektlos ist.

Wenn der Prozeß der Vergesellschaftung sich selbst überlassen bleibt, dann ist der Mensch nicht mehr Subjekt, das über die Zukunft der Gesellschaft mitentscheiden kann, sondern er wird zum Objekt einer Manipulation, das die Abschaffung der Freiheit mit der Euphorie ihrer gewählten Verwirklichung verwechselt. Ist das Subjekt der Befreiung der Gesellschaft politisch und sozial nicht mehr zu identifizieren, dann wird der Mensch in seiner geschichtlichen Unbestimmtheit zu dem Ort, an dem jede Verände-

rung anzusetzen hat. Der Mensch wird zu einem Objekt gesellschaftlich revolutionärer Praxis. Der Adressat der Aktion wird der Mensch in der vorbewußten, vorpersonalen Tiefe seiner Triebe und Bedürfnisse, in deren Formung sich die Gesellschaft ebenso reproduziert wie in der Ausbeutung der äußeren Natur durch Technologie. Erst mit der wechselseitigen Durchdringung von Marxismus und Psychoanalyse auf dem Boden eines total gewordenen Geschichtsnihilismus ist die Voraussetzung genannt, von der aus sich der emanzipative Ausbruch in die Befreiung der Gesellschaft von summarisch als totalitär faschistisch unterstellter Herrschaft vollzieht¹.

Es ist an dieser Stelle wichtig, darauf aufmerksam zu werden, daß die Erneuerung des Marxismus allein keineswegs ausreicht, um unsere Lage zu begreifen. Was am Marxismus fasziniert, ist sein Anspruch, im Besitz des Begriffs einer Praxis zu sein, der man zutraut, eine qualitativ neue und andere Gesellschaft hervorzubringen. Von dem für unsere Lage typischen Geschichtsnihilismus dagegen war Marx noch frei. Wie sollte Marx die Geschichte als total negativ begreifen, da sie doch in der Gestalt des Proletariats nicht nur das Subjekt der Aufhebung aller menschlichen Formen der Selbstentfremdung, sondern auch im Kapitalismus die Mittel einer Aneignung der Gesellschaft durch den Menschen erzeugt hat? Erst wenn das Zutrauen in den Willen und in die Kraft des Proletariats erschüttert ist, die ihm in der marxistischen Heilsgeschichte zuge dachte Rolle zu übernehmen, taucht ein Problem auf, das die politische und gesellschaftliche Situation unserer Gegenwart von Grund auf verändert. Das Problem, um das es dabei geht, stellt sich in einer neuen Form, wenn am Marxismus auch dann noch festgehalten wird, falls das Proletariat als Subjekt geschichtlicher Veränderung nicht mehr in Betracht kommt. Die Rolle des Subjekts der im Marxismus geforderten Veränderung spricht sich heute die (biologische) Jugend selber zu.

Die verharmlosende Deutung des Aufstands der Jugend als eines biologisch bedingten Konflikts der Generationen übersieht, daß hinter der unruhigen Jugend nicht nur die Weigerung erkennbar wird, bestimmte Traditionen zu übernehmen, sondern die mit dem Übergang des Menschen aus den Stammesgesellschaften zur Zivilisation gestiftete Tradition der Menschheitsgeschichte überhaupt. Gerade wenn man die extremsten Äußerungen bedenkt, in denen sich der versuchte Austritt aus der Geschichte in der emanzipativen Bewegung der Gegenwart vollzieht, wird der Zweifel wach, ob die ideologische Interpretation dieser Bewegung durch Marxismus und Psychoanalyse nicht hinter dem zurückbleibt, was tatsächlich geschieht. Kluge Leute haben beschwichtigend darauf hingewiesen, daß es sich bei der irrationalen Infragestellung des technisch-zivilisatorischen Fundaments aller bisherigen Gesellschaften um ein Ereignis handle, das die Ausbildung rational funktionaler Welt seit ihrem Beginn in sich immer erneuernden Wellenschlägen begleitet habe. Vom Sturm und Drang im 18. über Romantik im 19. und Jugendbewegung sowie Faschismus im 20. Jahrhundert sei die bürgerliche Gesellschaft immer wieder von der in ihr unbefriedigten Subjektivität her

¹ G. Rohrmoser, Nietzsche und das Ende der Emanzipation (Freiburg 1971).

in Frage gestellt worden. Allein die Tatsache, daß die selbstbewußte Subjektivität selber aber nun als ein Produkt tendenziell totalitärer Herrschaft abgeschafft werden soll, spricht gegen diese Zuordnung. Emanzipation, der Name für die Freiheit des Menschen in der Gesellschaft, kann sich daher – auch – als der Deckname erweisen für die totale Integration des Menschen in dem totalitäre Züge annehmenden Prozeß.

Krise der Institutionen

Bei einer Analyse des krisenhaften Zustands der Institutionen darf die innere Verfassung der christlichen Kirchen nicht übergangen werden. In der Form ihrer zunehmenden Politisierung lösen sie sich als eine letzte institutionelle Kraft auf, die dem totalen, nun politisch gewordenen Anspruch der Gesellschaft entgegentreten könnte. Die Polarisierung der Kräfte, die tendenziell nach der Logik des Bürgerkriegs verläuft, ergreift auch die Kirche. Ihre Rolle als eine Institution der Bewahrung der Freiheit des einzelnen wird immer fragwürdiger. Mit dem Verlust ihrer christlichen Substanz nimmt das Christentum den Charakter einer sozialen Ideologie an, und die Vermittlung der ethischen Grundlagen, von denen das Bestehen jeder Gesellschaft abhängt, wird von ihr nicht geleistet. Durch die Forschungen von Max Weber, dem größten Soziologen unseres Jahrhunderts, wissen wir, wie sehr eine moderne, rationale und funktionale Gesellschaft von der Entwicklung von ethischen Habitualitäten abhängt, die nur, nach Weber, im Christentum gefunden werden konnten. Die fundamentale Krise des Leistungsprinzips hat in dieser Auflösung der christlichen Ethik zwar nicht ihren Grund, aber könnte ohne die Prinzipien der christlichen Ethik sich als unlösbar erweisen. Die Veränderungen im Verständnis der Kirche als Institution müssen und werden sich daher auch unmittelbar politisch auswirken.

Eine zentrale Rolle hätte in allen diesen Entwicklungen der Staat zu spielen. Das Verständnis des Staates als eines Erfüllungsgehilfen für die rechtliche Durchsetzung von Veränderungen, die anonyme Gruppen in der Gesellschaft mit Erfolg herbeigeführt haben, ist nicht zu verstehen, wenn man den Mißbrauch der staatlichen Gewalt im Dritten Reich nicht berücksichtigt. Es war nur zu begreiflich, daß man nach dem verlorenen Krieg in der Bundesrepublik Deutschland von dem fast zu einem Axiom der politischen Philosophie erhobenen Grundsatz ausging, daß man in jedem Fall dann das Richtige tue, wenn es das absolute Gegenteil von dem ist, was Hitler getan, gesagt und gewollt hat.

Es ist eine durchaus offene Frage, ob die für die Politik verantwortlichen Politiker noch zu der Gruppe gerechnet werden können, die über die Voraussetzungen verfügt, auf die Prozesse Einfluß zu nehmen, von denen unsere Zukunft abhängt. Die zunächst nur faktische Aufgabe des Rechtsstaats in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen, die völlige Wehrlosigkeit, Ratlosigkeit und Hilflosigkeit vor allem des Staates Prozessen gegenüber, von denen die Zukunft der Freiheit abhängt, hat offenbar gemacht, daß

der Staat die vorinstitutionellen Voraussetzungen der Freiheit nicht länger zu garantieren vermag. Gemeint ist hier natürlich eine Freiheit, zu deren Verständnis es gehört, daß sie des Schutzes durch den Staat bedarf, um existent bleiben zu können. Die Institutionen sind in ihrer Sprachlosigkeit dazu verurteilt, ihrer eigenen Liquidation beizuwohnen, wenn es nicht gelingen sollte, Entscheidungen über die Grenzen emanzipativer Befreiung durchzusetzen. Solche Entscheidungen müssen akzeptiert werden, wenn Freiheit noch ein Subjekt haben soll, das nicht erst vom Prozeß erzeugt wird. Es ist eine fragwürdige Praxis, die Nichtverwirklichung von realer, das heißt politischer Demokratie durch gesellschaftliche Pornokratie zu kompensieren. Diesen Prozessen gegenüber ist der Staat deshalb so ohnmächtig, weil er sich keine Unterscheidung von wahren und falschen Bedürfnissen mehr zutraut. Wo der Staat als Gesetzgeber wirksam wird, legalisiert er die in den gesellschaftlichen Prozessen veränderte Realität.

Wenn die These zutrifft, daß die wichtigste Aufgabe des Politikers darin bestehe, Wahlen mit möglichst absoluter Mehrheit für seine Partei zu gewinnen, dann wird sich der Staat gar nicht anders verhalten können, als er es gegenwärtig tut: Er wird die von anonymen Gruppen mit Hilfe der öffentlichen Medien in der Gesellschaft erzeugten Prozesse nur nachträglich politisch und rechtlich sanktionieren und legitimieren können. Die mehrheitsbildenden Meinungen werden ja, wie uns allen bekannt ist, nicht vom Parlament, sondern vom Fernsehen und in der Massenpresse erzeugt. Wir haben doch inzwischen die Erfahrung machen können, daß die Institutionen, von denen verantwortliches Handeln in Freiheit und Vernunft abhängt, sprachlos und ohnmächtig dem harten emanzipatorischen Zugriff von häufig nur kleinen Gruppen ausgeliefert und unterworfen sind. Daher hat in jüngster Zeit der bayerische Kultusminister Hans Maier mit einem gewissen Recht der deutschen Öffentlichkeit gegenüber erklärt, daß der Staat die deutsche Jugend nicht daran hindern könne, kommunistisch zu werden, wenn sie dazu entschlossen ist.

Erkrankung des Sinns für Wirklichkeit

Wir sind davon ausgegangen, daß jede kritische Analyse der Gesellschaft von einem Verständnis der Natur des Übels abhängt, das analysiert werden soll. Offensichtlich haben wir es in der Gegenwart mit einem Phänomen zu tun, das Platon als das einer pathologisch gewordenen Gesellschaft begriffen hat. Nicht nur einzelne, sondern ganze Gesellschaften können erkranken. Das wichtigste Symptom für einen solchen die gesamte Gesellschaft erfassenden Krankheitsprozeß ist der Verlust der Fähigkeit, Realitäten zu erkennen, und der Verlust des Willens, sich in seinem Handeln von der Anerkennung von Realitäten bestimmen zu lassen. Alle Argumente und alle Theorien, die von der Realität ausgehen, werden daher häufig entweder als ideologisch zurückgewiesen, oder denjenigen, die sie äußern, wird eine psychoanalytische Behand-

lung empfohlen oder sie werden kriminalisiert. Das durch die Psychoanalyse vervollständigte ideologiekritische Instrumentarium gegenwärtiger Gesellschaftskritik macht es jedem Oberprimaner ohne besondere Schwierigkeiten möglich, eine solche Argumentation, die von der Realität ausgeht, nur als Symptom für einen Willen zu interpretieren, der sich böswillig der Verwirklichung der Gesellschaft als eines Paradieses widersetzt, in welchem die Menschen sich ungestört der Befreiung von libidinöser Frustration zuwenden können.

Eine solche chronisch gewordene Erkrankung des Sinns für Wirklichkeit, also dessen, was man einst den gesunden Menschenverstand genannt hat, läßt aber den Schluß auf eine noch tiefer greifende Erkrankung zu. Es ist eine der optimistischen Annahmen gewesen, daß man beim Neubau einer demokratischen Gesellschaft in Deutschland als völlig evident unterstellte, daß der Mensch ein natürliches Interesse an seiner eigenen Selbsterhaltung habe. Mit dieser Überzeugung knüpfte man zwar an die Prinzipien einer Anthropologie wieder an, die der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte in der Neuzeit zugrunde lag; aber man übersah, daß doch der Faschismus seinen Grund in der Möglichkeit einer kollektiven Erkrankung eben dieses Interesses hatte. Während man aber dem Faschismus noch die wahnhafte Täuschung über das zugute halten kann, was ein natürliches Interesse an Selbsterhaltung forderte, so erleben wir jetzt, wenn auch zunächst nur in der Form von Randerscheinungen, die offene und bewußte Entscheidung für die eigene Selbstzerstörung. Niemand kann sich mehr darüber täuschen, daß die Wurzel aller der hier angesprochenen Phänomene die Unfähigkeit der Gesellschaft darstellt, auf die Frage nach der Vernunft ihrer Erhaltung eine einsichtige und sinnvolle Antwort zu geben. Das religionsphilosophische Problem fällt mit dem Problem der fundamentalen Ermöglichung einer menschlichen Gesellschaft zusammen. Ein Mensch, der an seiner eigenen Identität nicht mehr interessiert sein kann, ist auch nicht mehr fähig, mit anderen Menschen eine Gesellschaft zu bilden, gleich, ob es sich um eine kommunistische oder kapitalistische handelt. Von der Beantwortung der nun keineswegs mehr theoretischen Frage hängt die Zukunft unserer Gesellschaft ab: Was macht den Menschen fähig, die Grundziele seines Daseins zu institutionalisieren? Die Frage nach den Institutionen führt uns in Zusammenhänge, die dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht länger durch bloße Aufklärung vermittelt werden können.

Politisierung aller Fragen des menschlichen Lebens

Wenn man gefragt wird nach der Bedingung, unter der ein Fortschritt in der Verwirklichung von Freiheit möglich sei, kann die Wirkung nicht übersehen werden, die uns die Politisierung aller Fragen des menschlichen Lebens aufgezwungen hat. Die Fragen der Religion, der Moral, der Anthropologie im weitesten Sinn und vor allen Dingen die Fragen der Zielsetzung gesellschaftlicher und ökonomischer Unternehmungen

gen sind politische Fragen geworden. Als politische Fragen werden sie nicht nur nach der Vernunft der Argumente entschieden, die für sie ins Feld geführt werden, sondern auch nach der Fähigkeit eines Individuums oder einer Gruppe, die für die Entscheidung dieser Frage maßgebende Methode zu entwickeln, um sich im Zusammenhang der politischen Kräfte erfolgreich durchzusetzen. In der Form der Politisierung unterliegen aber nun alle diese Fragen der Logik der Macht. Es wäre ganz illusionär, wenn man das verkennen würde. Daher ist es wichtig zu wissen, was in der gegenwärtigen Gesellschaft eigentlich Macht bedeutet.

Wirklich mächtig ist nicht der, der zur Gewalt entschlossen ist. Hinter dem Kampf um die Herstellung einer entweder mehr kapitalistisch oder mehr kommunistisch organisierten Gesellschaft zeichnet sich unübersehbar eine Konstellation ab, in der es um die Existenz einer menschlichen Gesellschaft überhaupt geht. Wenn die Anwendung direkter oder indirekter Gewalt zur einzigen Methode der Durchsetzung gesellschaftspolitischer Ziele werden sollte, dann löst sich die sowieso schon minimale Einheit im demokratischen Konsensus aller Bürger auf, und der politische Kampf gehorcht der Logik und der Strategie des Bürgerkriegs. An die Stelle vernünftiger Begründungen treten dann entschlossene Dezisionen, an die Stelle tradierbarer Lehre permanente Indoktrination und Propaganda, an die Stelle unverbindlicher Methodendiskussion tritt dann die freiwillige und spontane Formation eines kollektiven Bewußtseins, das sich aller Rechtfertigung enthoben weiß, da es von der Überzeugung getragen wird, den Willen eines unaufhaltsamen Prozesses zu erfüllen. Die konkrete Form der Praxis, in der das geschieht, nimmt dann die Gestalt eines Erziehungsprozesses an, in welchem jeder das Recht hat, jeden anderen zu erziehen, wenn er nur den Mut aufbringt, sich den dazu nötigen Grad emanzipatorischer Reife und Aufgeklärtheit zuzusprechen. Hieraus läßt sich entnehmen, daß in einer alle modernen Gesellschaften übergreifenden Weise der mächtig ist, der definiert, was Bildung ist und das, woraufhin erzogen wird. Wer ist in dieser Gesellschaft mächtig, und wer verfügt über die Fähigkeit, Macht zu bilden, und woran liegt es, wenn vorhandene Macht verspielt wird?

Nicht nur für die Politiker, sondern fast für alle verantwortlich handelnden Menschen in unserer Gesellschaft trifft es zu, daß sie auf diese Prozesse, die für die Zukunft der Freiheit in unserer Gesellschaft von Bedeutung sind, nur noch reagieren und daß sie nicht imstande sind, den Prozeß in eine Richtung hin zu orientieren, in welcher dieser Prozeß mit der Freiheit vereinbar sein könnte. Daher die wichtige Frage: Wovon ist die Bildung von Macht abhängig, und wo ist in unserer Gesellschaft der Ort, an dem sich Macht bildet? Diese Frage ist darum so wichtig, weil es von ihrer Beantwortung abhängt, ob und wie eine Veränderung in der gesellschaftlichen Realität denkbar und möglich ist. Minoritäre Gruppen waren in den letzten Jahren imstande, erfolgreich das Bewußtsein – und über das Bewußtsein und ihre Sprache – eine ganze Gesellschaft zu verändern. Diese erstaunliche Tatsache war möglich, weil es diesen Gruppen gelungen ist, einen bestimmten Sprachgebrauch, eine Sprachregelung mit verbindlichen Konsequenzen tendenziell für alle Bürger, für alle Individuen in unserer

Gesellschaft durchzusetzen. In einer solchen Situation muß die Frage nach der Macht – nicht nach der Gewalt, die versteht sich immer von selbst – völlig neu gestellt werden. Nicht nur die Ziele und die Mittel politischen Handelns haben sich geändert, sondern die Natur des Politischen selber. Bereits Nietzsche hatte erkannt, daß in der von ihm aus gesehen zukünftigen Gesellschaft diejenigen auch Träger der politischen Macht sein würden, die über die Fähigkeit verfügen, einen neuen Sprachgebrauch durchzusetzen, also die, die bestimmen und festlegen, wie in einer menschlichen Gesellschaft von den Dingen gesprochen wird, bei denen es um die Entscheidung des humanen Gehalts einer Gesellschaft geht.

Es ist nicht erstaunlich, sondern ganz verständlich, daß es nur weniger, kleiner Gruppen bedurfte, um eine Gesellschaft emanzipatorisch zu verändern, dann nämlich, wenn diese Gruppen entschlossen sind, die von der pluralistischen Gesellschaft über sich verhängte Sprachbarriere zu durchbrechen. Was die Voraussetzung emanzipativen Selbstverständnisses betrifft, so gibt es ja im Sprachgebrauch zwischen den etablierten Gruppen – und zwar in allen Institutionen – und ihren Opponenten kaum noch eine Differenz. Strittig sind Fragen der Taktik, der Methode und der langfristigen Strategie. Es ist erwiesen, daß kleine Gruppen eine ganze Gesellschaft verändern können, weil sie aus der Tatsache Konsequenzen gezogen haben, daß die sogenannten ideologischen Fragen Fragen sind, die für die Entwicklung auch der technologischen und ökonomischen Strukturen unserer Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind. Es kann durchaus sein, daß wir gar nicht über die kategorialen und begrifflichen Mittel verfügen, um zu begreifen, was geschieht, denn das, was geschieht, geschieht auf Grund der Normierung unserer sprachlichen Mittel, von dem zu reden, was ist.

Alle diese Prozesse, welche die Grundlagen einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft in Frage stellen und zunehmend auflösen, sind nicht verständlich, wenn man nicht die Rolle berücksichtigt, die eine Theorie bei ihrer Ermöglichung gespielt hat. Die kritische Theorie, die neomarxistische Sozialphilosophie der Frankfurter Schule, hat den gesellschaftspolitischen Stellenwert von Theorie entscheidend verändert. Theorie in einem sich auf das geschichtliche Ganze beziehenden Sinn ist in einer qualitativ neuen Weise zu einer, wenn nicht zur alles entscheidenden Bedingung menschlicher Selbsterhaltung geworden. Der kulturkritische Neomarxismus hat die Philosophie ebenso liquidiert wie die Aktualität ihrer unabgeholten Fragen wieder sichtbar werden lassen, wie keine Theorie vor ihr. Ohne die Erneuerung und Weiterentwicklung aufgeklärter Traditionen in der kritischen Theorie, ohne ihr Festhalten an dem Begriff und der Forderung nach einer aus dem Ansatz von Marx konzipierten Revolution, auf die es angeblich allein ankommt, hätte es nicht zu einer Totalkritik des Systems kommen können, wie man sie heute überall antreffen kann.

Prinzipien und Aporien des Neomarxismus

Die fundamentalen Prinzipien des theoretischen und revolutionären Programms des Neomarxismus lassen sich im Anschluß an Herbert Marcuse in einer dreifachen Hinsicht zusammenfassen²:

1. Die Gegenwart ist durch die Universalisierung des Prinzips Technologie bestimmt und technologische Herrschaft ist identisch mit politischer Herrschaft. Da der technologische Charakter der Gesellschaft total sei, ist daher unsere Gesellschaft auch politisch totalitär, mindestens latent faschistisch.

2. Das Prinzip der Technologie als ein Prinzip totalitärer politischer Herrschaft wird nun ausgelegt nach dem marxistischen Dialektikbegriff als Einheit von Produktion und Zerstörung. Die unter das Gesetz technologischer Herrschaft geratene Gesellschaft ist also eine Gesellschaft, die sowohl produktiv wie destruktiv, rational im einzelnen und irrational im ganzen ist. Das Ganze ist die wirklich gewordene totale Herrschaft.

3. In der Gesellschaft der Gegenwart ist die als Einheit von Produktivität und Destruktivität bestimmte Dialektik der Negativität zum Stillstand gekommen. Für Marcuse heißt Stillstand der Dialektik konkret: Es ist kein Subjekt und keine Praxis vorstellbar, die gedacht werden könnten als Formen der die Negativität der gegenwärtigen Gesellschaft aufhebenden Praxis.

An diese Grundaxiome neomarxistischer Totalkritik des Bestehenden soll in diesem Zusammenhang nur erinnert werden, um die Konsequenzen verständlich werden zu lassen, die sich aus ihnen ergeben. Die erste und wichtigste Konsequenz ist der pseudoradikale Charakter dieser Theorie. Wenn das Ganze falsch ist, wenn alle und alles von der korrumpierenden Wirkung des Systems erfaßt sind, dann ist eine wirklich verändernde und rettende Praxis nicht vorstellbar. Die Pseudoradikalität, die aber wenigstens ein sich gegen alles richtendes Unbehagen zu erzeugen und die Erwartung von der Notwendigkeit einer alles wendenden Veränderung zu erregen vermochte, konnte daher nur zur Rehabilitierung des klassischen Marxismus und zu der Entwicklung eines Anarchismus führen, der heute allgegenwärtig ist. Von besonderer Tragweite für die gesellschaftliche Entwicklung aber wurde die bloß pragmatisch-technische Antwort, die die Vertreter des Establishments auf die geistigen Herausforderungen dieser Theorie gegeben haben. Der Opportunismus in der Reaktion hat nicht nur die substantiellen Notwendigkeiten verkannt, die hinter dieser Bewegung des kritischen Gedankens stehen, sondern auch die Chancen zerstört, die mit ihr verbunden waren.

Geradezu tragisch muß die Tatsache bewertet werden, daß die epochale Zäsur, die die Rekonstruktion des neomarxistischen Bewußtseins in der Bundesrepublik bedeutet, mit der Krise der christlichen Kirchen geschichtlich zusammenfiel. Die emanzipatorische Grundströmung der Gesellschaft, für den christlichen Glauben eine Herausforderung

² G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie* (Freiburg 1970).

und eine Chance zugleich, ist ohne eine substantiell christliche Antwort geblieben. Die christlichen Theologen haben sich entweder angepaßt oder sich auf restaurative Bastionen zurückgezogen. Ihre Anpassung hat zu einer Verwandlung des christlichen Glaubens in eine revolutionistische Ideologie geführt. So konnten aber die Aporien neomarxistischer Theorie nur theologisch reproduziert werden. In der unkritischen theologischen Assimilation mußten sie aber die Auflösung und Zerstörung des christlichen Glaubens beschleunigen und verstärken.

Die Aporien sind aber dem kulturkritischen Neomarxismus nicht zufällig, sondern sie sind für ihn konstitutiv und in der Beschränkung auf seine emanzipativen Voraussetzungen sind sie für ihn auch unüberwindbar. Es handelt sich im wesentlichen um drei zentrale Punkte. Der Satz, daß das Ganze falsch, der systemgewordene Unsinn sei, impliziert die Affirmation eines Sinns, an dem gemessen allein es möglich wäre, ihn zu legitimieren. Das Postulat der Praxis, das sich aus der Totalkritik am System allein ergibt, geht in die Richtung der Entwicklung einer Praxis der Verwirklichung von Sinn. Wenn Habermas die Tradition der Aufklärung, die emanzipatorische Befreiung begründen soll, aber gleichzeitig als Illusionen bezeichnet, dann ist der Grund für die revolutionäre Anstrengung zur Selbstbefreiung der Menschheit selber illusionär. Benjamin hat nicht zuletzt darum an der Theologie festgehalten, weil er noch wußte, daß der Materialismus seinen nihilistischen Konsequenzen nicht entgehen kann. Die kulturrevolutionäre Bewegung ist gezwungen, Religion auf dem Grund der Negation ihrer Voraussetzungen verwirklichen zu müssen³. Es ist keine Übertreibung zu sagen, daß mit dieser Konstellation die Chancen der christlichen Theologie größer sind als je seit dem Beginn der Neuzeit. Sie können aber nur wahrgenommen werden, wenn der Glaube seine weltkonstituierende Kraft nicht um das Linsengericht einer nihilistisch-illusionären Pseudorevolution verkauft.

Die zweite wichtige Aporie des Neomarxismus ist verbunden mit allen Fragen, die sich aus der Konstitution eines Subjekts ergeben, das willens und fähig ist, die revolutionären Veränderungen auch zu vollziehen. Wenn die marxistische These zutrifft, daß der Mensch nichts anderes sei als das Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse und diese auf Grund eines unvordenklichen Geschicks verkehrte sind, dann ist die gesellschaftsunabhängige Konstitution des revolutionären Subjekts ein unabdingbares Postulat negativer Dialektik. Wie diese aber ein solches Postulat einlösen könnte, ist unerfindlich, und Adorno hat daher mit gutem Grund aller Hoffnung auf eine rettende Praxis entsagt. Hegel dagegen hat am christlichen Glauben festgehalten, weil er in ihm die einzige substantielle Bedingung von Freiheit in der Dialektik der Aufklärung gesehen hat.

Die dritte unlösbare Aporie des Neomarxismus ist bestimmt durch den eingestandenen utopischen Charakter aller Antworten auf die Frage nach der Gesellschaft, die

³ G. Rohrmoser, *Herrschaft und Versöhnung. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens* (Freiburg 1972).

an die Stelle der bestehenden treten soll. Marcuse hat unumwunden zugegeben, daß nur die Präsenz der Zukunft ihre Verwirklichung ermöglichen kann. Um nichts anderes aber geht es in der christlichen Eschatologie. Es ist hier nicht die Aufgabe, die mit den Andeutungen aufgeworfenen Probleme zu entfalten; es dürfte eine gut begründete Überzeugung sein, daß die Zukunft unserer Gesellschaft nicht von ihrer technologischen Effizienz, sondern von ihrer religiös vermittelten Ethik abhängen wird.

Verbesserung der Qualität des Lebens

Es ist zum Beispiel Ausdruck einer qualitativ neuen Situation, wenn als Ziel gesellschaftspolitischer Strategie die Verbesserung der Qualität des Lebens genannt wird. Die Gewerkschaften haben ihre neue politische Rolle und ihre gesamtgesellschaftlichen Ansprüche, die einer Neuorientierung ihrer Politik gleichkommen, mit diesem Ziel begründet. Auch der Vorsitzende der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands hat die Verbesserung der Qualität des Lebens als Prinzip der gesellschaftspolitischen Programmatik seiner Partei bemüht. Was steht hinter dieser Formel, die zunächst nicht mehr bedeutet als ein Schlagwort, in welchem sich das wachsende Unbehagen an der Entwicklung der Gesellschaft niederschlägt?

Die Forderung nach einer Verbesserung der Qualität des Lebens bedeutet nicht weniger als die nun öffentlich gewordene Anerkennung der Tatsache, daß die neuzeitliche Entwicklung an eine nunmehr definitive Schranke ihrer Möglichkeiten gelangt ist. Der das Absterben der alten Religion überlebende und ihren Untergang kompensierende Ersatzglaube an einen unbegrenzten, also unendlichen Fortschritt ist durch die Realität widerlegt und aufgelöst worden. Der Entwurf eines unendlichen Prozesses bricht an der Endlichkeit der Welt und ihrer durchaus erschöpfbaren Möglichkeiten in sich zusammen. Wir können nicht alles, was wir können – es sei denn, wir nehmen die Kalkulation unserer Vernichtung in unseren Willen auf. Selbst das ist auf dem Hintergrund des grassierenden Nihilismus nicht unvorstellbar. Doch die katastrophalen Konsequenzen eines unkorrigierten Ablaufs der Dinge können nunmehr gewußt werden. Zynismus in Unschuld ist keine Möglichkeit mehr. Die Untersuchungen des Club von Rom lassen uns, unter der Voraussetzung unveränderter gegenwärtiger Bedingungen, nur noch die Wahl, welchen Zeitpunkt für die allgemeine Katastrophe wir bevorzugen. Irgendwann im 21. Jahrhundert aber wird sie eintreten, wenn alles so bleibt, wie es ist. Die Pointe dieser oder ähnlicher Zukunftsberechnungen besteht in dem weithin anerkannten Nachweis, daß die Konsequenzen technologischer Gesellschaft sich zerstörerisch gegen diese selbst richten, wenn sich das Bewußtsein der Menschen nicht radikal ändert. Der Aufstand der Jugend gegen die westlichen Industriegesellschaften ist daher kein infantiler Wahn, sondern ein erstaunliches Zeichen für einen noch ungebrochenen Willen zum Leben.

Der Bundesminister Dr. Erhard Eppler hat daher in seiner Rede auf der 4. Inter-

nationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall am 11. April 1972 in Oberhausen mit kaum verhohlener Genugtuung festgestellt: Weil über die Qualität des Lebens wie nie zuvor politisch entschieden werden muß, wird dies eine politische Epoche sein. Es wird gestritten werden um politische und gesellschaftliche Strukturen. Dabei wird sich etwas ergeben, was die europäische Geschichte bisher nicht kannte; es werden Konservative sein, die, gebunden an handfeste Interessen, zumindest im Ökonomischen den Fortschrittsmythos hochhalten. Daran ist sicher eins richtig: Die Revolution, die wir um der bloßen Erhaltung willen brauchen, wird aus der Natur der Sache heraus eine konservative sein müssen. Ihre Träger werden sie mit einer konservierenden Gesinnung machen müssen. Die pseudo-marxistische Besetzung unseres revolutionär bestimmten Bewußtseins muß sich aber dann erst als das irritierende Licht erweisen, das zwar den bürgerlichen Verfall begleiten, aber nicht den Weg zu seiner Überwindung zu erhellen vermag. Bezweifeln dagegen kann man des Ministers Zuversicht, daß sich aus der fundamental demokratisierten Gesellschaft die Entscheidungen ergeben werden, von denen man die Verbesserung der Qualität des Lebens erhoffen kann. Nicht allein aus der Veränderung der sozioökonomischen Bedingungen, wie man jetzt gerne sagt, ergibt sich das bessere Leben, sondern eher aus einer Verwandlung, die aus religiösen und ethischen Kräften sich speist. Das düsterste Resultat des technologischen Fortschritts aber ist dadurch charakterisiert, daß er eben diese Kräfte in Frage stellt und zunehmend auflöst. Die linksemanzipatorischen Kräfte in diesem Land müßten ihren Träumen gesellschaftlich-libidinöser Befriedigung entsagen, sie müßten mit der Pädagogik der Sowjetunion um die Aneignung des geschichtlichen Erbes der Menschheit sich mühen und damit doch wohl das werden, was man sich nicht scheuen sollte, konservativ zu nennen: denn konservativ ist der, der an der Erneuerung der Welt aus der Kraft und der Substanz der „Errungenschaften der Geschichte“ arbeitet.

Die Kräfte der Mitte sind aufgerufen

Wenn die in unserer Analyse aufgezeigten Prozesse etwas mit unwiderstehlicher Deutlichkeit beweisen, dann ist es die Einsicht, daß es zu einer tiefgreifenden Änderung des Bestehenden keine Alternative mehr gibt. Das gilt auch in erster Linie für den Fall, daß erhalten werden soll, was erhalten zu werden verdient. Eine nicht nur destruktive Veränderung scheint aber allein durch die Kräfte möglich zu sein, die in unserer Gesellschaft die sogenannte Mitte bilden. Die Mitte muß heute die Fähigkeit erwerben, radikal zu denken und radikal zu handeln. Radikal sein bedeutet aber auch nach Marx die Entschlossenheit, den Dingen auf den Grund zu gehen und sie bei der Wurzel zu fassen.

Die Forderung an die latente Mitte in diesem Land, sich in diesem Sinne zu radikalieren, mag in einer Situation utopisch erscheinen, in der es bestimmten Gruppen

gelingen ist, eine Sprachregelung durchzusetzen, wir wiesen schon darauf hin, die den konservativen Kräften der Gesellschaft die Sprache genommen hat, in der sie sich artikulieren könnten. Der mythische Glaube an einen sich selbst produzierenden Prozeß, über den die bürgerliche Gesellschaft die Kontrolle verloren habe, beherrscht in zunehmendem Maß das Bewußtsein in seiner kommunistischen und anarchistischen Interpretation. Die aus dem ideologischen Arsenal des 19. Jahrhunderts übernommenen Auslegungen unserer Lage im Strom des geschichtlichen Prozesses verdeckt die Tatsache, daß noch gar nicht ausgemacht und entschieden ist, worin Aufgabe und Wesen der Revolution am Ende des 20. Jahrhunderts bestehen sollen.

In der drohenden Polarisierung der Gesellschaft durch entschlossene Frontbildungen von rechts und links wird die Mitte, wie schon einmal, aufgeweicht oder erdrückt. Sprachlosigkeit oder Verlust aller Prinzipien führen zur chronisch gewordenen Form eines institutionalisierten Opportunismus, der auf die Dauer gefährlicher sein kann als die Entscheidung für eine extreme Lösung. Ohne daß es bemerkt oder gewollt worden wäre, kann schnell der Punkt erreicht werden, an dem es keine Rückkehr mehr gibt.

Schon jetzt ist erkennbar, daß die Durchsetzung sogenannter emanzipatorischer und fundamental demokratischer Forderungen in der Wirklichkeit zum Gegenteil des Gewollten führt. An die Stelle der versprochenen Freiheit treten neue Formen der Abhängigkeit. Die Sozialisierung der Gesellschaft kann auch in ihrer Refeudalisierung enden. Die politische und gesellschaftliche Macht wird in untereinander sich bekämpfende Gruppen aufgeteilt, und wer das Unglück hat, zwischen den eng gewobenen Netzen der neuen Machtverteilung durchzufallen, für den gibt es keine Instanz mehr, an die er appellieren könnte. Doch auch die post-industrielle Gesellschaft steht, wie schon so oft in der Geschichte der modernen Gesellschaft, vor der entscheidenden Frage, welcher Verzicht auf Freiheit notwendig ist, damit die mögliche Freiheit gerettet werden kann.

Voraussetzungen gesellschaftlicher Selbsterhaltung

Unter den Bedingungen des Verfalls der Traditionen und der Institutionen ist Bildung zu der notwendigen Antwort auf die universalen Herausforderungen unseres Jahrhunderts geworden. Die Menschheit wird sich in diesem immer katastrophalere Züge annehmenden Horizont ihrer geschichtlichen Zukunft nur behaupten können, wenn sie fähig ist, eine unerhörte, neue Anstrengung in der Bildung, in der Vermittlung von Bildung an jeden einzelnen Menschen in dieser modernen Welt auf sich zu nehmen. Bildung darf dann aber nicht im Sinn der Linken auf das Ziel einer Zerstörung der Institutionen und auch nicht im Sinn der Rechten auf die bloße Stabilisierung der Institutionen gerichtet sein. Wir müssen vielmehr versuchen, diesen falschen Gegensatz zu überwinden und Institutionen zu entwickeln, in denen der einzelne eine echte Chance hat, sich in Freiheit nicht nur gegen die Institutionen, sondern

in den Institutionen zu verwirklichen. Wenn die Freiheit des einzelnen ihren Schutz und Ort nicht mehr in den Institutionen finden kann, dann bleibt nur der Anarchismus als Alternative.

Die Ethik ist darum zu einer fundamentalen Bedingung unserer gesellschaftlichen Selbsterhaltung geworden, weil es von ihr abhängt, ob Menschen dazu gelangen können, den Horizont ihrer praktischen Interessen auf die Verantwortung des Ganzen hin zu überschreiten. In diesem Überschritt ist die Annahme des Leidens, des Opfers und der Versagungen eingeschlossen, ohne die – wie zu allen Zeiten – Menschen ihre Welt nicht verantworten können. Wenn man die hier genannte Ethik so charakterisiert, dann ist es deutlich, daß es sich hier um nichts anderes handelt als um die Grundforderung der christlichen Ethik. Prinzipien der christlichen Ethik sind in einem fast empirisch nachweisbaren Sinn zu den Bedingungen geworden, von denen die Existenz der menschlichen Gesellschaft in Freiheit abhängt. Das Prinzip Fortschritt vermag nicht länger aus sich selbst heraus die ethischen Voraussetzungen hervorzu- bringen, an welche die Verantwortung und die Übernahme von Verantwortung in unserer gegenwärtigen Welt gebunden sind. Was die Anforderungen an Ethik von ihrer traditional-christlichen Gestalt unterscheidet, ist nur dies, daß auch ethische For- derungen in einem Zusammenhang vernünftiger und einsichtiger Argumentation ver- mittelt werden müssen.

Die in unserem Land praktizierte Bewältigung der Vergangenheit hat zu einem Verlust der Geschichte und dem Abbrechen des Zusammenhangs mit allen Traditionen geführt, der nur als eine Form des nun total gewordenen Geschichtsnihilismus be- zeichnet werden kann. Wenn es aber darum gehen sollte, nicht nur eine innerge- schichtliche Fehlentwicklung, sondern die Geschichte überhaupt loszuwerden, dann hätte der Verweis auf Erfahrungen, die die Menschheit in ihrer Geschichte gemacht hat, jedes Recht verloren. Dieser Geschichtsnihilismus bestimmt vielleicht am radikalsten den Horizont des gegenwärtigen Bewußtseins. Wir haben noch nicht begriffen, daß der Nihilismus aufgehört hat, eine nur privat bedeutsame Angelegenheit zu sein. Er hat vielmehr gesellschaftlich fundamentale Bedeutung, weil nämlich in der Verneinung jeglicher Geschichte die Verneinung der Vernunft aller Erfahrungen eingeschlossen ist, die die Menschen bisher gemacht haben. Nicht nur die Grenze des unbeschränkten Glaubens an das Prinzip Fortschritt, sondern auch die Grenze einer nur noch Frei- heiten gewährenden Gesellschaft zeichnet sich am Horizont der näheren Zukunft un- mittelbar ab.

Die gelungenen Emanzipationen in der modernen Gesellschaft haben den Spiel- raum der Bedingungen möglicher Freiheit zwar stetig erweitert, und sie tun es auch heute noch; aber sie haben auch in der Überformung des Verständnisses von Freiheit durch ihre geschichtslos abstrakte und unbestimmte Auslegung des Freiheitsbegriffs den Spielraum der Bedingungen wieder verstellt. Im Horizont dieser für die Gesell- schaft selber katastrophalen Selbstideologisierung bedarf es einer Neuformulierung der konkreten Gestalten von Freiheit. In der von den Griechen herkommenden Ge-

schichte der Freiheit hat die moderne emanzipative Gesellschaft die wichtige Funktion, den im Vollzug der Geschichte gewonnenen Begriff von Freiheit auch real zu verwirklichen. Die Frage nach dem Inhalt der Freiheit kann aber nicht mit „Natur“ beantwortet werden, die in der technologischen Gesellschaft sowohl ausgebeutet wie in Freiheit gesetzt wird. Wenn das geschieht – und es geschieht heute –, dann wenden sich die Bedingungen der Freiheit gegen den Grund ihrer Ermöglichung.

Im funktionalen Prozeß ständiger Verflüssigung und Veränderung geschieht nichts, weil immer dasselbe geschieht. Das Moment eines qualitativ anderen Zustands, in welchem die Freiheit mit ihren technologischen Bedingungen vermittelt wäre, wird in der Totalität einer Praxis der Vergesellschaftung des menschlichen Daseins zum Verschwinden gebracht. Aufklärung schlägt in Archaik um, Fortschritt in Regression, Freiheit in Kontrolle, die Selbstbefreiung des Individuums in seine Entmündigung, rationale Herrschaft in Anarchie und die totale Freiheit in Diktatur. Die Gegensätze verkehren sich ineinander, und die Unterschiede sind keine mehr. In der Gleichgültigkeit aller Prinzipien setzt sich der Fortschritt in der Herrschaft des Willens zur Macht um so wirksamer durch, je mehr die geschichtliche Realität hinter den selbst produzierten Wahnvorstellungen versinkt.

Die erste und wichtigste Bedingung der Freiheit ist daher das Denken selbst geworden. Indem die Produkte des Denkens auf ihren Ursprung zerstörend zurückschlagen, müssen sie als Resultate falschen oder doch einseitigen Denkens durch richtigeres, mit der Wahrheit mehr übereinstimmendes Denken überwunden werden. Theorie ist selber zur wichtigsten Praxis der Freiheit geworden. Entfremdung als die technisch-wissenschaftliche Zivilisation, das Heraustreten des Menschen aus dem Zusammenhang bloßer Natur, ist nicht die utopisch zu übersteigende Gegenwelt der Freiheit, sondern ihre reale Bedingung und Voraussetzung. Die Subjektivität des einzelnen in ihrer durch keine gesellschaftliche Praxis – auch die revolutionäre nicht – zu vermittelnde Gestalt ist und bleibt auch in der Gegenwart Ursprung der Freiheit. Eine Praxis aus Freiheit auf Freiheit hin ist Ethik.

Alle diese Bedingungen sind aber nur einlösbar, wenn die Frage nach dem Sinn eines Lebens beantwortet werden kann, das nicht nur von der Freiheit, sondern auch für die Freiheit zu leben gewillt ist. Am Anfang eines nun universal praktisch gewordenen Atheismus sieht sich die Emanzipation an ihr noch mit Freiheit zu vereinbarendes Ende zurückgeworfen, auf den geschichtlichen Anfang, an welchem sich der Mensch aus der Befangenheit der Natur löste, indem er den Weisungen der geschichtlichen Religionen folgte. Die reale politische Entscheidung über die Frage, ob es eine Zukunft in Freiheit geben kann, hängt davon ab, ob es einzelne und Gruppen geben wird, die nicht nur das Bestehende verwalten und am Ausverkauf der Freiheiten konsumierend teilnehmen, sondern die Bereitschaft und den Willen haben, ein mögliches Subjekt der Produktion von Freiheit im Blick auf die Zukunft zu werden, die nicht kommt, sondern schon da ist.