

Bernhard Grom SJ

Die Frage nach Sinn und Sinnlosigkeit in der neueren Bewußtseinskritik

Mit dem Abschluß der Wiederaufbauphase nach dem Zweiten Weltkrieg setzte in den Industriegesellschaften des Ostens und Westens eine Kritik an den bestehenden Verhältnissen und Einstellungen ein, die trotz ihrer verschiedenartigen Ansätze als Frage nach dem Sinn eines bestimmten Tuns und oft auch nach dem Sinn des Lebens überhaupt zu verstehen und von höchster Aktualität ist. Ob diese Kritik noch in der leidvollen Erfahrung mit der Hitlerdiktatur oder mit dem Stalinismus wurzelt oder vom Unbehagen an Leistungs- und Konsumzwängen gespeist wird, ob sie emanzipatorisch-utopisch oder kulturpessimistisch gefärbt ist – eines hat sie gemeinsam: die ursprüngliche Erfahrung (wie immer sie später wieder ideologisch ausgelegt und überdeckt wird), daß wir in ein bis zur Selbstzerstörung entfremdetes und sinnloses Leben hineingerissen werden, wenn wir uns ziellos den Trends der Naturwissenschaften, der Technik, der Wirtschaft und der Politik überlassen. Darum fragt man in diesen Ansätzen mit großem persönlichen Ernst, ja wie aufgeschreckt durch eine äußerste Bedrohung nach den richtigen Prioritäten und Zielen („Kindergärten statt Bomben“, „Mehr Krebsforschung statt Weltraumfahrt“), nach neuen Werten und Maßstäben für das technische Zeitalter, nach verbindlichen Orientierungen und Normen und manchmal auch mehr oder weniger ausdrücklich nach einem letzten, übergreifenden „Zweck der Zwecke“, nach einem transzendenten, ethisch-religiösen Sinn.

Gemeinsam ist dieser Bewußtseinskritik auch der nachmarxistische und nachfreudianische Ansatz: die Überzeugung, daß es nicht mehr genügt, bloß die Überwindung der Klassengesellschaft bzw. die Aufhebung neurotisierender Triebverdrängungen anzustreben, daß wir vielmehr direkt-positiv ein humanes Verantwortungsbewußtsein, einen gestaltenden Grundwert, eine überzeugende Sinngebung suchen müssen.

Nur naturwissenschaftlich-technisches Denken?

Eine wichtige Infragestellung dieser Art gilt der *szientistischen Überschätzung und Verabsolutierung* des naturwissenschaftlich-technischen Denkens, eine Infragestellung, die hier von den Wissenschaftlern selbst ausgeht.

Die Methoden der Naturwissenschaften, das wertfreie Beobachten und Experimentieren, das exakte Messen und Berechnen, haben in den letzten drei Jahrhunderten zu so bedeutenden Ergebnissen geführt, daß sich bewußt oder unbewußt die Ansicht ver-

breitet hat, diese Art der Erkenntnis sei als Ideal allen menschlichen Denkens anzusehen, und alle Probleme, auch das des menschlichen Glücks und des friedlichen Zusammenlebens der Völker, ließen sich durch naturwissenschaftliches Forschen und technisches Planen lösen.

Unter vielen anderen hat es darum *Carl Friedrich von Weizsäcker* für nötig erachtet, auf die Grenzen des naturwissenschaftlich-technischen Denkens hinzuweisen und vor scientistischen Illusionen zu warnen. Zunächst wendet er sich gegen die verbreitete Meinung, Technik und Wissenschaft seien ganz und gar wertneutral. „Die Formel, die Technik sei wertneutral, ist ungenau. Wissenschaft und Technik sind nicht wertneutral, sondern verschärfend. Sie steigern die Macht mit ihren Folgen. Sie schützen den Menschen vor Naturgewalten und bedrohen ihn durch Zerstörung seiner natürlichen Umwelt. Sie ermöglichen Freiheit und stabilisieren Herrschaft. Sie nötigen uns, den Krieg zu überwinden, und bieten uns als nächstliegendes Mittel eine weltweite Ordnung mit der Gefahr der äußersten Tyrannei.“¹

Wenn man wisse, was Hitler, Roosevelt und Stalin mit den wissenschaftlichen Entdeckungen ihrer Zeit angerichtet haben und was heute eine unverantwortliche Regierung anrichten könnte, müsse man einsehen, daß Wissen allein den Mißbrauch des Wissens und seiner Macht nicht verhindern kann. Hier sei eine eigene Kategorie nötig, die der Naturwissenschaft fehlt. Man könne den Menschen nämlich nicht so verstehen, wie die klassische Naturwissenschaft beispielsweise einen Stein versteht. „Dem Stein gegenüber, den ich als Mineraloge untersuche, kann ich in der Haltung unbeteiligter, bloß theoretischer Interessiertheit verharren. Ich mache mir auch kein Gewissen, den Stein zu zertrümmern, wenn das meiner Erkenntnis dient. Dem Menschen gegenüber stoße ich sehr rasch auf die Grenzen dieser Art der naturwissenschaftlichen Einstellung, und wo mir diese Grenze nicht bewußt wird, richte ich Unheil an. Für den Mitmenschen *offen sein*, heißt zwar wirklich auffassen, wie es um ihn steht. Dieses Auffassen ist aber nur möglich im menschlichen Kontakt des Ich mit dem Du. Denke ich in unbeteiligt analysierender Distanz zu ihm, so verwandelt sich unvermerkt das Du in ein Es.“²

Wissenschaft und Technik ordnen sich also nicht selbst. Sie können nur dann für ein sinnvolles Ziel eingesetzt werden, wenn die Kategorie der Mitmenschlichkeit oder des „*Offenseins für den Mitmenschen*“ bewußt wird und alles ordnet. Diese Kategorie, sagt von Weizsäcker, habe er in der Religion gefunden. Dort heiße sie „Nächstenliebe“.

Ähnlich spricht *Karl Steinbuch*, Autor von etwa 50 patentierten Erfindungen auf dem Gebiet der Nachrichtentechnik, Direktor des Instituts für Nachrichtenverarbeitung und -übertragung der Universität Karlsruhe und Gründungsmitglied der „Gesellschaft für Zukunftsfragen e. V.“ In seinem geistigen Werdegang zeigt sich anschaulich, was man die „Entdeckung der Verantwortung“ durch Naturwissenschaftler und Techniker genannt hat.

¹ C. F. von Weizsäcker, Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft, in: Ev. Kommentare 3 (1970) 641.

² Ders., Zum Weltbild der Physik (Stuttgart 1954) 197.

In seinen ersten Veröffentlichungen hatte Steinbuch noch leidenschaftlich für eine Zukunftsgestaltung geworben, die allein auf Rationalität und Systemanalyse aufbaut. Damals hat er das vorwiegend an den Geisteswissenschaften und ihrem tiefsinnigen Fragen ausgerichtete Denken als hinterwäldlerisch bekämpft. Sein 1971 erschienenes Buch „Mensch Technik Zukunft“ bringt eine Wende. Hier wird klar gesehen, daß die technische Planung, etwa beim Umweltschutz, beim Bau von Verkehrsmitteln, Kernkraftwerken und Informationssystemen materielle Aufwendungen gegen menschliche Werte (Sicherheit, Gesundheitsschäden, Belästigung, Intimsphäre) abwägen muß: „Technisches Handeln setzt außertechnische Bewertungen voraus“ (S. 330). Der Computer- und Fortschrittsoptimismus ist verschwunden. Der technische Fortschritt in der bisherigen Art wird als Krebswucherung gesehen, die zu Chaos und Katastrophe führen kann. Die entscheidende Frage sei, wie die Technik nach den Grundsätzen eines zukünftigen Wertsystems kontrolliert werden könne. „Unsere Gesellschaft lebt zugleich in einem Überfluß und in einem Mangel: Dem Überfluß an Materiellem steht ein Mangel an Orientierungen gegenüber, welche unser Zusammenleben regeln und Hoffnung für die Zukunft geben könnten.“³ Die Erfahrung habe gelehrt, daß weder ein unkontrollierter Kapitalismus noch der Kommunismus eine menschenwürdige Entwicklung garantieren könne. Das Ziel einer solchen Entwicklung bestimmt er zunächst mit einem Satz von Klaus Tüchel: „Menschenwürdiges Leben ist ein Leben frei von Angst im Vertrauen auf eine praktizierte allgemeine menschliche Solidarität.“⁴

K. Steinbuch fragt sich auch, woher das „*moralische Vakuum*“ in der Technik und Wirtschaft komme und wie es zu beseitigen sei. Ein wichtiger Grund liegt seiner Ansicht nach darin, daß die tradierte Moral einerseits nicht mehr akzeptable Anweisungen gibt (z. B. im Fall der Geburtenkontrolle), „aber sie gibt häufig keine Anweisungen dort, wo sie dringend gebraucht werden. Besonders im Bereich der Technik und Wirtschaft herrscht geradezu ein moralisches Vakuum. Jede technische Veränderung erzeugt neue Verhaltensalternativen und damit neue Fragen an die Wertsysteme“ (Mensch Technik Zukunft, 339). Diese neuen Alternativen würden zuwenig einer Wertreflexion unterzogen. Die tradierte Moral sei deshalb unglaubwürdig und unwirksam geworden, weil sie ihre Normen zu sehr von außen und zuwenig durch Einsicht in die Folgen von bestimmten Verhaltensweisen und Normverstößen begründet habe⁵.

Mit R. F. Behrendt (Lob des Westens, Zürich 1971) meint Steinbuch, zu den für die Zukunft notwendigen Wertorientierungen oder Utopien gehöre neben lebenslänglicher Reformtätigkeit, gesellschaftlicher Mündigwerdung, Mitmenschlichkeit, Zusammenar-

³ K. Steinbuch u. a., Die humane Gesellschaft. Jenseits von Kapitalismus und Kommunismus (Stuttgart 1972) 31.

⁴ K. Tüchel, Ziele und Aufgaben einer Philosophie der Gesellschaft, in: Frankfurter Hefte 25 (1970) 319–325 (zit. in: Mensch Technik Zukunft, 331).

⁵ „Moralen, die anders als operational begründet sind, werden unglaubwürdig und unwirksam. Man kann heutzutage das Verhalten nicht mehr durch den Hinweis auf heilige Bücher kontrollieren – gleichgültig ob diese nun 2000 oder nur 100 Jahre alt sind –, sondern kann das Verhalten nur noch durch die Einsicht in die Folgen von Normverstößen regulieren“ (Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 68).

beit, Beteiligung auch die „*Ehrfurcht vor dem Leben*“ – womit Albert Schweitzer einmal das ausgedrückt hat, was C. F. von Weizsäcker mehr traditionell „Nächstenliebe“ nennt.

Doch tragende Wertorientierungen, das sieht er ganz klar, lassen sich nicht konstruieren und auch nicht durch eine rein rationale Argumentation vermitteln. Darum hält er die Mitwirkung der Träger tradierter Moral für unentbehrlich. „Konstruierte Wertsysteme sind abstrakt und kraftlos, es fehlt ihnen die Tradition, die Würde und die suggestive Kraft zur Konvergenz. Eigentlich existieren Instanzen, welche Wertsysteme mit Würde und Tradition haben: vor allem die christlichen Kirchen. Die Frage ist, ob sie zeitgemäße Wertsysteme in einem historischen Prozeß praktikabel machen können . . . Es gibt (aber) meines Erachtens keine anderen Instanzen, welche das Bedürfnis nach einer Moral für unsere Zeit befriedigen können“ (Mensch Technik Zukunft, 342). „Das religiöse Vorgehen, vorbildliche Menschen in wesentlichen Lebenssituationen deutlich vorzustellen, ist offensichtlich wirksamer. Der eindringlich dargestellte Lebensweg des Christus oder Buddha verändert unsere Werthaltung viel stärker als abstrakte Moraldiskussionen“ (Die humane Gesellschaft, 44).

Ein anderer Naturwissenschaftler, der engagiert für eine sinnvolle und verantwortete Technik eintritt, ist mehr noch als Steinbuch von der Erfahrung geprägt, daß sich Jugendliche von der Technik nicht nur faszinieren lassen, sondern ihre fortschreitende Spezialisierung, Arbeitsteiligkeit und ihren Leistungsdruck als sinnlos ablehnen: *Hans Sachsse*, habilitierter Chemiker, Erfinder eines Verfahrens zur Erzeugung von Acetylen und seit 1960 Professor für Physikalische und Technische Chemie, Philosophie der Naturwissenschaften und Wissenschaftstheorie an der Universität Mainz⁶.

Einerseits erinnert Sachsse die antitechnischen Neoromantiker daran, daß man nicht gleichzeitig gegen die technische Zivilisation protestieren und von ihr leben kann. Aber andererseits diagnostiziert er auch scharfsichtig die Orientierungslosigkeit des bisherigen technischen Denkens. Um zu einer konstruktiven Einstellung zu kommen, bedarf es seiner Ansicht nach einer „*neuen Ethik*“, einer um die Sachzusammenhänge wie um die Werte wissenden Verantwortung. Ähnlich wie beim Übergang vom Jägernomaden zum Ackerbauern müßten wir alte Tugenden ablegen und neue Tugenden und Normen zur Bewältigung des technisch-industriellen Zeitalters entwickeln. Und gerade das sei durch die einseitige Pflege des wertfreien Denkens und der Beherrschung der Außenwelt schwierig geworden.

Die Techniker hätten bei aller Nüchternheit in der Ausführung letztlich doch weitgehend von der Faszination ihres Tuns gelebt (9). Die Kirchen gingen heute „kaum noch über den Aufruf zu guter Gesinnung hinaus“ (142) und verwiesen den Techniker mehr und mehr an sein eigenes Gewissen, womit sie sich von den „gemeinschaftlich zu lösenden praktischen Aufgaben der Daseinsbewältigung“ distanzierten“ (39)⁷.

⁶ H. Sachsse, Technik und Verantwortung. Problem der Ethik im technischen Zeitalter (Freiburg 1972) 33.

⁷ Daß mit der Konzilskonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ trotzdem eine hilfreiche Grundlage für eine von Technikern und Theologen gemeinsam zu suchende Sinnbestimmung und Ethik der

In den Schulen traue man sich immer weniger, Maßstäbe zu vermitteln. Statt dessen übernehme die populäre Publizistik die Aufgabe, Anleitungen zu konkretem Verhalten zu geben – oft nach fragwürdigen Grundsätzen (41). Die utopische Kritik, wie sie beispielsweise Herbert Marcuse vorgetragen hat, warne zwar hellichtig vor der Wertblindheit des eindimensionalen Werkzeugdenkens, erwarte aber den großen Umbruch, die „Transzendenz der Zivilisation“, von einer noch perfekteren Beherrschung der Umweltverhältnisse, komme also aus dem Zirkel der Technik nicht heraus (73).

„Die Handhabung der großen uns zur Verfügung stehenden Machtmittel bedarf offenbar eines Ansatzpunktes *außerhalb dieses Zirkels* . . . Das bedeutet, daß es erforderlich ist, die technischen Werte, die Außenwerte zu relativieren und innere Werte, Werte der Person aufzunehmen, *die von den äußeren Gegebenheiten unabhängig sind*. Das bedeutet eine Umorientierung der Antriebsrichtung, um das Gleichgewicht zwischen außen und innen, das uns über der stürmischen Entwicklung unserer Technik verlorengegangen ist, wiederherzustellen . . . Erst in der Erfahrung der inneren Freiheit, der Unabhängigkeit von äußeren Gegebenheiten werden sich Ansatzpunkte finden lassen, um aus der Sackgasse herauszukommen“ (73 f.).

Nur profitorientiertes Planen?

Naturwissenschaft und Technik werden von der Wirtschaft ausgewertet und angetrieben. Der natürliche Motor der Wirtschaft aber ist der Profit. Das Prinzip des maximalen wirtschaftlichen Gewinns, verbunden mit dem Machtzuwachs der Technik, ist derart beherrschend geworden, daß man in den letzten zehn Jahren kritischer als in der Aufbauphase nach dem Krieg fragte, ob das Wohl der einzelnen und der Gesellschaft nicht Schaden leidet, wenn die Großunternehmen, die heute das Leben weitgehend bestimmen, nur profitorientiert planen. Wenn diese Frage im privatkapitalistischen Westen heftiger diskutiert wurde als im staatskapitalistischen Osten, so bedeutet das keineswegs, daß sie dort nicht auch als Problem empfunden worden wäre.

Im deutschen Sprachraum zeigte beispielsweise die Ausstellung „Profitopolis“ eindringlich, weil für jeden nachprüfbar, wie eine rein profitorientierte Wirtschaft die Städte zerstören kann. Ebenfalls für jeden nachprüfbar machte die Publizistik einer breiten Öffentlichkeit bewußt, wie ein unkontrolliertes Drauflosproduzieren die Umwelt gefährdet.

Technik angeboten wurde, zeigt u. a. H.-J. Schulte-Vieting in seinem Kommentar zu H. Sachsse (Technik und Verantwortung, in: Herder-Korrespondenz 27 [1973] 202–206). Schließlich wären auch die verschiedenen Ansätze bei Desqueyrat, Brockmöller, Howe, Ellul, Müller-Schwefe, Aubert, Roqueplo u. a. zu berücksichtigen. Vgl. zu letzteren H.-J. Schulte-Vieting, Glaubenserfahrung in einer technischen Welt, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 148–156. – Zu den grundsätzlichen Schwierigkeiten, die Technik wertphilosophisch oder wissenschaftstheoretisch zu verstehen, siehe die problemgeschichtlichen Überblicke von K. Hübner, Philosophische Fragen der Technik, in: *Technik Technik Technologie*, hrsg. v. H. Lenk und S. Moser (Pullach 1973) 133–151 und H. Lenk, Zu neueren Ansätzen der Technikphilosophie, ebd. 198–231.

In den USA wurde die Bevölkerung durch die politischen Ereignisse darüber aufgeklärt, daß das System einer nur der eigenen Dynamik folgenden Produktions- und Konsummaschinerie Katastrophen wie den Vietnamkrieg, die Unterentwicklung der Dritten Welt, den Rassenhaß im eigenen Land, die politische Gewalt und den politischen Terror nicht verhindern konnte. Gegen Ende des Vietnamkriegs erinnerten sich viele auch des Eingeständnisses von Präsident Eisenhower, der „wirtschaftlich-militärische Komplex“, d. h. die Rüstungsindustrie, könne einen massiven Druck auf die politische Führung des Landes ausüben⁸.

Nach welchen Maßstäben aber soll geplant werden? Gerade in England und in den USA war das Nützlichkeitsprinzip (Utilitarismus) zu einer Art Dogma des wirtschaftlichen und politischen Lebens erhoben worden. Jeremy Bentham (1748–1832) hatte schon gelehrt, alles müsse nach dem größten Nutzen für die größte Zahl geplant werden, wobei dieser Nutzen rein wirtschaftlich-materiell verstanden wurde. Werte wie Muße, Kreativität, Erfüllung in mitmenschlichen Beziehungen und dergleichen hatten in diesem System keinen Platz. In dieser Mentalität wurde alles, was nicht exakt meßbar und wirtschaftlich verwendbar ist, als „irreal“ und „irrational“ betrachtet. Der Soziologe Peter L. Berger sagte von dieser Einstellung, sie habe in Praxis und Theorie Fragen wie: „Was ist der Sinn meines Lebens?“, „Warum muß ich sterben?“, „Wer bin ich?“ bis zur Grenze des Möglichen aus dem Bewußtsein verbannt. „Die Wirklichkeit eines älteren Geschäftsmanns, der träge sein Mittagessen verdaut, das ist der Status, der heutzutage mit totaler philosophischer Relevanz ausgestattet wird. Alle Fragen, die einer solchen Wirklichkeit nicht entsprechen, werden für philosophisch unannehmbar erklärt. So kann man ohne Zaudern sagen, daß die Entthronung der Metaphysik einem Triumphzug der Banalität gleichkommt.“⁹

Das Unbehagen an einer bloß am materiellen Gewinn orientierten Leistungsgesellschaft trifft natürlich auch die Politik – sei es in lokalen Bürgerinitiativen, sei es in einem grundsätzlichen Protest gegen die Unmenschlichkeit des Systems, ein Protest, der vom Staat so viel Wert- und Sinnorientierung verlangen kann, daß sogar seine weltanschauliche Neutralität in Frage gestellt wird. *Helmut Gehrke*, Studienleiter an der Evangelischen Akademie Bad Boll, hat die damit aufgeworfenen grundsätzlichen Fragen einmal sehr ausgewogen formuliert:

„Keine Politik kann den Sinn des Lebens herbeischaffen. Aber sie kann dafür sorgen, daß der Mensch nicht einem technischen, ökonomischen oder politischen Sinn geopfert wird. Keine Politik kann Humanität, Menschenwürde, Liebe durch gesetzliche Verordnungen hervorbringen und erzwingen, aber sie kann sie schützen, indem sie verhindert, daß Prämissen auf rücksichtsloses, egoistisches, menschenverachtendes Verhalten gesetzt werden ... Die Krise unserer Gesellschaft wird sicher richtig als fundamentale Wert- und Sinnkrise beschrieben. Die von Menschen selbst erschaffene Güterwelt erweist sich nicht als die ersehnte Heimat des Menschen.

⁸ Siehe auch die Proteste der „radikalen Katholiken“, formuliert bei Ph. Berrigan, Christen gegen die Gesellschaft (Reinbek 1971).

⁹ P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt 1970) 108.

Nachdem die elementaren Lebensbedürfnisse gestillt sind, bricht die unausrottbare Frage nach dem Sinn des Lebens auf. Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und dabei Schaden nimmt an seiner Seele? Diese alte Wahrheit wird heute wiederentdeckt angesichts der Tatsache, daß unsere moderne Gesellschaft zwar Lebensgüter produziert, aber dem Sinn des Lebens nicht nur indifferent, sondern abweisend gegenübersteht.¹⁰

Nur Anpassung an den Produktions- und Konsumzwang?

Eine ausschließlich nach technischen und wirtschaftlichen Gesetzen funktionierende Zivilisation wird nicht nur objektiv, in sich, fragwürdig und sinnlos. Sie wirkt durch ihre Zwänge zu bestimmten Verhaltens- und Denkweisen unter Umständen so stark auf den Menschen zurück, daß er – subjektiv – unfähig wird, sein Leben im Arbeits- und Freizeitbereich noch als sinnvoll zu erfahren und selbständig zu gestalten.

Wenn man heute mehr und mehr gruppendynamische Selbsterfahrungskurse oder Meditationsübungen anbietet, von einer „Therapie der Langeweile“ spricht (A. Gehlen, R. Bleistein) oder zu Kreativität, Festlichkeit, Feier und Phantasie ermuntert (H. Cox, J. Moltmann), so geschieht das aus der Einsicht, daß wir durch unser normales Leben zu einer Einseitigkeit verbildet werden, die uns unfähig macht, wesentliche Seiten des Daseins wahrzunehmen und es als sinnerfüllt zu erleben und zu gestalten. Manchmal mag es sehr vordergründig um Beruhigung der Nerven und etwas Psychohygiene gehen. Aber oft genug sucht man hier auch die grundlegende, präreligiös-religiöse Fähigkeit wiederzuerlangen, das Leben als ein Geschenk und als Quelle von Liebe, Verantwortung und Sinn zu erfahren¹¹. Natürlich sind für solche Verkümmierungen oft auch familienbedingte und private Faktoren verantwortlich. Doch die zeitbedingten Ursachen, die diese Faktoren verstärken, lassen sich nicht übersehen. Obwohl es kaum exakte Nachforschungen über diese seelischen Wirkungen gibt, sind die Einzelbeobachtungen von Ärzten, Psychotherapeuten, Psychologen und Seelsorgern wie auch die Trendanalysen von Sozialpsychologen durchaus ernst zu nehmen.

Diese Einzelbeobachtungen stimmen weitgehend darin überein, daß unsere Fähigkeit, Freude und Sinn zu erleben, beeinträchtigt wird

- durch die Unüberschaubarkeit der arbeitsteiligen Industrieproduktion, die den Sinn der Arbeit für die eigene Familie, die Gemeinde oder andere Gruppen nicht mehr erfahren läßt, so daß die Arbeit nur noch als Erwerb gesehen und die Lebenserfüllung nur noch im privaten Freizeitbereich gesucht wird;

- durch die Unüberschaubarkeit des politischen Lebens und der Informationsflut, die oft das Mißtrauen und die Anonymität vergrößern, anstatt die sozialen Zusammenhänge überzeugend nahezubringen und so die Solidarität zu fördern;

¹⁰ H. Gehrke, Entfremdung und Selbstfindung des Menschen, in: K. Steinbuch, Die humane Gesellschaft, 137–148 (Zitat 145 f.).

¹¹ Vgl. B. Grom, Gibt es eine neue Religiosität?, in: Ist Gott noch gefragt?, hrsg. v. K. Rahner (Düsseldorf 1973) 98–124; ders., Fragen an die Meditationsbewegung, in dieser Zschr. 192 (1974) 93–107.

- durch den Zwang zu ständiger Aktivität nach außen, die zu der Ansicht verleitet, innere Probleme seien durch Technik und Betriebsamkeit zu lösen;
- durch den Zwang zu einseitig funktionaler Kommunikation, die gefühlsmäßige Bindungen verkümmern läßt;
- durch den Zwang zu vorprogrammiertem Verhalten (bei der Arbeit, im Verkehr), das die eigene Kreativität nicht mehr anfordert;
- durch den Zwang zur Konsumhaltung, die einen von der Anstrengung des persönlichen Einsatzes entbindet. Auf diesen letztgenannten Einfluß soll hier näher eingegangen werden.

Die moderne Wirtschaft und ihre Werbung muß an den Menschen einen hohen Konsumanspruch stellen, „ja, sie legt ihm geradezu eine Konsumpflicht auf, wenn dies auch mit der ‚sanften Gewalt‘ der dauernden Wunscherzeugung und des aufdringlichen und unvermeidbaren Bereitstellens der Erfüllungen geschieht“¹². Sie enthemmt und stimuliert das Konsumstreben, mit dem gleichzeitig auch das Streben nach sozialer Anerkennung befriedigt wird: Konsum als Statussymbol. Konsumiert wird aber vor allem in der Freizeit. So wird die Freizeit mehr und mehr zum „Konsum-Raum“, wobei zum Konsum auch der Verbrauch von Bildungs- und Unterhaltungsangeboten der Massenmedien zu rechnen ist.

Natürlich ist Konsum nichts Schlechtes, auch nicht der Konsum von Kultur und Unterhaltung. Aber es dürfte auch für einen Kulturoptimisten klar sein, daß diese Angebote ihrem beherrschenden Trend nach nicht die persönliche Auseinandersetzung und Kreativität fördern, sondern in der Haltung des Verbrauchers aufgenommen werden „als Erholung, Zerstreuung oder als verhältnismäßig mühelose Absättigung sozialer und persönlicher Prestige- und Selbstwertbedürfnisse“ (H. Schelsky, 176). So wird – wenn nicht besondere Anstrengungen unternommen werden – in der Freizeit gerade nicht jener Ausgleich an Sinn- und Lebenserfüllung geschaffen, den die heutige Arbeitswelt gerade notwendig macht. Die einseitig zweckbezogene Arbeitshaltung wird nicht oder zuwenig durch eine sinnbezogene, soziale, musische oder auch religiöse Einstellung ausgeglichen, die auch die Arbeitszeit wieder sinnvoller erleben lassen könnte. Statt dessen wird der Zwang zur Produktivität durch den Zwang zum Konsum abgelöst.

Wie stark die Konsumhaltung die Fähigkeit zu zwischenmenschlichen Beziehungen beeinträchtigen kann, mag an einer – im einzelnen vielleicht überspitzten – Trendanalyse des Psychotherapeuten Rudolf Affemann deutlich werden¹³.

Um viel produzieren zu können, meint R. Affemann, müsse die Wirtschaft Konsumbedürfnisse wecken. Das versuche die Werbepsychologie nun dadurch, daß sie den Menschen auf seelische Bedürfnisse anspreche und ihm suggeriere, er könne sie durch den Kauf eines Konsumartikels stillen. Das Mädchen mache sich in den Augen des Mannes schön, indem es Make-up auftrage. Im Sog der Werbung vergesse es die Möglichkeit,

¹² H. Schelsky, Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf 1965) 175.

¹³ R. Affemann, Geschlechtlichkeit und Geschlechterziehung in der modernen Welt (Gütersloh 1970) 96 ff.

durch seelische Reifung schön zu werden, auch wenn es kein hübsches Gesicht besitze. Männliches Aussehen in den Augen der Frau, Männlichkeit überhaupt soll dadurch erworben werden können, daß der junge Mann das Hemd einer bestimmten Machart und Firma trägt. Der junge Mann werde so davon abgehalten, durch innerseelische und zwischenmenschliche Auseinandersetzung zu wirklicher Männlichkeit und einem entsprechenden Selbstgefühl zu gelangen und werde statt dessen zur seelischen Scheinbefriedigung verführt. „Kauf und Konsum ersparen ihm den mühsamen seelischen Weg. Die Überflußgesellschaft erzeugt folglich im Menschen mittels Werbemedien das Dressat: Erfüllung seelischer Wünsche geschieht nicht auf seelischem Wege mit seelischen Mitteln, sondern durch Erwerb eines materiellen Verbrauchsgegenstandes . . . Er (der Konsument) verlernt, seelisches Verlangen mit seelischen Mitteln zu stillen, und sucht jetzt immer mehr nach seelischer Befriedigung durch Konsumartikel, die er verbraucht“ (96).

Ähnlich erhalte nun auch der Partner seelischer Bedürfnisse den Charakter eines Konsumgegenstands und wandle sich in einen konsumierbaren Gegenstand um. „Weil bei dem Konsumenten seelische Vorgänge in Verbrauchervorgänge überführt werden, ist Lieben für ihn ein Konsumvorgang. Die Sexualität erhält den Charakter eines Konsumartikels. Aus ihren seelischen Bezügen herausgelöst und von der Person abgetrennt, verzehrt sie der Konsument, wie man etwa Speiseeis lutscht. Der Geschlechtspartner wird als Konsumgegenstand benutzt. Man ‚vernascht‘ ihn . . . Man legt sich einen neuen Freund zu – wie man sich einen neuen Pelz zulegt. Man steigt auf eine andere Freundin um wie auf ein anderes Auto . . . Seelische Beziehungen sind unerwünscht. Gefühle stören. Ohne beides kann man besser in den Konsumvorgang eingehen, wieder aus ihm heraustreten und sich neuen sexuellen Konsumartikeln zuwenden“ (97).

Natürlich haben außer R. Affemann auch zahlreiche andere Psychotherapeuten und Psychologen bewußtseinskritische Beiträge mit ähnlicher Ausrichtung geliefert: C. G. Jung, W. Bitter, J. Herzog-Dürck, V. E. Frankl, K. Graf Dürckheim, R. Laing, B. Stachelin und die Bewegung der „Humanistischen Psychologie“, zumal A. Maslow und E. Fromm. Anders als die klassische Psychoanalyse sehen sie das „Unbehagen in der Kultur“ nicht (mehr) vordringlich in der Verdrängung von Triebwünschen, sondern in der unterentwickelten Fähigkeit zu echtem Werterleben und schöpferischer Verantwortung. Und anders als der Behaviorist B. F. Skinner erwarten sie das Überleben der Menschheit nicht allein von einer umweltgerechten Steuerung des Menschen durch „positive Verstärker“, d. h. materielle und soziale Belohnung und Anpassung „jenseits von Freiheit und Würde“¹⁴, sondern von einer sensibleren Orientierung an unbedingten Werten, die dem Leben des einzelnen und der Gemeinschaft Sinn und Richtung geben.

¹⁴ B. F. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde* (Reinbek 1973).

Verkürzung des Geistigen auf bloßes Werkzeugdenken?

Die bereits genannten Infragestellungen der bloß naturwissenschaftlich-technischen, der profitorientierten, der extravertierten und konsumhaften Einstellung sind in viel grundsätzlicherer Form auch in einer Diagnose enthalten, die *Max Horkheimer* unter dem Stichwort „instrumentelle Vernunft“ gestellt hat¹⁵. Diese Diagnose baut auf sensiblen bis übersensiblen persönlichen Beobachtungen auf, stellt vieles zu absolut und zu pessimistisch dar und hat darum auch viel Kulturressentiment und Zivilisationsüberdruß geweckt, dürfte aber als Beschreibung eines Trends und einer Gefahr sicher ihre Berechtigung haben.

Horkheimer meint, in der gegenwärtigen Industriekultur sei die Fähigkeit des Menschen zu geistiger Orientierung (Vernunft, Rationalität) auf ein bloßes Werkzeugdenken reduziert, auf eine „instrumentelle Vernunft“, die die Welt und schließlich den Menschen selbst nicht mehr um ihrer selbst willen, um ihrer Wahrheit und Werthaftigkeit willen betrachtet, sondern ausschließlich unter der Rücksicht, daß sie *Mittel* für etwas sind, während sie nach den *Zwecken*, auf die diese Mittel hinzuordnen sind, nicht mehr fragt.

So sei aus der autonomen und objektiven Vernunft ein Werkzeug geworden, das keine Beziehung mehr zu einer Wahrheit, einem Ziel oder Wert an sich herstellt, sondern möglichst leistungsfähig zur Beherrschung der Menschen und der Natur beizutragen habe. Zwar existierten die Ziele und Ideale der Gerechtigkeit, Gleichheit und Menschenwürde noch, aber es gibt nach Horkheimer keine rationale Instanz mehr, die ihnen einen objektiven Wert sichern könnte. Man meine mehr und mehr, solche Ideale hingen eben von Vorlieben ab, die an sich sinnlos sind.

„Immer weniger wird etwas um seiner selbst willen getan ... Nach Ansicht der formalisierten Vernunft ist eine Tätigkeit nur dann vernünftig, wenn sie einem anderen Zweck dient, zum Beispiel der Gesundheit oder der Entspannung, die hilft, die Arbeitskraft wieder aufzufrischen“ (44). In diesem Trend werde selbst Religion und Kunst zu einem Mittel zur Erlangung seelischen Gleichgewichts oder zur Konsumware verdinglicht. „Die totale Transformation wirklich jedes Seinsbereichs in ein Gebiet von Mitteln führt zur Liquidation des Subjekts, das sich ihrer bedienen soll. Dies verleiht der modernen Industriegesellschaft ihren *nihilistischen Aspekt*“ (94). Was gewöhnlich als Ziel genannt wird: Glück, Gesundheit, Reichtum, sei nur als Grundlage für weitere geistige und materielle Produktion bedeutsam. „Deshalb hat die Selbstverleugnung des Individuums in der Industriegesellschaft *kein Ziel, das über die Industriegesellschaft hinausgeht*. Solcher Verzicht bringt hinsichtlich der Mittel Rationalität und hinsichtlich des menschlichen Daseins Irrationalität hervor“ (94). Am Ende gebe es keine Instanz mehr, die es erlauben würde, den gegenwärtigen Zustand der Menschheit mit ihrer Bestim-

¹⁵ M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1974). Die Gedankengänge wurden erstmals 1944 als Vorlesungen vorgetragen und 1947 in New York unter dem Titel „Eclipse of Reason“ veröffentlicht. Deutsche Erstausgabe 1967.

mung zu konfrontieren. Vielmehr dränge alles zu einer totalen, unsere innersten Energien fordernden Anpassung an die zum Selbstzweck erhobene Herstellung von Mitteln: die Realität werde zum Ideal erhoben, Vernunft zur Anpassungsfähigkeit verkürzt (96 f.). Der Intellektuelle gerate unter den Druck der Wirtschaft, und Meditation, die den Blick der Ewigkeit zuwandte, werde durch pragmatische Intelligenz verdrängt.

Horkheimers Analyse endet nicht völlig pessimistisch. Wenn die *Philosophie* die alten Ideen des Individuums und anderer Werte, die einmal absolut galten, nicht einfach für überholt halte, könne sie denunzieren, was die Menschheit verstümmelt. So wirke sie als Korrektiv der Geschichte. „In dieser Funktion wäre Philosophie das Eingedenken und Gewissen der Menschheit und helfe dadurch, den Weg der Menschheit davor zu bewahren, der sinnlosen Runde des Anstaltsinsassen während seiner Erholungsstunde ähnlich zu werden“ (173).

In seinen späteren Schriften wertet Horkheimer, der frühere Marxist, auch die *religiöse Tradition*, die ihm zunächst völlig instrumentalisiert erschien, als Quelle humanisierender Kräfte, trotz ihrer Fehler in der Geschichte. Die *Sehnsucht*, ohne die der Mensch – gerade heute in einer fast total verwalteten Welt – keine Freiheit finden könne, sei eigentlich nur in der Sprache der Religion auszudrücken. Gott als Sehnsucht nach dem ganz Anderen, das die bestehende, mit Unrecht belastete Welt übersteigt, gehöre wesentlich zum humanen Menschen. „Gott als positives Dogma wirkt als trennendes Moment. Die Sehnsucht hingegen, daß die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können. Gott wird so zum Gegenstand der menschlichen Sehnsucht und Ehrung; er hört auf, Objekt des Wissens und des Besitzes zu sein.“¹⁶

Der Mensch – nur ein Agent des sozialistischen Aufbaus?

Hat nicht der theoretische *Marxismus* eine Industriegesellschaft entworfen, in der nicht die materiellen Güter, sondern der Mensch Ziel aller sozialen Anstrengungen sein soll, die von Horkheimer beklagte totale Verwerkzeuglichung des Menschen also aufgehoben wäre?

Der klassische Marxismus wollte zwar den Menschen zum Mittelpunkt der arbeitenden Gesellschaft und ihrer Zukunft machen, doch dieser Mensch wurde von vornherein nur als Teil eines Kollektivs und als Spiegelbild der herrschenden Eigentumsverhältnisse verstanden. In dieser kollektivistischen und materialistischen Sicht konnte nur die klassenlose Gesellschaft, nicht aber der einzelne in seiner geistigen Autonomie als Ziel des sozialistischen Kampfes anerkannt werden. Die Frage, worin der Sinn des Lebens

¹⁶ M. Horkheimer, Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion, in: Hat die Religion Zukunft?, hrsg. v. O. Schatz (Graz 1971) 118 f.; siehe auch H. Gumnior – M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Hamburg 1971).

des einzelnen und des Aufbaus des Sozialismus letztlich bestehe, konnte von diesem System nicht beantwortet werden. Es ist das Verdienst einiger weniger „revisionistischer“ Marxisten, diesen Mangel sensibel und ehrlich aufgedeckt und im Rückgriff auf den anthropologischen Ansatz des jungen Marx Lösungen gesucht zu haben¹⁷.

Adam Schaff, Philosophieprofessor und langjähriges Mitglied des Zentralkomitees der polnischen KP, erklärte, besorgt um die Existentialismusbegeisterung seiner Studenten, schon früh, der Marxismus müsse sich auch mit den Fragen des einzelnen befassen, auch mit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Schaff suchte diese Frage mit einer Definition des „sozialen Eudämonismus“ zu beantworten: „Sozialer Eudämonismus ist die Anschauung, der Zweck des Lebens sei das Streben nach einem Maximum an Glück der breitesten Menschenmassen, und nur auf diese Weise könne man das Streben nach persönlichem Glück erfüllen“ (A. Schaff 1965, 321 f.). Um sich aber gegen eine idealistische Deutung abzugrenzen, präzisiert er, für ihn sei dieser Eudämonismus nur „auf dem Boden des Marxismus“ möglich, der den Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Beziehungen sehen lehre.

Und worin besteht demnach das Glück für den konkreten einzelnen heute? Für Schaff ist das eine völlig subjektive Frage, denn Glück sei ein „Gemütszustand eines Menschen, der aus irgendeinem Grund intensive Zufriedenheit empfindet“ (A. Schaff 1964, 163). Man könne nicht positiv sagen, aus welchem Grund Menschen glücklich seien. Der Marxismus, der den Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Beziehungen sehe, könne nur negativ Zustände nennen, die die Menschen unglücklich machen: Hunger, Not, Unfreiheit, wirtschaftliche Ausbeutung, Rassendiskriminierung – und zum Kampf gegen die entsprechenden gesellschaftlichen Bedingungen aufrufen. Was zum Schicksal einer unerwiderten Liebe oder zur Infragestellung des Menschen durch den Tod zu sagen sei, könne durch den sozialen Eudämonismus nicht voll beantwortet werden.

Auch Schaffs Landsmann *Leszek Kolakowski* wagt mit der Sinnproblematik mehr zu fragen, als er auch mit einem revidierten Marxismus beantworten kann. Nach ihm kann man keinen objektiven Sinn für das Leben finden, sondern nur das Gefühl erwerben, sein Leben sinnvoll zu gestalten, indem man aktiv an der „Humanisierung der Welt“ teilnimmt: „Der Mensch erlebt sein Leben dann als sinnvoll, wenn er fühlt, wie in ihm selbst und durch seine freie Tätigkeit der Puls der Geschichte schlägt . . . Es ist das Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der

¹⁷ Vgl. A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (Wien 1964); ders., *Marxismus und das menschliche Individuum* (Wien 1965); L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein* (München 1964); ders., *Die Gegenwärtigkeit des Mythos* (München 1973); V. Gardavský, *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus* (München 1968); M. Machoveč, *Vom Sinn des menschlichen Lebens* (Freiburg 1971); ders., *Jesus für Atheisten* (Stuttgart 1973); H. Rolfes, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken* (Düsseldorf 1971); P. Ehlen, *Die Wende zum Menschen*, in dieser Zschr. 178 (1966) 344–355; ders., *Emanzipation durch Sittlichkeit*, ebd. 191 (1973) 249–263; ders., *Die philosophische Ethik in der Sowjetunion* (München 1972).

menschlichen Geschichtswerdung, in deren Gewebe man versponnen wurde“ (L. Kolakowski 1964, 206).

Ein absoluter Wert, ein „Zweck an sich“, wird mit dieser Theorie für das Leben des einzelnen freilich nicht begründet. Doch Kolakowski spricht, über seine eigene Theorie hinausgehend, auch von Bedürfnissen, die es verdienen, „um ihrer selbst willen“, ohne Bezug auf den sozialistischen Aufbau befriedigt zu werden: das Streben nach Wissen, nach sittlicher Vollkommenheit und nach künstlerischer Bildung (230 ff.). „*Praemium virtutis ipsa virtus*.“ So bleiben hier Türen offen für eine objektivere und absolutere Deutung der Erfahrung von sittlichem Anspruch und Sinn, als es die marxistische Grundtheorie erlaubt. Inhaltlicheres, Genauerer sagt er auch in seinen späteren Schriften nicht, wo er den Marxismus aufgibt und eine grundsätzliche Offenheit für eine metaphysische („mythische“) Sinngebung fordert.

Während die ältere Ethikliteratur in der Sowjetunion die Pflicht des einzelnen mit den Pflichtvorstellungen der Partei gleichsetzte – gemäß dem Ausspruch Lenins: „in ihr (der Partei) sehen wir den Verstand, die Ehre und das Gewissen unserer Epoche“ –, wird in den neueren Ansätzen seit etwa 1960 diese Instanz mehr im Gewissen der Volksmassen gesehen (P. Ehlen 1972, 327): Gewissen als „Stimme der Gesellschaft“, als Bereitschaft, das von der Gesellschaft an den Menschen gerichtete „Du sollst“ in ein „Ich will“ umzuwandeln und das sozial Nützliche als Maßstab des Richtigen und Guten anzuerkennen.

Doch einzelne Philosophen wie G. D. Bandzeladze und J. A. Mil'ner-Irinin gehen noch weiter und betonen mit Nachdruck die von den unmittelbaren Vertretern des Kollektivs unabhängige persönliche Verantwortung und erklären ganz im Sinn des Kantschen kategorischen Imperativs, daß Sittlichkeit autonom, durch sich selbst und nicht durch außersittlichen Nutzen begründet sein müsse. „Die Tugend muß Ziel und darf nicht Mittel sein. Die Pflicht muß um der Pflicht willen erfüllt werden . . . Die Liebe zum Menschen ist das letzte Kriterium und das Wesen der Sittlichkeit“ (G. Bandzeladze, vgl. P. Ehlen 1973, 254 f.).

Diese Abkehr von der altmarxistischen These, die Werturteile seien nur ein Produkt der Gesellschaft, und die Entdeckung einer sittlichen Freiheit und Verantwortung mit objektiven Wertmaßstäben – gerade jene Objektivität und Autonomie, deren Verlust M. Horkheimer beschrieben hat – ist nicht nur Schreibtischethik. Sie ist in der jahrzehntelangen schmerzlichen Erfahrung gereift, daß der institutionalisierte Marxismus mit den Gesetzen der Geschichte auch unmenschliche Behördenwillkür, die Stalin-Diktatur und Unterdrückung wie in Ungarn und Polen (1956/57) gerechtfertigt hat und daß er trotz materieller Verbesserungen und trotz Enteignung der Produktionsmittel die Entfremdung und Sinnlosigkeit im Leben der Menschen nicht hat überwinden können. Insofern ist sie eine postrevolutionäre Besinnung.

Am klarsten wird das bei dem Prager Philosophen *Milan Machoveč* ausgesprochen: „Nachdem er (der Marxist) im 20. Jahrhundert so schmerzliche Formen der Depravation und Formalisierung aller moralischen und idealen Werte beobachtet und selbst

oft peinlich erlebt hat – in den Konsumgewohnheiten der bürgerlichen Wohlstandsgesellschaft, aber auch in eigenen Systemen und Institutionen –, beginnt auch der Marxist die Frage zu stellen, ob es die letzte und wichtigste Aufgabe eines marxistischen Philosophen ist, moralische und andere Werte und Entwertungen nur zu interpretieren“ (M. Machoveč 1973, 24 f.). Es gehe nicht nur darum, die historisch-ökonomischen Wurzeln sittlicher Ideale zu erforschen und letztere wegzuinterpretieren. Vielmehr müsse man auch fragen, „welche dieser Ideen sowohl positive, wahre Erkenntnisse über das Sein und die Existenz des Menschen liefert als auch moralisch-inspirierende Ideale, Modelle und Wertmaßstäbe, ohne die auch die bestorganisierte, satte und technisch perfektionierteste Gesellschaft armselig, ja barbarisch bleiben müßte“ (ebd. 25). In dieser späteren Schrift bekennt er sich, ohne seinen Atheismus ausdrücklich aufzugeben, dazu, nach dem Vorbild Jesu „das Sinnproblem im eigenen Leben, Leiden, in der Liebe durch Hinwendung zu *etwas, das alle Tatsachen transzendiert*,“ zu lösen (ebd. 44).

In seinem früher erschienenen Werk „Vom Sinn des menschlichen Lebens“ fordert er zwar mit gleicher Eindringlichkeit eine Hinwendung zur Transzendenz, lehnt aber eine theistische Interpretation energisch ab, „weil Wissenschaft und nüchterne Vernunft dagegensprechen“ (222). Bemerkenswert für einen Marxisten ist aber auch schon in diesem Buch der Durchbruch zu einem gewissen idealistischen Sinnverständnis. Der heutige Mensch, so zeigt er, könne sich nur dann aus der Verstrickung in die Dinge lösen, zu sich selbst kommen und eine echte „moralische und politische Konversion“ vollziehen, wenn er die einseitige Außenzugewandtheit aufgibt (die Parallele zu H. Sachsse und anderen ist offensichtlich). Dazu müsse er jenen *Dialog „des alltäglichen Ich mit dem idealen, perspektivischen Ich“* (219) üben, der in der Religion in mystifizierter Gestalt (das ideale Ich als Gott) gepflegt wurde. Darum zitiert er die Psalmen als Vorbilder solcher Erhebung über den empirischen Alltag hinaus zu anspruchsvolleren Perspektiven und Zielen – eine humanistische Interpretation religiöser Überlieferungen, wie sie auch bei M. Horkheimer, E. Fromm, V. Gardavský und anderen zu finden ist.

In der bemüht atheistischen Grundkonzeption dieses frühen Werks ist nicht klar, wo die postulierten Ideale und der Sinn des individuellen Lebens angesichts des Todes letztlich begründet sind. Der Dialog mit dem Tod hilft uns nach Machoveč zunächst einmal, mit letztem Ernst, eben toderntst zu entscheiden, um welchen Wert es uns im Leben gehen soll. Wenn ich diese Entscheidung getroffen habe, könne ich getrost sein, daß mein Werk von Jüngeren, denen ich durch meinen Tod den Platz freimache, fortgeführt wird, so daß unsere Söhne und Töchter an unser Werk anknüpfen können (226–228). Ob das Lebenswerk eines einzelnen Lebens schon dadurch einen befriedigenden Sinn erhält, daß es Verlängerungsglied für eine sich fortsetzende Kette prinzipiell gleicher Lebensläufe ohne absoluten eigenen Sinn ist – diese Frage stellt sich Machoveč nicht.

Wie auch bei anderen revisionistischen Marxisten hat man bei diesem Werk von Machoveč den Eindruck, daß zwar ursprünglich und ehrlich nach dem Sinn des Lebens gefragt wird und daß der Mensch in den Mittelpunkt der Geschichte gerückt werden

soll. Doch will es ihnen nicht recht gelingen, das Individuum als „Zweck an sich“, mit einem absoluten, nicht von einem Kollektiv oder einer Geschlechterkette von grundsätzlich gleichen Individuen abzuleitenden Sinn zu begreifen, da ihnen die marxistische Theorie gebietet, den Menschen nur als Natur zu sehen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird ausgreifender gestellt als beantwortet.

Die Sinnfrage zwischen zeitgenössischer Betroffenheit und traditioneller Metaphysik

Bei all diesen Ansätzen ist es schwer, nicht beeindruckt zu sein vom Ernst und vom Realismus, mit dem hier letzte Wert- und Sinnfragen gestellt werden. Ja, es scheint: Je eindeutiger nach einer metatechnischen, wertphilosophisch und transzendent begründeten Sinngebung gefragt wird, desto nüchterner kann diese Bewußtseinskritik fragen, desto weniger wird sie für jene naturalistisch-mythologische Tendenz anfällig, die in der totalen Technisierung etwas „Dämonisches“ sieht (K. Jaspers, H. J. Meyer) und in der Gefährdung der Umwelt (sozusagen der Mutter Erde) „Todsünden der zivilisierten Menschheit“, die vom Naturwissenschaftler zu „Reue und Umkehr“ aufgefordert werden muß (K. Lorenz). Nicht zu übersehen ist auch, wie praktisch alle zitierten Kritiker in irgendeiner Form die ethisch-religiöse Überlieferung als Quelle für die Neubestimmung situationsgerechter und verbindlicher Ziele und Normen betrachten (auch wenn sie von der Philosophie und Theologie detailliertere Anweisungen erhoffen, als diese geben können).

Die Träger dieser Überlieferung werden damit nicht einfach bestätigt, sondern zu einer Antwort herausgefordert. Die Antwort kann sich nicht auf die simple Aussage beschränken: „Ohne Gott hat dein Leben keinen Sinn.“ Überall, wo einer der erwähnten Kritiker Vorbehalte gegen eine religiöse Antwort auf die Sinnfrage anmeldet – A. Schaff, M. Machoveč und vereinzelt auch K. Steinbuch –, gehen sie von der traditionellen vulgärreligiösen Auffassung aus, „Gott“ bedeute eine der menschlichen Erfahrung äußerliche, außerwirkliche Größe und eine dem suchenden Gewissen starr gegenüberstehende, ungeschichtliche, heteronome Autorität (Gewissen als „vox dei“).

Wer die hier referierten Fragestellungen mit der traditionellen Kulturkritik der Kirchen vergleicht, wird kaum leugnen können, daß ihr Versuch, aus einer transzendenten Verwurzelung heraus zu antworten, oft zu einer von außen und heteronom argumentierenden Kritik geführt hat, die sich die Zeitanalyse zu leicht gemacht hat. Die Antwort, die so verkündet wurde, mußte häufig als verständnislos und nichtssagend empfunden werden. Daß, neben anderen Ursachen auch deshalb, im „christlichen“ Westen ein Sinn-Vakuum entstanden ist, hat – unter vielen anderen Bewegungen – die Neue Linke mit ihrem quasi-religiösen Neomarxismus eindrücklich demonstriert. Wie kann dieses Vakuum überwunden werden? Hier haben die Friedenszyklika von Johannes XXIII. und die Konzilskonstitution über die „Kirche in der Welt von heute“ mit ihrer Verbindung von Situationsanalyse und anthropologisch-theologischer Refle-

xion wohl ein überzeugendes Beispiel gegeben. In dieser Richtung müssen die letzten Motivationen und Sinnaussagen als Antworten auf Fragen erarbeitet werden, die wie die oben erwähnten aus echter zeitgenössischer Betroffenheit kommen. Nur so kann die metaphysische und religiöse Überlieferung sich selbst, ohne Verkürzung, humanistisch interpretieren und wieder orientierend, sinngebend wirken.