

Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie
XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie

Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie

XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie
Berlin, 20.–24. September 1993
Vorträge und Kolloquien

Herausgegeben von
Hans Lenk und Hans Poser



Akademie Verlag

Redaktion: Astrid Wagner, Ulrich Dirks

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Neue Realität : Herausforderung der Philosophie ; Vorträge
und Kolloquien / XVI. Deutscher Kongress für Philosophie,
20.–24. September 1993. Hrsg. von Hans Lenk und Hans Poser. –
Berlin : Akad. Verl., 1995

ISBN 3-05-002621-9

NE: Lenk, Hans [Hrsg.]; Deutscher Kongress für Philosophie<16, 1993,
Berlin>

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1995

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der VCH-Verlagsgruppe.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.

Das eingesetzte Papier entspricht der amerikanischen Norm ANSI Z.39.48 – 1984 bzw. der europäischen Norm ISO TC 46.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

All rights reserved (including those of translation into other languages). No part of this book may be reproduced in any form – by photoprinting, microfilm, or any other means – nor transmitted or translated into a machine language without written permission from the publishers.

Druck: GAM Media GmbH, Berlin

Bindung: Verlagsbuchbinderei D. Mikolai, Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Vorwort

Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie: Unter diesem Titel fand vom 20. bis zum 23. September 1993 der XVI. Deutsche Kongreß für Philosophie an der TU Berlin statt, veranstaltet von der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland. Es war der erste in Berlin, der erste, der nach der völligen Umkehrung aller Machtverhältnisse im südöstlichen Mitteleuropa und in Osteuropa die uneingeschränkte Möglichkeit des ungehinderten Gedankenaustausches bot, und es war nach vier Jahrzehnten der erste an einer Technischen Universität. Daß aber gerade dieser in Berlin stattfinden sollte, war bereits in den Wochen der Wiedervereinigung beschlossen worden. Die Gelegenheit, die philosophischen Institute der alten wie der neuen Bundesländer in das Gespräch einzubeziehen, wurde spontan ergriffen; zudem zeichnete sich angesichts der dramatischen Wende in den Nachbarländern die Möglichkeit ab, Berlin wieder zur Drehscheibe des freien Austauschs auch der philosophischen Argumente in einem sich neu orientierenden Europa werden zu lassen – als ein Kristallisationskern für ein neues Verständnis dessen, was nun erstmals Gestalt gewinnen muß.

Geistige Konzepte des neuen Europa – unter bewußter Anbindung an dessen philosophische Tradition – war daher neben der ersten größeren Ost-West-Begegnung der Philosophen einer der Schwerpunkte des Kongresses. So war es Teil dieser Konzeption, einen herausragenden internationalen Vermittler zwischen Ost und West, Leszek Kolakowski, in Oxford geradeso zuhause wie in Warschau, um den Eröffnungsvortrag zu bitten. Und so war es folgerichtig, dem Fürsprecher für eine philologisch genaue und philosophisch unverzerrte Rezeption der klassischen deutschen Philosophie von Herder und Kant über Fichte und Schelling zu Hegel, Arsenij Gulyga, eine Darstellung seiner Sicht der russischen Philosophie heute anzutragen. Daß auch Kurt Hübner, in Prag geboren, Professor an der TU Berlin und heute in Kiel zuhause, sich hier besonders gut einordnen läßt, ist offensichtlich.

Auch die Ausrichtung an der Technischen Universität Berlin setzt ein Zeichen besonderer Art. Die TH Charlottenburg, an der sich Ludwig Wittgenstein 1906 als Maschi-

nenbau- und Flugingenieur immatrikulierte, um an ihr (als einziger deutschsprachigen Hochschule, die er je besuchte) zu studieren, war damals nicht nur in ihren traditionellen Disziplinen herausragend; vielmehr konnte Wittgenstein bei Physikern und Ingenieurwissenschaftlern jene Brücke zwischen Erfahrungswissenschaften und philosophischen Ansätzen erwarten, die ihm aus eigener Lektüre bei Mach, Boltzmann und Hertz vertraut war. Und er konnte in Josef Petzold an der TH Charlottenburg einen Philosophen kennenlernen, der zum Begründer der Berliner Gesellschaft für Positivistische Philosophie werden sollte. Natürlich – mit der Technischen Hochschule Charlottenburg oder der heutigen Technischen Universität Berlin verbindet sich nicht der Gedanke einer Reformuniversität, wie sie Humboldt verwirklichte, oder der Gedanke einer Freien Universität, als Gründung konzipiert gegen die Ideologisierung der alten Berliner Universität durch die sowjetische Besatzungsmacht; und dennoch steht auch sie für einen reformerischen Gedanken, wenn auch ganz anderer Art, denn an ihr wurde um die Jahrhundertwende zum ersten Mal der Titel des Doktor-Ingenieur verliehen, – äußerer Ausdruck der Verwissenschaftlichung der Technik. Dies geschah im übrigen etwa gleichzeitig mit dem Beginn regelmäßiger Lehrveranstaltungen in Philosophie. Das führt uns zu einem zweiten Reformansatz, denn diese Technische Hochschule Charlottenburg war die erste, die bei der Neugründung nach dem Kriege zu einer Technischen Universität umgestaltet wurde, einem Konzept folgend, das die natur- und ingenieurwissenschaftliche Ausbildung um einen geisteswissenschaftlichen Anteil, bekannt geworden als Humanistisches Studium, erweiterte. So entstand ein Bildungskonzept, dessen Bedeutung sich gerade heute erweist, wo wir uns anders als in früheren Zeiten der Janusköpfigkeit technischer Entwicklungen, zum Segen wie zum Fluch der Menschheit, bewußt geworden sind. Die Universitätsphilosophie hat lange gezögert, sich der wissenschaftstheoretischen und technikphilosophischen Fragen anzunehmen; und Ähnliches gilt für die Geisteswissenschaften allgemein. So ist es kein Zufall, daß die Geisteswissenschaften an der TU im Gespräch mit den technischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen eine Ausprägung erfuhren, wie sie an den klassischen deutschen Universitäten schwierig zu verwirklichen gewesen wäre. Philosophie an einer Technischen Universität bedeutet so keine Verkürzung des Faches, sondern seine Ausweitung auf Fragestellungen, wie sie sich uns in der künstlichen Intelligenz oder in Gestalt nie geahnter komplexer Verantwortung in neuen sozialen und politischen Zusammenhängen und in grundsätzlich veränderten Grundaussagen und Methoden der Wissenschaften als erkenntnistheoretische und ontologische Probleme stellen. Dies ist auch zum Thema des Kongresses geworden.

Der vorliegende Band legt Zeugnis von alledem ab: von den neuen Realitäten des politischen Globus und fiktionaler Welten, von den philosophischen Herausforderungen durch neue Technologien und durch neue Theorien des Mikrokosmos. Er umfaßt die Er-

öffnungs- und Abendvorträge sowie die Beiträge der zehn Kolloquien in überarbeiteter Form, während die Sektionsvorträge bereits zu Tagungsbeginn gedruckt vorlagen.

Der Dank der Herausgeber gilt den Vortragenden für ihre Bereitschaft zur Aus- und Überarbeitung, er gilt Frau Astrid Wagner und Herrn Ulrich Dirks für die umfänglichen Redaktionsarbeiten sowie dem Akademie-Verlag, der ein schnelles Erscheinen zu ungewöhnlich günstigen Bedingungen ermöglichte. Ebenso ist jenen Institutionen zu danken, die den Kongreß selbst förderten, der Deutschen Forschungsgemeinschaft, der Fritz Thyssen Stiftung, der Robert Bosch Stiftung, dem Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft, der Daimler Benz AG und der Schering AG. Ohne ihre Hilfe wäre eine solche Veranstaltung mit ihrer großen internationalen Beteiligung nicht möglich gewesen.

Hans Lenk / Hans Poser

Inhalt

Öffentliche Vorträge

Hans Lenk (Karlsruhe)	
Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie	15
Leszek Kolakowski (Oxford)	
Der Zusammenbruch des Kommunismus als philosophisches Ereignis	26
Hans Robert Jauss (Konstanz)	
Die problematische Moral des Ästhetischen	37
Kurt Hübner (Kiel)	
Was kann die Philosophie zur Vereinigung Europas beitragen?	55
Arsenij Gulyga (Moskau)	
Die „russische Idee“ und der deutsche Idealismus. Zur Wiedergeburt einer kulturellen Realität	71

Kolloquien

I. Neue Realität durch technische Innovation

Friedrich Rapp (Dortmund)	
Einleitung des Kolloquiums	85
Christoph Hubig (Leipzig)	
Die Dialektik der Mittel. Zur „immanenten Logik“ technischer Innovations- prozesse	87

Günther Ropohl (Frankfurt/M.)

Die Dynamik der Technik und die Trägheit der Vernunft 102

II. Technikethik, Wirtschaftsethik, Umweltethik

Walter Ch. Zimmerli (Bamberg)

Von der ‚angewandten‘ zur ‚hermeneutischen‘ Ethik. Pluralistische
Weltorientierung und neuer ‚New Deal‘ 121

John Ladd (Providence, R.I.)

Computer und ethische Entscheidungen 130

Anton Leist (Zürich)

Die Welt verloren – und zumindest teilweise wiedergefunden. Nicht-
metaphysische Grundlagen der ökologischen Ethik 142

III. Selbstorganisation, dynamische Systeme, chaotische Zustände

Rainer Hegselmann (Bremen)

Die Chaostheorie – Eine Herausforderung für Philosophie und
Wissenschaftstheorie 157

Heinz-Otto Peitgen (Bremen)

Chaos in der Ordnung – Ordnung im Chaos. Gedanken zur Chaos-Forschung 160

Bernulf Kanitscheider (Gießen)

Die Relevanz der Chaostheorien für die Philosophie 169

IV. Code, Medium, Computer – Künstliche Welten

Sybille Krämer (Berlin)

Philosophie und Neue Medien: Einleitende Überlegungen zum Kolloquium
„Code, Medium, Computer – Künstliche Welten“ 185

Bernhard Waldenfels (Bochum)

Ein menschlicher Traum für Wachende. Zur Natürlichkeit und Künstlichkeit
der Erfahrung 190

V. Mentale Modelle: Gehirn, phänomenale Zustände und Realitätsbezug

Hans Lenk (Karlsruhe)

Einleitung zum Kolloquium: Schemainterpretationen als Hirnkonstrukte und Synchronisierungen von Oszillationen in Neuronensembles? 205

Earl MacCormac (Raleigh, N.C.)

Die Geographie und Geometrie des Gehirns: Modifikation unserer Begriffe von Geist und Bewußtsein 210

Hans Flohr (Bremen)

Die physiologischen Bedingungen des Bewußtseins 222

Ansgar Beckermann (Mannheim)

Metarepräsentationen und phänomenale Zustände 236

Thomas Metzinger (Gießen)

Zeitfenster im Gehirn und die Einheit des Bewußtseins. Der Zusammenhang zwischen phänomenalem Bewußtsein und subsymbolischer Informationsverarbeitung 246

VI. Symbol und Sprache: Interpretationswelten

Gunter Gebauer (Berlin)

Einführung in das Kolloquium: „Symbol und Sprache: Interpretationswelten“ 261

Günter Abel (Berlin)

Sprache, Zeichen und Interpretation 264

Jürgen Trabant (Berlin)

Weltansichten, Wort und Wahrheit 286

VII. Politische Utopien und gesellschaftliche Wirklichkeit

Herbert Schnädelbach (Berlin)

Politische Utopien und gesellschaftliche Wirklichkeit 305

Werner Becker (Gießen)

Die Domestizierung der Utopien durch Demokratie 307

Gerd Irrlitz (Berlin)	
Unmittelbarkeit und Struktur – Die kulturelle Figur der Sozialutopien	316
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)	
Unsere gesellschaftliche Wirklichkeit und die Utopie sittlichen Überlebens der Menschheit	339

VIII. Idee und Realität Europas

Henning Ottmann (Basel)	
Einleitung zum Kolloquium	355
Dariusz Aleksandrowicz (Breslau)	
Europa nach 1989: Illusion und Realität	358
Werner Maihofer (Konstanz)	
Die Politische Idee der Europäischen Integration und die Juridische Realität der Europäischen Union	368
Hermann Lübke (Zürich)	
Geteilte Souveränität. Die Transformation des Staates in der europäischen Einigung	388

IX. Das metaphysische Realitätsproblem einst und heute

Reiner Wiehl (Heidelberg)	
Einleitung zum Kolloquium	397
Ludger Honnefelder (Bonn)	
Die Frage nach der Realität und die Möglichkeit von Metaphysik	405
Wolfgang Röd (Innsbruck)	
Das Realitätsproblem in der Transzendentalphilosophie	424

X. Zur Realismusdebatte in der analytischen Philosophie

Winfried Franzen (Erfurt)	
Zur Realismusdebatte in der analytischen Philosophie	443
Franz von Kutschera (Regensburg)	
Zwei Formen des Realismus	445

Peter Janich (Marburg)

Die methodische Konstruktion der Wirklichkeit durch die Wissenschaften 460

Lorenz Krüger (Göttingen)

Realitätsbeweis – theoretisch oder praktisch? 477

Autorenverzeichnis 494

Öffentliche Vorträge

HANS LENK

Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie

Der Deutsche Kongreß für Philosophie findet erstmalig nach dem Zweiten Weltkrieg in Berlin statt, in der Stadt, in der die politischen Gegensätze und Realitäten besonders hart aufeinandergeprallt sind, hier, wo sich sichtbar und spürbar die politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Realitäten verändert haben – in einem Maße, das noch vor einem halben Jahrzehnt unvorstellbar schien. Aber gerade dieses halbe Jahrzehnt hatte es in sich: Als die Mauer fiel und abgebaut wurde, begann eine neue Realität die alte Ost-West-Dichotomie zu ersetzen. Die Freiheitsbewegungen im Osten hatten sich zwar lange zuvor und unter existentiellern Einsatz der Initiatoren und Anhänger angekündigt, Proteste und Aufstände wurden aber stets mit unsäglichem Leiden für die Menschen und vielen Opfern niedergeschlagen (man denke an Berlin 1953, Ungarn 1956, Prag 1968 – gerade parallel zum Wiener Weltkongreß für Philosophie: viele philosophierende Kongreßbesucher aus der damaligen Tschechoslowakei konnten nicht in ihr Heimatland zurückkehren – oder zuletzt an den blutig, brutal unterdrückten Aufstand der Studenten in Beijing, der letzten Hochburg kommunistischer Großdiktaturen). So gab es und gibt es doch überall hoffnungsvolle Anzeichen, daß die einstigen starren Mauern auch in den Köpfen aufgeweicht und abgebaut werden – trotz ökonomischer und vielfach auch ungeahnter psychologischer Verlangsamungen und administrativer Trägheiten.

Die neuen politischen, sozialen und kulturellen Realitäten entwickeln sich natürlich in einer Stadt, die jahrzehntelang als „Drehscheibe“ zwischen West und Ost, als Brückenkopf der Freiheit, im Brennpunkt der Konfrontation stand, viel deutlicher als anderswo. Hier hat sich das Leben besonders dramatisch verändert – sowohl politisch wie sozial und kulturell, insbesondere auch ökonomisch.

Deswegen erscheint es angemessen, einen Kongreß zu dem Thema „Neue Realitäten“ gerade hier, in Berlin, durchzuführen und auch die neuen Realitäten als Herausforderung der Philosophie zu erörtern, der Disziplin, die traditionell das Ganze zu bedenken, zu reflektieren und unter humanen Gesichtspunkten zu beurteilen hat.

Zuerst gilt es Dank zu sagen – besonders der Gastgeberinstitution, der Technischen Universität Berlin und dem Institut für Philosophie, Wissenschaftstheorie, Wissenschafts- und Technikgeschichte, das unter der Leitung des örtlichen Kongreßleiters Hans Poser in einem beispiellosen Gesamteinsatz die Organisation dieses bislang nach Programmfülle größten Deutschen Kongresses für Philosophie vorbereitet hat und abwickelt. Sodann gilt unser besonderer Dank auch den öffentlichen und privaten Geldgebern und Förderern – vom Senat zu Berlin bis zur Deutschen Forschungsgemeinschaft, von der Fritz-Thyssen-Stiftung bis zur Robert-Bosch-Stiftung – sowie auch den in Berlin ansässigen Firmen wie der Schering AG und einigen anderen Sponsoren von außerhalb. Die Finanzierungsprobleme des Kongresses gestalteten sich in der Wirtschaftsrezession außerordentlich schwierig und konnten erst durch konzertierte Aktionen der genannten Institutionen, Sponsoren und durch einige kleinere Spenden im letzten Moment bewältigt werden. Sie sind aber nun behoben, und der Kongreß ist glücklich eröffnet. Wir wünschen ihm einen guten Verlauf.

Der Kongreß widmet sich einer aktuellen Thematik, die teilweise brisante, akut in der Öffentlichkeit diskutierte Themen aufgreift, teilweise „heiße Eisen“ als Dauerbrenner der gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskussionen anfaßt. Damit wollen wir Philosophen auch einigen Mut beweisen, der uns in letzter Zeit oft abgesprochen wurde. Hatte man nach dem letzten Weltkrieg das Denken der Denker – besonders jenes eines „An denkenden“ unter ihnen – als Denken eines „Denkers in dürftiger Zeit“ apostrophiert, so schien nun eher eine angebliche Dürftigkeit von Denkern in dramatischen Zeiten die Stimme der öffentlichen Meinung zu bewegen, wenn es kürzlich wieder hieß: „Die Denker danken ab“. Nein, gerade jetzt danken wir nicht ab, ziehen uns nicht ins vornehme Villenviertel des musealen oder allein logisch forschenden Geistes zurück, sondern wir wollen uns den neuen Herausforderungen stellen. Dabei ist jedoch sogleich zu warnen: Stellen wir uns als Denkende und Philosophierende der Herausforderung neuer Realitäten, so kann man in der Philosophie nicht wie vor anderthalb Jahrhunderten von dieser Stadt aus eine Gesamtdiagnose, Totalprognose und umfassende Beurteilung der Zeit „in Gedanken erfahren“ erwarten – jedenfalls keine, die mit der Attitüde einer Ex-cathedra-Gewißheit und dem unverbrüchlichen Vertrauen auf die Selbstentwicklung des absoluten Geistes zurückblicken könnte. Das Philosophieren ist bescheidener geworden und mußte bescheidener werden, obwohl die Grundfragen und Hauptthemen seit mehr als zwei Jahrtausenden vielfach immer noch dieselben geblieben sind. Die Welt ist aber komplexer geworden. Doch nicht allein deswegen kann man die hochgespannten, ja, überflie-

genden Erwartungen an die Problemlösungskompetenz der Philosophen und der Philosophie nicht erfüllen: Wir können und wollen nicht den Menschen als Personen und Bürgern ihre Verantwortung abnehmen oder sie bevormunden. Im verantwortlichen Handeln besteht unsere Freiheit, die auch eine Freiheit des Erwägens und Entscheidens ist, welche jedem zusteht. Die philosophische Begründungs- oder eher *Grundlegungsaufgabe* ist gründlich mißverstanden, wenn von ihr die Lösung unserer praktischen Entscheidungsaufgaben und -herausforderungen verlangt oder erwartet wird. Wir Philosophen können nur dazu beitragen, gerade diese Freiheit verantwortlichen und abwägenden Handelns bewußter zu machen und dadurch in den Köpfen und in den Gesellschaften zu fördern. Die vornehmste Aufgabe einer kritischen und aufklärenden Philosophie war es stets, Mauern in den Köpfen abzubauen und die Humanität und das zwischenmenschliche Verstehen zu ermöglichen und zu verbessern. Wir können nicht einmal versprechen, daß es sich mit dieser Freiheit leichter leben läßt als unter der Bevormundungsperspektive eines Dostojewskischen Großinquisitors. Freies Denken und Handeln ist immer eine schwierige, aber eine humane und, wie wir alle denken, unverzichtbare Option. Hatte nicht auch für die wissenschaftliche freie Forschung von dieser Stadt aus der erste Rektor der Berliner Universität, Johann Gottlieb Fichte, gefordert: „Freie Untersuchung jedes möglichen Objekts des Nachdenkens, nach jeder möglichen Richtung hin, und ins Unbegrenzte hinaus, ist ohne Zweifel ein Menschenrecht.“ Doch Freiheit des Nachdenkens und die Forschungsfreiheit allein reichen nicht für eine freie Gesellschaft und freie Bürger. „Sire, geben Sie Gedankenfreiheit!“ – Ja, aber das ist nicht genug. Wie wenig dies genügt, hat sich gerade in dieser Stadt und auch östlich von ihr in den letzten Generationen unter unterschiedlichen Totalitarismen gravierend gezeigt. Darauf wird nachfolgend der Vortrag unseres Eröffnungsredners Prof. Leszek Kolakowski eingehen, der wie kaum ein anderer als eine Symbolfigur den Wandel der Zeiten persönlich repräsentieren und auch analysieren kann. Ich danke ihm besonders, daß er die Einladung zu dem Thema „Der Zerfall des Kommunismus als philosophisches Ereignis“ angenommen hat. Deshalb sollte ich meinerseits auf diese politisch-sozialen Ereignisse und deren philosophische Deutung hier nicht weiter eingehen. An dieser Stelle lassen Sie mich auch unsere anderen Referenten und Beitragenden begrüßen und ihnen danken. Stellvertretend für alle diese nenne ich die Redner der öffentlichen Abendvorträge, Prof. Gulyga aus Moskau und Prof. Hübner, welche die beabsichtigte intellektuelle Ausstrahlung des Kongresses nach Osten und auf die Vereinigung Europas hin thematisieren werden.

Der Kongreß findet (vierzig Jahre nach jenem 1954 in Stuttgart) zum zweiten Mal an einer *Technischen* Hochschule statt, jener, an der ein heute sogenannter Jahrhundertphilosoph, nämlich Ludwig Wittgenstein, studiert hat (er arbeitete ja bekanntlich an ingenieurwissenschaftlichen Entwicklungen mit und hat später in England bedeutende Erkenntnisse, Erfindungen und Patente zur Entwicklung der Turbojet-Antriebe gewonnen).

„Neue Realitäten“ – das Thema meint natürlich gerade auch die *technischen* Realitäten und Probleme, wie sie durch neue Technologien, technologische Medien und Verfahren, neue Technikprodukte und umfassende technologische Systeme und operationswissenschaftliche Neuentwicklungen ermöglicht werden – von Informationssystemen, Computernetzungen und virtuellen Welten über neuronale Netzwerke und „Fuzzy Logic“ bis hin zu Theorien der komplexen dynamischen Systeme, der fraktalen Geometrie und der deterministischen Chaostheorie. Technik und Wissenschaft haben unsere Welt so weit verändert, daß das gängige Klischee von der „technisch-wissenschaftlichen Welt“ spricht. Doch diese hat sich inzwischen durch die immer umfassender werdenden Systemtechniken und -verfahren bereits spezifischer zu einem „system- und informations-technologischen Zeitalter“, wie ich vor zwei Jahrzehnten sagte, kurz: zu einer „system-technologischen Welt“, gewandelt, ohne daß man deshalb die politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Realitäten ignorieren oder vernachlässigen dürfte. Kennzeichnend scheint vielmehr, daß die technisch-mediale Zugriffsweise durch Systemverfahren immer mehr in die administrative, politische und auch sozio-kulturelle Welt und auch in das Freizeit- sowie Kommunikationsverhalten hineinwirkt – zum Teil geradezu „sachzwanghaft“, zum Teil aufgrund einer fast unwiderstehlichen Akzeptanz durch telebildliche Faszination. An einer Technischen Universität ist es für diesen Kongreß eine herausragende Verpflichtung, sich den Realitäten der technischen Welt, den Problemen der neuen Technologien und ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Auswirkungen unter sozialphilosophischer, aber auch methodologischer Sicht zu widmen. Zu lange haben die Philosophen die Probleme der Technik, zumal die Detailprobleme des Technischen vernachlässigt – und sich damit in der Tat selbst ein wenig ins Abseits der gesellschaftlichen Entwicklungsdynamik gesetzt oder sich gar als Erzähler von geistreichen Ausgleichs- oder Gegengeschichten verstanden. (Nichts gegen „Geistreicheleien“: wir haben erstmalig eine Sektion zur philosophischen Jokologie.) Was fundamental die heutige Gesellschaft und Technik, Industrie und Wirtschaft prägt, sollte explizit und künftig auch mehr als bisher Gegenstand philosophischer Arbeit sein. Dabei sind die Philosophen hier in der Tat besser als ihr allgemeiner Ruf: Haben nicht Technikphilosophen in langjähriger Arbeit gar die Richtlinie „Technikbewertung“ (VDI 3780) des Vereins Deutscher Ingenieure ausgearbeitet und schließlich durchgesetzt? Viele Philosophen sind in Ethikkommissionen tätig und etwa in den USA – leider nicht bei uns – auch in Ethikinstituten im Vorfeld der Legislative. Auch hier – bei der Analyse und Erörterung der technischen Welt – haben wir nicht abgedankt, sondern sind wenigstens in Einzelgruppen engagiert aktiv, wenn auch vielleicht nicht umfassend und öffentlichkeitswirksam genug.

Ein Technikerkollege meiner eigenen Universität, der stolz auf die manchmal vielleicht zu viel versprechenden, wenn auch nötigen Projekte der Technikfolgenabschätzung anspielte, forderte süffisant eine Philosophiefolgenabschätzung (wobei er damals noch

besonders die Philosophiefolgen des Marxismus im Auge hatte). Nun denn! Er hatte leider nicht bedacht, daß wir ohne Philosophie keine repräsentative Demokratie, keine Menschenrechte, keine Freiheitswerte, kaum eine Ethik des *Allgemeinmenschlichen* hätten – ja, nicht einmal Mathematik, Wissenschaft und Technik. Wenn Philosophiefolgenabschätzung, dann bitte umfassend – und dabei schneidet die Philosophie gegenüber ihrer manchmal geradezu hämisch kolportierten modischen Gegenwartsbaisse keineswegs schlecht ab. Ohne die griechischen Denker der Antike, ohne Philosophen der Menschenliebe (wie lange vor Jesus z.B. MoDi in China), ohne die Erkenntnistheoretiker und Sozialphilosophen der Aufklärung und im Bereich der Rechtsphilosophie ohne unseren altpreußischen Altmeister Immanuel Kant wären viele heute als unverzichtbar geltende Errungenschaften der Neuzeit und Modernität, wären Gleichheits- und Freiheitswerte, nicht in diesem Sinne und in dieser Form vorhanden.

Freilich wird das Philosophieren – schon seit alters und oft nicht ohne Schuld mancher Philosophen – von Erwartungen überfrachtet und überfordert, wenn man endgültige Lösungen und Weisheitsrezepte von ihm erwartet(e) oder gar verlangt(e). Um noch einen Kollegen aus meiner Universität, aus der Fakultät für Elektrotechnik, zu zitieren: „Wir Techniker haben unsere Mondlandung hinter uns, nun sollen die Geistes- und Sozialwissenschaftler“ – namentlich die Philosophen – „kommen und ihre Mondlandung durchführen, nämlich für uns das Wertproblem zu lösen.“ Ein einschlägiger Fall für Überforderung und bequeme Abschiebung eines Problems, zum Beispiel des Verantwortungsproblems, dem man sich selber auch gedanklich stellen mußte. Philosophen sind keine Experten für Verantwortungsabnahme oder für Weisheitsgarantie, sondern allenfalls Anreger, Moderatoren, „Bewußtmacher“, die im wahrhaft multi-disziplinären Konzert der heutigen komplexen Probleme allenfalls die Rolle eines Brennpunkts im Parabolspiegel spielen könnten. Sie sind keine Meinungsdictatoren oder Alleswisser. Eine Fokus- und Forumsfunktion des Philosophierens an den Universitäten, zumal an den Technischen, fordere ich seit zwei Jahrzehnten – bislang ohne nachhaltigen Erfolg. Wie dringlich das Problem ist, konnte (kann?) man auch an dieser Universität sehen, als 1968 das „Humanistische Studium“, die überfachliche Ergänzungslehre für Ingenieur- und Naturwissenschaftsstudenten, mit Stimmen der Studenten *und* der Professoren abgeschafft wurde und ein Mechanikprofessor kommentierte, man sei froh, das „geisteswissenschaftliche Getue“ endlich los zu sein. Inzwischen ist die Dringlichkeit der überfachlichen Probleme, der trans- und multi-disziplinären Fragen, Ansätze und Perspektiven so überdeutlich, daß es keines Arguments mehr dafür bedarf, daß man über die nach wie vor erforderliche fachdisziplinäre Forschung hinauszugehen hat. Die Probleme der modernen komplexen Welt sind nicht säuberlich getrennt in fachlichen Schubladen verpackt, sondern erfordern ein umfassendes und gemeinsames Angehen – unter Einschluß auch der Wertdisziplinen – und man benötigt vor allem auch weitgespannte Urteilskraft. Umgekehrt bedürfen auch

die Geisteswissenschaftler mehr denn je gewisser Kenntnisse über Technik und Naturwissenschaften und besonders auch der Informatik.

All das Gesagte gilt natürlich besonders in Zeiten hoher sozialer Dynamik und schnellen Wandels wie unserer – und zumal jetzt in Europa, dem neben dem ostasiatischen wichtigsten Schauplatz der einstigen Ost-West-Konfrontation.

Blicken wir nach vorn, so hoffen wir auf die Vereinigung Europas als eine Realisierung der gemeinsamen abendländischen Idee und Kultur, christlicher Menschenliebe und allgemeiner Humanität in Verbindung mit dem aktivistischen und experimentellen Weltzugriff, der ja, weit über Europa hinaus, das Schicksal der modernen planetarischen Gesellschaft geworden ist. Europa kann sich selbst eigentlich nicht im engeren Sinne national, sondern nur als übernationale, als historisch-traditionale, ja, als philosophische Idee verstehen und muß sich durchaus *philosophisch*, in bewußter historischer Anbindung an die Keimzelle im antiken Griechenland, an die Entwicklung in römisch-christlicher Epoche, unter der differenzierten indoeuropäischen Sprachtradition und im Aufgreifen des archimedischen und renaissance-initiierten Experimentalismus und Aktivismus sowie der humanistischen Aufklärung konstituieren. Die Entdeckung des Individuums bei den Sophisten und Sokrates, der Gleichstellung des Mitmenschen und der Menschenliebe im Christentum wie auch die Entfaltung der Gleichheitsethik und der Freiheitsideen sind wesentliche Komponenten der europäischen Idee, die uns eint, auch wenn schreckliche Barbarisierungen bis in unsere Gegenwart und Nachbarschaft (vgl. Ex-Jugoslawien) diesen Werten der Humanität Hohn zu sprechen scheinen. Wir haben keine andere Chance, als der Vernunft und Humanität durch die Kunst des Überzeugens, d.h. durch Argument und Wort, zum Durchbruch zu verhelfen – zur Realisierung aufgrund von Einsicht. Dieses sokratische Pathos des Überzeugens durch das Wort und den Gedanken (*Logos*!) lebt letztlich in allen besonders durch die europäische, abendländische Tradition hervorgebrachten und verbreiteten Ideen wie jener der Menschenrechte und Freiheitswerte, der Gleichheit und der repräsentativen Demokratie. Dieser Herausforderung – gerade auch angesichts der neuen europäischen Realitäten – sollen sich Kolloquien und Sektionen ebenfalls widmen, ohne jedoch bleibende „alte Realitäten“ zu ignorieren oder zu verleugnen. Auch diese bleiben und leben, aber nur, wenn sie zeitgemäß umgesetzt, formuliert, sich den entsprechenden Problemen und Herausforderungen der modernen, ja, postmodernen Gesellschaft und Welt Rechnung tragen.

Hierzu gehört natürlich außer den gewandelten sozialen und politischen Strukturen auch die Thematik der Vereinigung oder Integration und Toleranz von multi-kulturellen Perspektiven wie auch z.B. das Problem der gewandelten Sicht und kreativen Umgestaltung traditioneller Geschlechterrollen. Wir werden künftig in einer multi-kulturellen Informations- und Identifikationsgesellschaft leben, die tatsächlich in postmoderner Vielfalt einen Modus vivendi, ein toleranzgeprägtes Abstimmen und Zusammengehen, eine poli-

tische Einheit angesichts regionaler und kultureller Vielheiten darstellen muß, wie es manche Vielvölkerstaaten demokratischer Tradition bereits seit ihrem Beginn gezeigt haben oder wenigstens anstreben. Auch Europa ist ein solcher Vielvölkerverbund, der sich zudem nach außen öffnen und nach innen in toleranter Weise der multi-kulturellen Herausforderung stellen muß, ohne seine eigene Identität und Traditionsgebundenheit aufzugeben: Liberalität, Humanität, Toleranz und Menschenrechte wie Freiheit und Gleichheit und Werte wie Solidarität und Menschenliebe sind nach wie vor zentral – gerade in Zeiten, in denen religiöse und kulturelle Fundamentalismen zu stark an Boden gewinnen.

Wir können aber aus unserem gemeinsamen Boot, dem Raumschiff Erde, nicht einfach aussteigen und es dem Untergang preisgeben: Dies wird bei den dramatischen Entwicklungen sowohl der Bevölkerungsdynamik, der Ökologieproblematik wie auch der politischen und kulturellen Regionalismen und aus den wachsenden industriegesellschaftlichen, ökonomischen Abhängigkeiten planetarischen Ausmaßes deutlich – besonders auch angesichts des hervorstechenden, künftig alles überschattenden Nord-Süd-Problems. *Wir haben keine andere Chance als Vernunft*: Dies ist das sokratische, weltzugewandte durchgängige Motiv aktivistischer Ethik der Weltgestaltung, der durch Erhaltungsbedingungen einzuschränkenden Weltveränderung, einer Moral, der man die tiefe – etwa indische – Innensicht der Selbstmeditation, Selbstdisziplinierung und der sich selbst bescheidenden Weisheit an die Seite stellen sollte, wie es Albert Schweitzer in seinem leider immer noch unveröffentlichten Ethiknachlaß gefordert hat. Die tiefere Selbstreflexion und Nichtschädigungsmoral des Ostens mit der aktiven Handlungsethik des Westens in verantwortlicher Weise zu verbinden – das ist nach wie vor eine Herausforderung, die leider noch nicht genügend Realität geworden ist. Die Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben“ und vor der Natur in sinnvoller und verantwortlicher Weise mit der Achtung des Menschen, mit der maßvollen Aktivität der Weltveränderung und der humanen Beherrschung des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts sowie der Besserstellung möglichst vieler Menschen auf diesem Planeten zu verbinden – das sind nach wie vor überragende, ja, un-endliche Aufgaben. Neue technische Realitäten und Verfahren, neue Technologien können und sollen dabei hilfreich sein; sie können aber auch Gefährdungen und Risiken darstellen, wie wir an den Beispielen der Energietechnik oder der Genbiologie nachdrücklich lernen.

Doch auch die Welt der Innensichten, des Mentalen, des herkömmlichen „Geistes“, wartet mit neuen Realitäten und Herausforderungen auf: In den USA erklärte man regierungsamtlich unser Jahrzehnt zur „Dekade des Gehirns“. Hatte das Karlsruher Universitätsrektorat früher eine Einladung der Havard-Universität zu einer „Conference on Thinking“ noch mit der Bemerkung „zuständigkeitshalber ans Institut für Philosophie“ an uns geschickt, so würden heute unter den Adressaten möglicherweise auch ein Son-

derforschungsbereich „Künstliche Intelligenz“ neben kognitiver Psychologie, „cognitive science“ und eben Gehirnforschung im Zentrum stehen. Neue Untersuchungstechniken nichtinvasiver Art wie etwa die Positronenemissionstomographie und andere raffinierte, auch im interdisziplinären Zusammenwirken entwickelte empirische Zugriffsweisen ermöglichen es, gewisse Einsichten in Problembereiche zu eröffnen, die einst absolut unzugänglich schienen oder allein der philosophischen Spekulation anheimfielen. Hier ist gerade auch die Philosophie in der Auseinandersetzung mit diesen neuen wissenschaftlichen „Realitäten“ gefordert. Im Kreuzungsbereich von Informatik, kognitiver Psychologie, dynamischer Systemforschung, Gehirnforschung, Methodologie und Phänomenologie, von neueren Strukturtheorien, transklassischen Logiken und Modellen sowie wahr-scheinlichkeitstheoretischen oder topologischen Ansätze (Fuzzy Logic wurde bereits genannt) stellen sich die Probleme des Mentalen in engerer und präziserer Form. Bislang läßt sich zwar die semantische Barriere zwischen einer Verkörperung von Bedeutungen in syntaktisch, nach Regeln anhand von äußeren Formen abzuarbeitenden Kalkülen und Zeichenketten einerseits und der Intentionalität und Intensionalität des Gemeinten andererseits nicht operationalisierbar vollständig überbrücken, aber die Lücke zwischen diesen Ansätzen wird wie jene zwischen den beiden Seiten des Leib-Seele-Problems enger, die Problemerkfassung somit prononcierter, präziser, zum Teil experimentell zugänglich oder eingrenzbar. Man ist der alten „Realität der Bedeutung“ auf der Spur, auf neuer Spur.

Denkt man an die nunmehr schon klassisch gewordenen erkenntnistheoretischen Rückwirkungen der Quantenmechanik und ihrer Kopenhagener Deutung, so sieht man ein, daß der Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln, zwischen Machen und Deuten, zwischen Intervenieren und Interpretieren – wie ich gern sage – explizit als philosophisches und erkenntnistheoretisches Problem zu stellen ist. Dies hat außerordentliche Rückwirkungen auf das Problem, wie Realität zu erfassen, überhaupt zu denken ist, und auf die Frage des Realismus und Holismus in der modernen erkenntnistheoretischen Philosophie. Wir leben nicht in einer Welt, die wir allein von außerhalb lediglich passiv beobachten können, die vor uns wie ein Kinostück abrollt, sondern alle Überlegungen der sog. Theoriebeladenheit in der Wissenschaftstheorie, der Kategorialisierungen in der Erkenntnistheorie, der funktionalen Ansätze in der Wahrnehmungstheorie und evolutionsbiologischen Sichtweise zeigen uns, daß die Erfassung der sog. Realität abhängig ist von teils ererbten, teils gemachten, erlernten und teils interaktiv in Auseinandersetzung mit der Außenwelt entwickelten Grundmustern des Auffassens und Darstellens, daß also Realität nur als in Formen und Schemata erfaßbar gedacht werden kann, selbst dann, wenn man sie sich als großenteils unabhängig von der Sprache und unseren Konzepten vorstellen möchte. (Rein „geistige“ und soziale Phänomene sind freilich sprachabhängig und kulturbestimmt, sind durch Interpretationen geradezu erzeugt und gültig.) Realitäts-

erfassung ist nur in Interpretationskonstrukten möglich, beruht zum einen Teil gar auf praktisch unveränderbaren, biologisch mit unserer Konstitution gegebenen Ur- oder Primärinterpretationen, zum großen Teil aber auch auf konventionellen, kulturellen Prägungen. Dies gilt für beschreibende wie vorschreibende Erfassungen, für Erkennen wie Handeln, für Wahrnehmen wie Werten. Eine neuere Erkenntnistheorie muß sich diesen Herausforderungen der Verbindung und Deutung von interpretationsgebundenen Auffassungen des Erfassens und Meinens von allem einerseits und der Unterstellung eines praktisch unumgänglichen (ontologischen) Realismus andererseits stellen (es wäre absurd, die Existenz der Außenwelt zu leugnen, und führte zu ständigen performativen Widersprüchen). Doch selbst das Unterstellen einer von uns unabhängigen Realität, „der Welt“, „der Natur“, die existierten, lange bevor der Mensch das Feld betrat und die Szene auf diesem Planeten veränderte, ist nur in Form von interpretatorisch gefaßten theoretischen – genauer: sprachgeprägten und theoriegebundenen, jedenfalls interpretationsimprägnierten – Ansätzen zu erfassen. Realität kann nur in Interpretationen erfaßt werden. Interpretationen, Deutungen im Sinne von Anwendungen grundlegender Schemata, Konstrukte oder Auffassungsmuster, sind somit als Grundstrukturen des Erfassens, sowohl des erkennenden Auffassens wie des handelnden Befassens, zu analysieren. Dieser Ansatz greift noch tiefer als der sprachanalytische des späten Wittgenstein und seiner Nachfolger, weist aber Parallelitäten zu dessen Ansichten über das Regelbefolgen, über das Ineinanderverwobensein von Lebensformen und etwa sprachlichen Repräsentationsweisen sowie über die funktionale soziale Konstitution von Bedeutungen auf, wie auch mit dem Kantischen transzendentalen Idealismus und dem Putnamschen internen Realismus. Wie kann man ein erkenntnistheoretischer Interpretationist und zugleich ein pragmatischer Realist sein? Wie eine Vermittlung zwischen Erkennen und Handeln, Interpretieren und Intervenieren zu finden sei, das ist eine Herausforderung der Erkenntnistheorie angesichts der Diskussionen in den und zwischen den beteiligten Disziplinen.

Der Brückenschlag rückwärts, über die Realisierung *durch* Repräsentation zur Repräsentation *der* Realität ist natürlich hier nur anzudeuten: Über die telekommunikativ vermittelte und konstituierte „Welt“ der Medien, des Machbaren, des Meinbaren (Stichwort Bedeutungsskeptizismus, „meaning scepticism“) und der fundamentalen Rolle der Sprach- und Zeichenphilosophie kann ich mich hier nicht weiter auslassen. Menschen leben nicht nur in einer symbolisch vermittelten und in einer durch seine Repräsentations-schöpfungen teils strukturierten, jedenfalls aber erfaßten „symbolischen Welt“, wie Ernst Cassirer, ein anderer deutscher, bislang stark unterschätzter Jahrhundertphilosoph, meinte, sondern sie haben darüberhinaus die Fähigkeit, ihre Zeichen und Symbolisierungen, ihre Interpretationen selber wieder zu interpretieren und zu symbolisieren. Der Mensch ist das metasymbolisierende Wesen, das superinterpretierende Fähigkeiten besitzt, nämlich jene, in höheren Stufen die eigenen Repräsentationen wieder zu repräsentieren, Inter-

pretationen wiederum zu interpretieren, Deutungen ihrerseits zu vergegenständlichen und zu denken. Typisch menschlich ist, daß wir durch eine nach oben zunehmende Aufschichtung von Interpretationsebenen unser ohnehin durchdringend „symbolisches Universum“ (Cassirer) weiterentwickeln, ständig abändern, verfeinern, jedoch auf dem historischen Grund der Tradition weiterbauen. Dies gilt natürlich besonders auch für das wertende Deuten und für solche Fragen, wie sich Zeichen und deren Gehalte überhaupt auf *etwas* oder auf etwas wirklich Existierendes beziehen können. Bedeutungs- und das Referenzfragen (z.B. des Bezugs auf Gegenstände) stehen im Zentrum jeglichen philosophischen Repräsentations-, Interpretations- und Handlungsproblems. Der Mensch, das „metasymbolische Tier“, das durch Symbole und Symbolisierungen handelnde Wesen, das sich selber nur symbolisch interpretierend verstehen kann – diesen Ansatz weiter zu verfolgen, auch das bleibt eine Daueraufgabe der erkenntnistheoretischen und philosophisch-anthropologischen Forschung und der modernen Auseinandersetzung um die Herausforderung durch „neue Realitäten“.

Hierzu soll auch unser Kongreß neue Ansätze, Übersichten, Anregungen in gleichsam postmoderner dynamischer Einheit der Vielfältigkeiten liefern.

Eine Wochenzeitschrift brachte vor einigen Jahren die Schlagzeile „An deutschen Hochschulen wird nicht gedacht“. Ich heftete das an unser Schwarzes Brett und fand, daß nach einiger Zeit durch ein Durchstreichen des ‚d‘ und Hinzufügen eines ‚t‘ entstanden war: „An deutschen Hochschulen wird nicht gelacht“. Beides ist in Teilen richtig: Es wird hier in der Tat zu wenig gedacht und zu wenig gelacht. (Ersteres meinte selbst ein früherer Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft.) Jedenfalls hat die Metapher des Nichtdenkens in der Wissenschaft auch eine *philosophische* Tradition – man denke nur an Adorno: „Denken ist unwissenschaftlich“ und an Heidegger: „Die Wissenschaft denkt nicht“. Was übrigens auch Münchner Volksschüler herausfanden: „Wissenschaft befaßt sich nur mit dem reinen Wissen: der Verstand wird vollständig ausgeschaltet“. (Die Schüler meinten natürlich die *Vernunft*.) Das Rezept für die Philosophierenden jedenfalls, die Denker par excellence, ist klar: weiterdenken und weiter denken, trotzdem umfassend denken, trotz allem weiterdenken – vielleicht nach dem Motto des Stanford-Professors (ich weiß nicht, ob er Philosophie lehrt), der seinen Studenten empfahl: „Study less, think more“. Gerade durch *Denken* werden neue Realitäten vorbereitet und – hoffentlich – deren Folgeprobleme auch bewältigt.

Keineswegs also dankten die Denker ab, sie gaben nur ihre illegitimerweise erschlichenen oder demonstrativ beanspruchten Papstpositionen auf. Auf die modische Naiv-Frage „Wo lassen Sie denken?“ empfiehlt der philosophische Küchenchef immer noch, trotz allem, wieder einmal: „Do it yourself!“ Übrigens ist Denken auch ein völlig zu Unrecht vergessenes Lustmittel, Medium kreativer Lust, schöpferischen symbolischen Handelns und Deutens von durchaus auch weltbeeinflussender Wirksamkeit. Die Philoso-

phen haben die Welt nicht „nur verschieden interpretiert“ (Marx), sondern stets auch die Weltsicht und z.T. dadurch die „Welt“ denkend, interpretierend verändert. Heute kommt es darauf an, durch Denken und Handeln dazu beizutragen, unsere Erdenwelt zu erhalten, zu schonen, die Veränderungsdynamik mit Vernunft zu steuern und die soziale Welt – ewige Aufgabe! – humaner zu gestalten. *Humanitas praestet!* Humanität stehe voran!

LESZEK KOLAKOWSKI

Der Zusammenbruch des Kommunismus als philosophisches Ereignis

Man kann in dreifacher Hinsicht von einem philosophischen Ereignis sprechen. Im eigentlichen Sinn geht es um das Erscheinen neuer, kulturell wichtiger und als wichtig wahrgenommener Ideen, die langsam, schrittweise und häufig auf unvorhersehbaren Wegen menschliches Denken und folglich die menschliche Lebenswelt umgestalten. Es handelt sich dabei nicht um genau datierte Ereignisse: nicht die Veröffentlichung von Descartes' *Meditationen* oder Hegels *Phänomenologie* ist ein philosophisches Ereignis, sondern vielmehr eine unbestimmbare, potentiell sich endlos ausdehnende Zeitperiode, innerhalb der diese neuen, scheinbar ex nihilo entsprungenen Quellen der geistigen Energie lebensfähig bleiben. Viele Meisterwerke der griechischen Philosophie waren in Vergessenheit geraten, und ihre Wiederentdeckung nach Jahrhunderten soll natürlich auch als philosophisches Ereignis gelten.

Im zweiten, derivativen Sinne dürfen wir als philosophisch bedeutend solche Ereignisse identifizieren, die, welche auch ihre Ursachen sein mögen, einen sichtbaren Einfluß auf das philosophische Denken ausüben. Große Umbrüche bringen normalerweise solche Veränderungen mit sich: Der Fall des römischen Imperiums, die große Reformation, die Französische Revolution und Napoleonischen Kriege, der Zweite Weltkrieg, die Konstruktion der Atomwaffen waren offensichtlich philosophisch wichtig in dem Sinne, daß sich ihre kulturelle Wirkung auch auf philosophisches Leben erstreckte. So betrachtet, sind es Ereignisse, von denen die Philosophie teilweise ursächlich abhängt. Es ist aber zu früh, von den möglichen geistigen Effekten des Zusammenbruchs des Kommunismus zu reden; es wäre jetzt leer, darüber zu spekulieren, auf welche Weise dieses Ereignis das Denken und die Mentalität kommender Generationen verändern wird.

Im dritten, auch derivativen, etwas vage belassenen und umgreifendsten Sinne darf irgendeine Tatsache als philosophisches Ereignis gelten, die einfach, sogar zufällig, zum Gegenstand der philosophischen Besinnung wird; nicht nur welterschütternde Wandlungen sind damit gemeint. Nichts ist so trivial, so klein, daß es nicht verdiente, als Objekt der philosophischen Neugier unsere Beachtung zu verdienen und zu erhalten: sowohl die Völkerschlacht bei Leipzig oder das Erdbeben von Lissabon als auch eine seltsame Veränderung in der weiblichen Mode oder der Tod eines Freundes oder gar das Abfallen eines Blattes von einem bestimmten Baum kann zu einem philosophischen Ereignis werden, falls wir es so entscheiden. Dies sind also keine philosophischen Ereignisse kraft ihres schieren Gehalts, sondern als Resultat unserer Interessiertheit.

Wir dürfen also fragen: Was kann uns der Zusammenbruch des Kommunismus, in diesem Sinne als philosophisches Ereignis begriffen, lehren?

Der Kommunismus an der Macht hatte natürlich seine obligatorische Staatsphilosophie. Wie intellektuell primitiv sie auch sein mag, jeder Selbständigkeit beraubt und zum trägen Werkzeug der amtlichen Propaganda und der Selbstglorifizierung des Regimes reduziert, war sie doch für das Funktionieren des Systems nicht unbedeutend; sie war eine der Ausdrucksformen der herrschenden Ideologie, und solange die totalitäre Ordnung gemäß ihren Prinzipien wirkte, wurde sie ganz ernst genommen und auch geglaubt. Sie wurde „Wissenschaftliche Weltanschauung“ genannt. Wenngleich auch diese Phrase lächerlich oder selbstwidersprüchlich klingen mag, drückte sie doch einen wichtigen Anspruch aus. Der Absicht nach war diese Ideologie rationalistisch. Der Rationalismus stellt den Grundsatz dar, demzufolge die in der Wissenschaft angewandten Prozeduren uns den universellen Maßstab liefern, der dekretiert, was in unserer Erkenntnis wertvoll oder wertlos ist, was auf allen Gebieten des geistigen Lebens Geltung hat oder haben kann. Er ist also ein System der Verbote, das unserem Denken, unserer Neugier und Einbildungskraft unüberschreitbare Grenzen vorzeichnet. Er flüstert uns aber auch etwas ein, ohne es notwendigerweise genau zu sagen, nämlich daß alle menschlichen Probleme technischer Natur sind und mit der angemessenen Technik, so sie einmal erfunden ist, gelöst werden können. Der erste Grundsatz ist eine arbiträre Norm, der zweite ist vollkommen unglaublich. Beide Prinzipien waren in die kommunistische Ideologie eingeschrieben. Wenn jemand sagt, diese sei eine Karikatur des Rationalismus gewesen, darf man erwidern: jawohl, aber es war eine treffende Karikatur, und wie in jeder Karikatur werden diese Merkmale des Originals auf eine übertriebene Weise gespiegelt; alles, was darin lächerlich und häßlich ist, wird gezeigt; wie das z.B. auch Karikaturen der Menschen tun. Eine karikaturhafte Ideologie offenbart das, was unabhängig von der Verzerrung im Grunde ein menschenfeindliches Potential, eine kulturelle Gefahr darstellt. Die Karikatur macht die verborgene Wahrheit sichtbar.

Es lohnt sich deshalb zu betrachten, wie in dieser entarteten Form des Rationalismus etwas zum Ausdruck kommt, was in unserem aufgeklärten Rationalismus, teilweise verborgen, enthalten ist, was diese Entartung möglich, vielleicht sogar voraussehbar machte.

Man kann nicht sagen, daß die Hauptnorm des Rationalismus nicht faktisch wirksam gewesen wäre, in dem Sinne, daß wissenschaftliche Regeln die „Weltanschauung“ legitimieren, sondern es war umgekehrt: In der Stalinistischen Periode war sogar die Wissenschaft, mit Ausnahme der Mathematik, den ideologischen Normen untergeordnet. Rationalismus war größtenteils, nicht aber völlig, eine ideologische Fassade, und diese Fassade war weit davon entfernt, unwichtig zu sein. Sie war ein Vorwand, gut genug, um alle Formen des religiösen Lebens als ein Überbleibsel des antiwissenschaftlichen Aberglaubens auszurotten und durch Gewalt zu zerstören, und obgleich die Intensität und das

Ausmaß der Verfolgung sich gewiß mit den politischen Umständen änderten und nicht überall dieselben waren, war die Feindschaft gegenüber der Religion unveränderlich in die ideologische Grundlage des Kommunismus eingebaut. Auch hier war der Rationalismus teilweise echt, teilweise nur ein Instrument der Ansprüche an die totale Macht. Es handelte sich darum, alles im Sozialleben zu vernichten, was den Gegenstand einer separaten Loyalität darstellte, und nur die Loyalität gegenüber dem herrschenden System zuzulassen. Machtgier ist freilich allgegenwärtig in der Welt, um zu existieren, braucht sie normalerweise keine Ideologie. In unserem Jahrhundert, besonders wenn auf die absolute Macht abgezielt, konnte sie aber nicht der ideologischen Rechtfertigung entbehren, um sich erfolgreich zu festigen. Und die Rechtfertigung war einfach: Es gibt eine intellektuell privilegierte Klasse, die *weiß*, wissenschaftlich weiß, wie die Gesellschaft rationell organisiert sein soll, um am besten zu funktionieren und in der nicht allzu fernen Zukunft die Vollkommenheit zu erreichen. Die Arbeiterklasse, der in dieser Mythologie historisch ein solch geistig privilegierter Ort verliehen wurde, war bald, gemäß den früheren Voraussagen, durch die Nomenklatura ersetzt worden. Das Wissen und die Wissenschaft sollten auf dem königlichen Thron sitzen, und so war endgültig der totalitäre Despotismus in einer monströsen Parodie des Rationalismus begründet. Die Diktatur der Partei setzte sich als „Diktatur der Wahrheit“ ein.

Verschiedene Merkmale dieser Gesellschaft waren in derselben Parodie oder Halb-Parodie verwurzelt. Außer der Religion war die Gültigkeit des Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem abgeschafft. Hier aber, merkwürdigerweise, wirkte der Rationalismus im üblichen Sinne, d.h. der aufklärerische Rationalismus mit dem Glauben, dem Glauben Hegelscher Herkunft an die historische Vernunft, zusammen. Beide waren, trotz ihrer Unversöhnbarkeit, von dieser Ideologie angeeignet worden, und beide stellten sich als nützlich heraus. Im Rahmen des aufklärerischen Rationalismus sind die Kategorien des Guten und Bösen unkonstruierbar. Die Wissenschaft kennt sie nicht, sie werden, wenn nicht einfach verboten, dann am besten den menschlichen irrationalen Impulsen überlassen. Die historische Vernunft ihrerseits kann diesen Unterschied auch nicht in dem Sinne annehmen, als ob uns überdauernde, vom faktischen Gang der Geschichte unabhängige Kriterien zur Verfügung stünden, auf die er gegründet sein könnte. Was gut oder böse ist, wird als solches durch die jeweiligen Bedürfnisse des Weltgeistes in der gegebenen Phase seines Wachstums bestimmt. Es ist deshalb verständlich anzunehmen, daß, wenn wir einmal wüßten, wohin uns die geschichtliche Vernunft führte, wir auch wüßten, was sie verlangt und was wir aus diesem Grund billigen oder bekämpfen müssen. Das Sollen würde dann leicht aus dem Sein abgeleitet, oder – was auf das Gleiche hinausläuft – der Gegensatz zwischen beiden würde epistemologisch aufgehoben. Die Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem bräuchten wir dann nicht mehr, da sie aus der religiösen Tradition stammt; sie würde ersetzt durch die Unterscheidung zwischen dem, was poli-

tisch richtig oder unrichtig, „korrekt“ oder „unkorrekt“ ist; die letztere Unterscheidung ist uns bekannt, weil wir wissen – oder vielmehr: die privilegierten Besitzer der Wahrheit wissen – wohin der Geist der Geschichte strebt; seine Wünsche definieren die Richtigkeit oder das Gute – falls das Wort noch benutzt wird. Kurz – es ist die Aufgabe des Herrschenden, unfehlbar zu verkünden, was richtig ist, und damit wird das Reich des Moralischen begründet.

Dasselbe aber – und das ist weniger offenbar – gilt auch im Reich der Wahrheit. Der Unterschied zwischen Wahrem und Falschem würde auf ähnliche Weise wie der Unterschied zwischen Gutem und Bösem abgeschafft. Der herkömmliche Begriff von der Wahrheit schloß die metaphysische Vorstellung der Wirklichkeit *par excellence* ein. Dem Rationalismus empiristischer Prägung schien er notwendigerweise irreführend und unnötig für wissenschaftliche Zwecke: Die Übereinstimmung mit den Kriterien, nicht mit der metaphysisch aufgefaßten Wirklichkeit, war wichtig, und die Kriterien waren entweder durch Verifizierbarkeit und prädikative Kraft oder Kohärenz bestimmt. Da die strenge Definition der Verifizierbarkeit sich als unerfüllbar erwies, war diese Denkweise meistens aufgegeben worden, ohne daß aber damit der metaphysische Begriff der Wahrheit wiederhergestellt worden wäre. Der Glaube an die geschichtliche Vernunft unterminierte die hergebrachte Idee der Wahrheit noch von einer anderen Seite her, indem er sie auf die Bedürfnisse der Weltvernunft bezog und sie ihrer Absolutheit beraubte.

Es ist wohl richtig, daß die kommunistische Doktrin den traditionellen Wahrheitsbegriff verbal annahm. Die konsequentesten kommunistischen Philosophen wie Lukács und Korsch verwarfen ihn aber zugunsten des historischen Relativismus, der endgültig in der Behauptung gipfelt, daß die Wahrheit mit dem Standpunkt des Wahrheitsträgers, des Proletariats, zusammenfiel, was praktisch hieß, daß die Partei immer recht hatte und ihre Dekrete das unwiderrufbare Kriterium der Wahrheit lieferten. Das war faktisch in den Handbüchern der Philosophie angenommen worden, wenn es auch nicht klar gesagt wurde. Deshalb mußte die Ideologie zwischen zwei entgegengesetzten Grundsätzen oszillieren: Wahrheit ist, was mit der Wirklichkeit übereinstimmt; Wahrheit ist, was die Parteiführer verkünden. Diese Zweideutigkeit war gewiß dem Bildungssystem sehr nützlich, denn sie verwischte den Unterschied zwischen dem, was wahr im normalen Sinne und dem, was „wahr“ im Sinne von „politisch korrekt“ ist. In der Erziehung der Bürger wirkte diese Verwirrung sehr erfolgreich: Da die Menschen wußten, was politisch richtig ist, wußten sie gleichzeitig, daß es auch wahr ist. Es ist deshalb verständlich, daß diejenigen, die in ihrem Relativismus konsequent bleiben wollten, Verdammnis riskierten.

Man darf wohl fragen: wozu diese groteske Mythologie erwähnen, da wir doch wissen, daß sie bereits lange Zeit vor dem faktischen Zusammenbruch des Kommunismus hoffnungslos in der Leichenhalle lag? Einen Grund gibt es aber dafür: Der Kommunismus starb sehr langsam ab, fast vier Dezennien, mit Rückschritten und Stagnationen. Die tota-

litären Institutionen zerfielen schrittweise; der totalitäre Wille war immer da, gewiß, und immer lebte die Hoffnung, daß nach den vorübergehenden, von Klassenfeinden bewirkten Schwierigkeiten die historisch richtige, unvermeidliche siegreiche Ordnung hergestellt werden würde. Die Genesung aber war unmöglich, und auch die Regierenden verloren allmählich ihre scheinbar unverletzte Selbstgewißheit. Die Zersetzung der Ideologie war in diesem Prozeß die leitende Kraft, wichtiger als die ökonomischen Niederlagen, da Kommunismus als ökonomisches Programm vom Anfang an diese Niederlage in seinem Schoß trug. Wie lange aber die Hoffnung auch dauerte, wie lange man diese Niederlagen bestimmten zufälligen Umständen zuzuschreiben pflegte und wie lange der Glaube an die geschichtliche Notwendigkeit noch bestand, eine tröstliche ideologische Arznei war immerhin zugänglich: Ohne diese Hoffnung der Herrschenden und ohne diese ideologisch begründete Hoffnungslosigkeit der Untertanen, mußte das Ganze zugrunde gehen.

Der ideologische Niedergang war entscheidend. Alle Marxschen Voraussagen, die die zukünftige ökonomische Entwicklung betrafen, haben sich einfach als falsch erwiesen. Dieses Thema lasse ich beiseite. Es gab aber darunter philosophische Voraussetzungen und Projektionen, die eine kurze Erwähnung verdienen.

An der Wurzel dieser Philosophie stand der utopische Glaube, daß wir wissen, oder die Weisen wissen, was der *echte* Mensch oder das Wesen des Menschen, im Unterschied zu dem empirisch uns bekannten Menschen, ist und daß eine Technik vorhanden ist, die beide, den empirischen Mensch und das Wesen der Menschen zur Einheit bringen könnte, so daß der Goethesche Aufruf „Werde, der du bist!“ tatsächlich erfüllt werden würde; die geschichtliche Voraussicht sollte diese Aufgabe erfüllen. In diesem Wesen, in dieser noch nicht sichtbaren Wirklichkeit, die aber wirklicher ist als alles Empirische und Sichtbare, sind natürlich alle einzelnen Menschen identisch; ihre Interessen, Aspirationen und Bedürfnisse, statt einander entgegengestellt zu sein, laufen in schöner Harmonie zusammen. Da sich jeder einzelne mit dem sozialen Ganzen freiwillig identifiziert, verschwinden alle Konflikte, und damit sind auch alle Instrumente und Institutionen unnötig und belanglos, die einst zwischen dem einzelnen und dem Ganzen vermittelten und die den antagonistischen Charakter der bisherigen Gesellschaft zum Ausdruck brachten: auch der Staat, das Recht, die sogenannte „bürgerliche“ oder „negative“ Freiheit (als ob es eine andere gäbe), die Nationen und auch falschen Ideologien, besonders die Religion, deren Aufgabe es war, Menschen mit ihrer Misere zu versöhnen. Alles das stirbt ab, und, was bleibt, ist das völlig befreite Individuum und das Ganze.

Daß sich dieses Projekt nur in Form seiner eigenen erschreckenden Karikatur (in dem bereits erwähnten Sinne) verwirklichen ließ, ist heute leicht einzusehen. Alle diese Institutionen der Vermittlung sollten tatsächlich unter Zwang vernichtet werden; sogar der Staat verlor seine Unabhängigkeit und Souveränität, indem er zum Werkzeug der herrschenden Partei wurde, und die Partei war angeblich ein freiwillig geschaffener, auf ideo-

logischem Grund gebauter Organismus. Was blieb, war der hilflose, isolierte einzelne, der dem omnipotenten Machtapparat gegenüberstand. Auf Einzelheiten dieses Prozesses einzugehen, ist unnötig, sie sind wohlbekannt. Wenn wir aber fragen, warum dieses ganze Projekt nicht nur faktisch, sondern grundsätzlich nicht gelingen konnte, drängt sich zuerst die einfachste Antwort auf, die früher vielfach aufgrund des gesunden Menschenverstandes gemacht wurde: Den Menschen in ein völlig „soziales Wesen“ umzubilden, jede Spannung zwischen dem Individuum und der Gesellschaft abzuschaffen, die auf das Privatinteresse gerichteten Aspirationen und Ansprüche auszuschalten, ist einfach unmöglich, solange die menschliche Gattung, wie wir sie kennen, besteht. Ein Konzentrationslager zu schaffen, ist selbstverständlich möglich, die Idee eines *freiwilligen* Konzentrationslagers erscheint bizarr oder widersprüchlich. Die Analogie ist jedoch nicht komplett. Der mythologische oder geschichtsphilosophische Sinn des Konzentrationslagers sollte darin bestehen, daß es in der unbestimmbaren Zukunft aufgehoben sein würde, und die Tür zum Land der allgemeinen und endlosen Heiterkeit würde offenstehen. Daran zu glauben, ist weder selbstwidersprüchlich noch unmöglich, und der neue Mensch des Sozialismus sollte, wenigstens am Anfang, genau diesen Glauben hegen. Als sich mit den Jahren und Generationen die Verheißung der magischen Tür mehr und mehr in die Ferne verschob, sollten die Einwohner des Lagers – das in der Zwischenzeit bedeutend milder wurde – vielmehr glauben, daß es keinen Ausweg gab, da das Lager nicht vom menschlichen Willen, sondern von der Geschichte selber konstruiert und eingerichtet worden war und die Dekrete dieser Bildnerin unwiderruflich sind.

Und auch das ist mißlungen. Warum? Dürfen wir sagen, daß das Bedürfnis nach Freiheit unabhängig von anderen und sozusagen anthropologisch verankert ist, daß die Freiheit ein Selbstzweck ist, ein sich selbst rechtfertigendes Gut, statt nur ein Werkzeug, um andere Güter zu gewinnen? Es ist plausibel, so zu denken. Wenn es aber wahr ist, daß Freiheit keine höhere Sanktion braucht, kein „Wozu?“, und sie so von Menschen erfahren wird, so ist das nur die eine Hälfte der Wahrheit. Wir brauchen auch Sicherheit, dieser Anspruch scheint unmittelbarer und dringender zu sein, und jahrhundertlang stießen diese zwei Bedürfnisse – jene der Freiheit und der Sicherheit – zusammen. Die Versuche des Totalitarismus bestehen darin, daß er die Sicherheit verspricht, wie grotesk auch die Weise gewesen sein mag, auf die diese Verheißung verwirklicht war. Das Bedürfnis der Freiheit spielte gewiß eine bedeutende Rolle beim Untergang des Kommunismus, andere Kräfte waren dabei aber auch unentbehrlich. Die Menschen mußten auch den deprimierenden Glauben loswerden, nach dem der Sieg des Sozialismus eine geschichtliche Notwendigkeit darstellt und jeder Widerstand dagegen vergeblich ist; ein einziges Beispiel des erfolgreichen Widerstandes konnte diese ideologievernichtende Kraft in Bewegung setzen.

Auch darf das Streben nach nationaler Unabhängigkeit, das eine so große Rolle im Zerfall des sowjetischen Imperiums spielte, nicht dem Streben nach Freiheit gleichgesetzt werden, wenn auch das Wort normalerweise in diesem Kontext benutzt wird: Wir wollen als Staat, als Nation unabhängig, d.h. *frei*, sein. Menschen, die ihren Stamm oder ihre Nation befreien wollen, suchen eher Sicherheit als Freiheit. Sie möchten unter sich sein, und diese naturwüchsige und wohl gerechtfertigte Sache kann, muß aber nicht notwendig mit dem Freiheitswillen verbunden sein, das hängt von den kulturellen und geschichtlichen Umständen ab. In der Tat, zwei europäische kommunistische Staaten, die souverän oder halb-souverän waren – Albanien und Rumänien – waren bei weitem die grausamsten hinsichtlich der politischen und kulturellen Unterdrückung, viel schlimmer als die Sowjetunion oder Polen; auch China, das nie zum Sowjetblock gehörte, stellt eines der schlimmsten Beispiele der kommunistischen Oppression dar. Im entkolonisierten Afrika ist Freiheit eine sehr seltene Ware. Die „Befreiung“ in diesem Sinne mag wohl keine Freiheit im normalen Sinn bringen. Es gibt jedoch auch viele Formen der nicht-kommunistischen Tyrannei.

Eine andere Bedingung des Niedergangs war auch die inhärente Schwäche dieses Systems, eine selbst-zugefügte, aus eigenen ideologischen Prämissen herauswachsende Schwäche, deren wir uns lange Zeit nicht bewußt waren.

Die Absicht, den „neuen Menschen des Sozialismus“ zu erzeugen, war freilich nicht endgültig gelungen, die geistige, kulturelle und soziale Verödung aber war enorm. Man kann nicht die bürgerliche Gesellschaft restlos ausrotten, alle Formen des menschlichen Verkehrs verstaatlichen; die Fortschritte auf diesem Gebiet waren aber erfolgreich und paralysierend, und das machte sowohl die kommunistische als auch jede nach-kommunistische Ordnung äußerst schwach. Im kommunistischen Regime konnte eine quasi-totale Macht zwar lange Zeit eine scheinbare Stabilität bewahren, solange es genügte, Menschen mit der Peitsche im Gehorsam zu halten, sie war aber hilflos, als es darauf ankam, in ihnen eine wirkliche, für die Verteidigung des Ganzen unentbehrliche Motivation zu wecken. In den Momenten einer Krise, einer großen Gefahr – und solche Momente kommen unausweichlich von Zeit zu Zeit vor –, wenn es darum geht, die Initiative der Einzelnen zu mobilisieren, findet sich das Regime ohne Motivationsreserven; in seiner illusorischen Allmacht ist es sehr verwundbar. Wir sahen das z.B. während des Zweiten Weltkrieges. Wenn es kaum mehr etwas gibt außer dem Staat und den von ihm aufgeprägten Lebensformen, keine Kirchen, keinen wirklich ideologischen Glauben, keine spezifisch nationalen Organismen, kein unabhängiges Kulturleben, keine politischen Organisationen, keine Gewerkschaften, keine Werkzeuge durch welche die partikulären Interessen zum Ausdruck kommen, keine spontane und organische Segmentation der Gesellschaft, dann finden die Menschen in der Zeit der Bedrohung nichts, woran sie sich als stabilisierende Kraft wenden können; das Ganze mag dann leicht ins Chaos stürzen. In

den nach-stalinistischen Dezennien versuchte der Kommunismus freilich dieser Gefahr entgegenzuwirken, indem er nationale Werte teilweise rehabilitierte und den Ruhm des Staates als solchem, als Selbstzweck, außer jenem der Partei und der Ideologie verkündet. Da aber der totalitäre Wille nicht aufhörte zu wirken, waren diese Versuche verhängnisvoll zweideutig, unecht und wenig erfolgreich.

Die Geschichte des Kommunismus zeigt uns nicht nur, daß es Grenzen gibt, außerhalb derer Menschen nicht geändert werden können, d.h., daß es so etwas wie die menschliche Natur wirklich gibt, sondern auch, daß es für die Wirkung der Ökonomie Grenzen gibt, die zu überschreiten katastrophal wäre, daß in der Ökonomie Spielregeln wirken, die wir unfähig sind zu kontrollieren. Es ist falsch zu denken (und so gut wie allgemein als falsch anerkannt), daß, falls die Planungsorgane mehr Computer und besser geschulte Beamte gehabt hätten, die Maschinerie der Totalplanung schließlich die wünschenswerte Leistungsfähigkeit erreicht haben würde. Sie konnte dies nie, jedenfalls nie in dem Grade, daß sie mit der Marktökonomie konkurrenzfähig gewesen wäre. Der Kommunismus stellte die Sklaverei und die feudale Untertänigkeit wieder her, und diese Institutionen waren eine gewisse Zeit wirksam, wenn auch nur auf dem primitivsten Niveau der Produktion. Um darüber hinauszukommen, hätte man entweder ideologische Motivationen oder sogenannte materielle Anregungen gebraucht, und da die ersteren immer weniger vorhanden waren und die letzteren ideologisch ungesund schienen (was ganz richtig ist) konnte die ökonomische Politik, zwischen zwei unversöhnbaren Ansprüchen schwankend, keine konsequente Lösung finden. Eine lebensfähige Ökonomie ist auf der Institution des freien Vertrages gegründet; und, wenn es auch möglich ist, eine freie Ökonomie ohne politische Freiheit zu genießen, so ist es doch unmöglich, sie mit dem totalitären Despotismus zu versöhnen. Als erstmals die Regierenden widerwillig anerkannten, daß jede ökonomische Erholung Informationsfreiheit voraussetzt, war es zu spät, um das Regime zu retten. Mit der Informationsfreiheit, die als Heilmittel des Kommunismus dienen sollte, ging das System zugrunde; es war vielleicht ein peinlicher, dramatischer Sieg der menschlichen Natur über eine künstlich erdachte, menschenfeindliche Utopie.

Darf aber dieser Zusammenbruch als der endgültige Triumph des Liberalismus und der liberalen Ideologie gedeutet werden? Kaum. Gewiß, eine allgemein anerkannte Definition des Liberalismus gibt es nicht. Falls aber diese Ideologie voraussetzt, daß die Menschen tatsächlich nur durch selbstsüchtige Motivationen bewegt werden, ist sie nicht weniger falsch, empirisch falsch, als die kommunistische Doktrin, die uns davon zu überzeugen suchte, daß sich der nicht mehr entfremdete Mensch mit gesellschaftlicher Totalität zwanglos identifizieren wird und daß nur die unmenschlichen Zustände der Klassengesellschaft verhindern würden, daß diese natürliche Tendenz sich offenbaren würde. Es ist auch falsch und gefährlich sich vorzustellen, daß solche selbstsüchtigen Motivationen

allein, wenn man ihnen den möglichst freiesten Raum innerhalb der rechtlichen Ordnung geben würde, ein stabiles und zufriedenstellendes Leben sichern könnten.

Wenn es plausibel ist zu sagen, daß das Bedürfnis nach Sicherheit dringender und fundamentaler ist als das Bedürfnis der Freiheit, ist damit nicht nur physische, sondern auch geistige Sicherheit gemeint.

Und geistige Sicherheit schließt verschiedene Bestandteile ein. Einer von ihnen ist die Zugehörigkeit zu einer menschlichen, vertrauenswürdigen Nische der Kommunikation, die uns verschiedene Organisationsformen des kollektiven Lebens liefern, darunter tribale und nationale Gemeinschaften. Das verzweifelte Suchen der nach-kommunistischen Welt nach einer nationalen Identität ist ein Zeugnis dieses Bedürfnisses; es äußert sich öfters auf eine barbarische Weise, gewiß, aber nicht nur natürliche Triebe, sondern auch fast alle kulturellen und geistigen Kristallisierungen des Lebens drücken sich nicht selten in barbarischen Selbstbestätigungsformen aus: Stamm und Nation, Religion und Rationalismus, technischer Fortschritt und Kunst. Dagegen gibt es keine absoluten Versicherungen – nicht weil es uns an einer guten Technik mangelt, sondern weil wir den barbarischen Leib immerfort dicht unter der Haut tragen.

Auch die immerdauernde Anziehungskraft des Kommunismus und die relativ strenge parlamentarische Stellung der nach-kommunistischen Parteien in Mittel- und Osteuropa sind offenbar durch das Gefühl der Unsicherheit der neuen Ordnung, durch ideologische Nostalgie erklärbar. Wie gering auch das Niveau der Befriedigung der elementaren Bedürfnisse im *ancien regime* war, wie schwer auch das Alltagsleben gewesen sein mag, Kommunismus rühmte sich unaufhörlich, die Arbeitslosigkeit abgeschafft zu haben, die Art und Weise, durch die diese Leistung zustande kam, fügte der Ökonomie und der Gesellschaft enormen Schaden zu, den heutigen Arbeitslosen kann aber die Vergangenheit in dieser Hinsicht als ein Segen scheinen. In diesem Fall reden wir eher von der physischen Sicherheit.

Und wenn von der geistigen Sicherheit die Rede ist, darf man ihre allgemeinste Bedeutung so bestimmen: Geistige Sicherheit besteht im Vertrauen zum Leben. Dazu benötigen wir die Überzeugung, daß es einen andauernden und reellen, nicht von uns willkürlich für jeweilige Zwecke erdachten Unterschied zwischen Gutem und Bösem wie auch zwischen Wahrem und Falschem gibt. Werden diese Unterschiede einmal aufgegeben oder gehen sie verloren, hat unsere Kultur keinen Grund und keine Waffen mehr, um dem nihilistischen Glauben zu widerstehen, demzufolge alles als gut und wahr gilt, falls wir es so entscheiden – und dieses „wir“ ist jeder isolierte einzelne. Angenommen, daß ein solches Weltbild zum allgemeinen, ja, pflichtmäßigen Glaubensbekenntnis wird, wäre sein Resultat eine Hobbessche Gesellschaft, deren Stabilität völlig von der Verteilung der Furcht abhinge und die wahrscheinlich bald zum Opfer der Tyrannei würde. Das Vertrauen zum Leben schließt aber mehr ein: den Glauben an eine sinnvolle Ordnung des

Weltalls, und dieser Glaube ist außerhalb der religiösen Tradition unzugänglich. Und er schließt noch mehr ein: ein Gefühl, daß es so etwas wie die wirkliche Geschichte gibt, die uns umgreift, eine lebende Kontinuität, die uns bindet und begrenzt, ein Ganzes, worin vergangene und jetzige Generationen miteinander leben und sich miteinander verständigen.

Das alles ist natürlich banal, es ist aber schwer, das Gefühl der Unruhe loszuwerden, wenn man beobachtet, wie alle diese Bedingungen der geistigen Sicherheit, also alle Bedingungen, die das Bestehen der Kultur ermöglichen, von verschiedenen Seiten, durch verschiedene Ideologien zerstört werden. Wir pfl egten dem Kommunismus die Schuld am Verschwinden aller dieser Säulen zu geben, auf die sich unsere Zivilisation stützte: nämlich der Kriterien von Gutem und Bösem, vom Wahren und Falschen, die Auffassung der Geschichte als bindender Kraft, eine gewordene Ordnung der Dinge. Es scheint aber, daß unsere liberale Kultur diese Säulen sogar noch konsequenter vernichtet als der Kommunismus. Der populäre Relativismus ist natürlich sehr bequem, er befreit uns von der Idee der Verantwortung und Pflicht und das ist, wie es scheint, die vorwiegende Weise, wie das Wort „Befreiung“ bei uns heute benutzt wird. Nicht der Kommunismus ist daran schuld: Diese unsere liberale Zivilisation vergiftet sich selbst, indem sie die Bequemlichkeit in eine Epistemologie verwandelt und für diesen Zweck entsprechende Moden und eine Menge von vagen Begriffen produziert.

Es wäre leichtsinnig zu sagen, dies seien marginale Extravaganzen, die in kleinen Kapellen der Bekenner blühen. Die Ideengeschichte hat uns mehrere Beispiele geliefert, die zeigen, wie ein scheinbar exotischer, von mehreren sogar als verrückt angesehener Gedanke, wenn er auf einen kulturell günstigen Boden fällt, unerwartet eine Zivilisation – zum Besseren oder Schlimmeren – abändern kann, sie befruchten oder vergiften, ihr lebensfördernde Horizonte zu öffnen oder in den Ruin zu treiben vermag.

Und die bereits erwähnten frischen Früchte unserer Gedankenwelt haben mit dem Kommunismus wenig zu tun, sie wuchsen auf unserem liberalen Grund. Sie stellen sich vielmehr als ein wohlwollender Anarchismus dar. Und am Ausgang jeder Anarchie wartet ungeduldig die Tyrannei.

Auch der sogenannte religiöse Fundamentalismus darf zum Teil als eine krankhafte Reaktion auf diese Gefahr gelten, ein ebenso gefährlicher Mißtrauensantrag gegen unsere Kultur, wie es der Kommunismus war. Es ist auch nicht der Kommunismus, es ist unsere liberale Zivilisation, die uns überzeugt hat, daß kein einzelner Mensch für sein Leben und für seine Untaten verantwortlich ist, sondern vielmehr die anonyme „Gesellschaft“, und daß wir diese – besonders im Staat verkörperte – Gesellschaft sowohl verfluchen sollen, als auch von ihr, von ihrer Allmacht, alle Güter verlangen dürfen, die man sich nur vorstellen kann.

Die Krankheiten unserer Kultur sind nicht vom Kommunismus eingeschleppt worden, sie sind einheimisch. Umgekehrt, der Kommunismus verschaffte einmal der weltpolitischen Landschaft eine ziemlich klare Artikulation, einen durch die Entgegenstellung Totalitarismus–Demokratie bestimmten Sinn. Das ist nun verlorengegangen, die Landschaft wurde dunkel, verworren und chaotisch. Der Sinn der heutigen Verwirrung kann noch nicht begriffen werden, was wir auch sagen, ist zweifelhaft. Die Furcht vor dem Kommunismus hatte eine sinngebende Kraft. Wir fürchten den Kommunismus nicht mehr, wir fürchten *etwas* (oder alles), da wir selber uns des geistiges Grundes beraubt haben, auf dem das Vertrauen zum Leben beruht. Das verlorene Vertrauen zum Leben wird fatal durch eine verborgene, sich selbst unklare Furcht ersetzt. Unser reiches Leben sinkt in die Sinnlosigkeit herab und der Zusammenbruch des Kommunismus kann diesen Abstieg nur beschleunigen.

HANS ROBERT JAUSS

Die problematische Moral des Ästhetischen¹

I.

„Das Moralische versteht sich immer von selbst.“ Es gibt wohl kaum ein geflügeltes Wort, das so unglaublich geworden wäre als dieser Satz, den der Held in Friedrich Theodor Vischers *Auch Einer* ständig im Munde führt. In einer Zeit wie der unsrigen, in welcher ‚Moral‘ einen schon so altväterlichen Klang angenommen hat, daß nichts naiver zu sein scheint, als nach der ‚Moral von der Geschichte‘ zu fragen; einer Zeit, in der die Devise: ‚Du darfst, was du willst‘ als Ideal nicht-repressiver Verantwortung gegenüber sich und anderen diskutiert wird; in der sich vielerorts eine Regression in ethnischen Partikularismus oder religiösen Fundamentalismus abspielt, bei der jede Gemeinschaft sich ihre eigene Moral der Selbstverwirklichung zubilligt; einer Zeit schließlich, in der selbst noch die Universalität der Menschenrechte als eine bloße List der repressiven Vernunft verpönt werden kann – in einer solchen Zeit dürfte kaum einer noch vertreten wollen, daß sich das Moralische von selbst verstehe. Schon gar nicht im Bereich des Ästhetischen, das seine Unschuld im Dienst totalitärer Herrschaft verloren hat, so daß seine Verschwisterung mit dem Moralischen, die sich in einer mehrtausendjährigen Tradition der Devise: *utile dulci* fraglos wie von selbst verstand, post festum überhaupt in Zweifel gezogen wurde. Dies mag erklären, warum heute Literatur und Kunst der jüngsten, postmodernen Moderne fast schon obligat durch die Freisetzung von allem moralischen Anspruch definiert wird: eben darin – wie unlängst zu hören – „in der Entfaltung einer Freiheit von und jenseits ethisch-politischer Verantwortung bestehe der Sinn der modernen Gestalt des Ästhetischen“.²

Demgegenüber soll dieses Kapitel historisch und hermeneutisch begründen, warum die jüngsten Debatten über Ethik und Ästhetik, insbesondere die 1992 im *Forum Humanwissenschaften* der *Frankfurter Rundschau* geführte³, wie auch schon der Züricher

1 Der Abendvortrag von Hans Robert Jauss: „Die problematische Moral des Ästhetischen“ vom 20. September 1993 ist inzwischen als Kapitel 2 in sein nächstes Buch: „Wege des Verstehens“ eingegangen, das in Bälde beim Verlag Wilhelm Fink/München erscheinen wird, dem wir für die Zustimmung zum Vorabdruck zu danken haben.

2 Menke 1992.

3 Unter dem Titel: *Ethik und Ästhetik*, Beiträge von Rüdiger Bubner, Christoph Menke, Wilhelm Schmid, Joseph Früchtel, Andreas Kuhlmann, Birgit Recki, Martin Seel, in wöchentlicher Folge ab 21. April 1992. Ferner: *Die Aktualität des Ästhetischen*, Hannover Sept. 1992, nach der Rezen-

Literaturstreit von 1967, die moralische Problematik des Ästhetischen vereinseitigt, wenn nicht gar zu Unrecht verabschiedet haben. In diesen Debatten wird Moral durchweg auf ihre präskriptive Bedeutung reduziert und dabei der weitere Sinn des Begriffs ignoriert, den seine Geschichte eindrücklich bezeugt. Dieser ist zu entnehmen⁴, daß der Begriff Moral als Übersetzung von griechisch *ethike* auf Ciceros Neuprägung *philosophia moralis* zurückgeht und seither im Spannungsverhältnis von präskriptiv wertender Sinnvorgabe und von deskriptiv interpretierender Sinnermittlung steht. Ist die präskriptive Moral in der Tradition der klassischen Ethik auf die Frage des Guten im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft gerichtet, so fragt die deskriptive, besser gesagt: explorative Moral nach der Eigentümlichkeit menschlichen Verhaltens (lateinisch *moralis* ist von *mores*, Sitten, abgeleitet). Antwortet die erstere auf die Frage: ‚was soll ich tun?‘ mit imperativen Maximen, um die Ordnung menschlichen Zusammenlebens zu sichern, so fragt die letztere: ‚wie ist das Verhalten der Anderen zu beurteilen?‘, um der Realität fremden Willens gerecht zu werden. Erwartet die präskriptive Moral, daß eine Maxime von jedermann übernommen werden kann, so verlangt die explorative Moral, sofern sie auf das vielfältig Besondere bezogen ist, keine allgemeine Geltung, sondern die Unterscheidung des Eigenen vom Fremden wie auch die Erprobung der Vereinbarkeit eigener mit fremden Normen des Handelns.

Das Spannungsverhältnis zwischen normativer und explorativer Moral bestimmt in der europäischen Tradition durchgängig das Verhältnis des Ästhetischen zum Moralischen. Gewiß konnte auch hier die Literatur wie alle Künste in präskriptiver Funktion der Aufrechterhaltung und Legitimierung herrschender Ordnungen dienstbar gemacht werden. Dann schien ihre ästhetische Form bruchlos in ihrem didaktischen Sinn aufzugehen. Dem Topos ‚*historia docet*‘ stand die Erwartung, daß aus der Kunst wie aus der Geschichte zu lernen sei (auf die rhetorische Formel gebracht: *docere – delectare – movere*), wie selbstverständlich zur Seite. Die Trennung von *delectare* und *prodesse*, mit der das Schöne dem Nützlichen und Lehrhaften entgegengesetzt wurde, machte sich erst spät geltend, zu einer Zeit, als auch das Prinzip ‚*historia docet*‘ in Frage gestellt wurde. Der Historismus und die autonome Ästhetik treten in der Aufklärung zugleich und nebeneinander hervor.

Die Literatur und die Künste haben sich indes nicht erst mit dem Erlangen ihrer Autonomie der präskriptiven Moral entzogen. Ihre Geschichte stand immer schon in der Ambivalenz von Botmäßigkeit und Insubordination. Das Ästhetische konnte sowohl moralische Lehren verbildlichen, exemplifizieren und beglaubigen, als auch – im Schutze

sion von Ulrich Greiner, *Die Zeit*, 11. Sept. 1992, Nr. 38, und: *Tunnel über der Spree*, Berlin April 1993, nach der Rezension von Thomas Rietzschel, *FAZ*, 28. April 1993, Nr. 98, S. 33.

4 S. dazu den Artikel *Moral* im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Sp. 149.

der Fiktion – das Selbstverständliche ihrer Geltung in Frage und zur Disposition stellen. Das zeigt schon das Diktum in Vischers *Auch Einer*. Denn die schrullige Figur, der es in den Mund gelegt ist, erregt gerade darum Aufsehen, weil sich das Moralische für alle anderen nicht mehr von selbst versteht. Wie problematisch es ist, diesen Satz zu vertreten, kommt denn auch gleich zutage, wenn sich der einzige, der ihn noch oder wieder vertritt, in den Widerspruch verstrickt, daß er die Anerkennung seiner Maxime, auch wenn er in bester Absicht handelt, oft nur mit brachialer Gewalt erzwingen kann. Auch muß er von Anbeginn eingestehen, daß sie nur im „oberen Stockwerk des Lebens“ realisierbar sei, während er im unteren in einem ständigen „Kriegszustand mit dem Bagatell“ – mit der durch den Roman berühmt gewordenen „Tücke des Objekts“ – verbleibe.⁵

Das Ästhetische, hier in der literarischen Form des Komischen, macht das Moralische in seiner Problematik erst eigentlich ansichtig. Im Ästhetischen hört das Moralische auf, selbstverständlich zu sein. Hier wird kein normatives Wissen bestätigt oder verordnet, sondern ein neues Verstehen eröffnet, das erfordert, sich selbst ein moralisches Urteil zu bilden und zu vertreten. Im Ästhetischen ist die Fiktion in ihrem eigenen Recht, wenn sie immer wieder aufzudecken oder als Möglichkeit zu erproben vermag, was sich nicht von selbst versteht, weil es sich der präskriptiven Moral wie dem rechtlich normierten Verhalten entzieht: nämlich die Vielfalt der Sitten und damit ein Verstehen des Fremden, der Welt in den Augen der Andern, aber auch die Erfahrung des Privaten, das Eigenrecht, anders zu sein, und damit die Bildung eines Selbstverständnisses, das sich mehr und mehr aus institutionellem Zwang freizusetzen sucht.

Auf dieser Ermöglichung eines nicht schon vorgezeichneten, von Regeln ableitbaren Sinnverstehens beruht das eigentümliche Verhältnis, in dem seit der Antike das Ästhetische zum Moralischen stand. Daraus entsprang letztlich seine evidente Leistung für die Selbstbehauptung des Humanen, Partikularen und Individuellen gegen den Absolutheitsanspruch des Allgemeinen, gegen den Dogmatismus letzter Wahrheiten wie gegen den Formalismus herrschender Gesetze. Dazu gehört ein lange Zeit ungeschriebenes, erst in der Renaissance kanonisiertes Gesetz der Poetik: das Postulat der poetischen Gerechtigkeit, die wieder einlösen sollte, was das moralische Empfinden in einer inhumanen Wirklichkeit, die sich gleichgültig über das Schicksal von Gut und Böse hinwegsetzt, nicht hinnehmen will. Angesichts der Kluft zwischen Recht und Gerechtigkeit, Gesetz und Moral, zwischen faktisch vorherrschenden und moralisch gerechtfertigten Normen hat die Literatur auf ihre Weise immer wieder den Anspruch des moralischen Gewissens geltend gemacht. Wenn heute das Prinzip der Gerechtigkeit wieder vielfach gegen den Formalismus des Rechts aufgeboten wird, ist die philosophisch geführte Debatte an diese unausgeschöpfte Leistung der Literatur zu erinnern. Ist doch das Postulat der poetischen

5 Vischer 1919, S. 21/23.

Gerechtigkeit in der Tradition kaum, aber auch in der Moderne selten verletzt worden. Und wo es doch geschah, wie wohl zuerst bei Shakespeare (man denke an *King Lear*!),⁶ so nicht, ohne den Zuschauer mit der moralischen Problematik von Gut und Böse zu konfrontieren.

II.

Ästhetisches Sinnverstehen appelliert an die Freiheit der Reflexion. Es ist durch Freiwilligkeit ausgezeichnet, kann es doch weder erzwungen, noch verordnet, noch eingehandelt werden. Freiwilligkeit meint dabei keineswegs pure Freiheit von aller Moral und ethisch-politischer Verantwortung, sondern die im Umgang mit den Künsten ermöglichte Freiheit, das Moralische im menschlichen Zusammenleben zu beurteilen und zu vertreten. Dieser moralische Anspruch des Ästhetischen macht sich auch schon in der vorautonomen, vermeintlich immer nur dienstbaren Kunst geltend. Blickt man auf die Geschichte klassischer Werke zurück, so zeigt sich, daß in ihrer Rezeption moralische Beurteilung stets im Vordergrund stand. Ob der Krieg der Griechen gegen die Trojer gerecht war, ob der Mensch nur ein Spielball im Walten der Götter sei, ob Achilles oder Hektor als Vorbild gelten könne – solche Fragen des moralischen Urteils haben die Rezeption der *Ilias* stärker bewegt als Fragen der poetischen Form! Nicht allein die Verletzung poetischer Regeln, sondern vor allem der Bruch mit der herrschenden gesellschaftlichen Moral hat die Gemüter im Falle des *Tartuffe*, der *Nouvelle Héloïse*, der *Leiden des jungen Werther*, der *Emma Bovary* oder der *Fleurs du Mal* leidenschaftlich erregt und öffentliche Skandale, wenn nicht gar gerichtliche Verfolgung ausgelöst.

Der moralische Anspruch des Ästhetischen ist auch mit der proklamierten Autonomie der Künste, mit der Doktrin des *L'Art pour l'Art* und selbst noch in den Manifesten der Avantgarden des 20. Jahrhunderts keineswegs hinfällig geworden. Wer ihn heute lauthals verneint, scheint nicht zu wissen, was er damit preisgibt. Will man sich dabei auf Kants Scheidung der Geltungsbereiche des Moralischen und Ästhetischen berufen, so ist daran zu erinnern, daß diese Scheidung nicht Kants letztes Wort in der Sache gewesen ist. Denn er hat in der *Kritik der Urteilskraft* seine Lehre vom Exempel in einer Weise revidiert, die wieder erlaubt, eine Brücke vom Ästhetischen zum Moralischen zu schlagen. Was das autonome Kunstwerk betrifft, das man heute gegen eine, wie es scheint, uferlose Ästhetisierung der Lebenswelt wieder aufbieten will, ist daran zu erinnern, daß dieses mit der ästhetischen Freiheit von aller sozialen und religiösen Bindung vom mündigen Bürger zugleich gefordert hat, sich ein Urteil über den Gegenstand zu bilden und es mit-

6 S. dazu meine Rezeptionsgeschichte von *King Lear*, Kap. 7.

zuteilen. Die Binsenwahrheit, daß sich über Geschmäcker nicht streiten lasse, wird durch das autonome Werk Lügen gestraft. Seine Rezeption zeigt, daß sich gerade hier über das Ästhetische wie über das Moralische trefflich streiten ließ. Die Forderung, daß das autonome Werk aus sich selbst zu verstehen sei, schließt keineswegs aus, sondern ein, daß ästhetische Erfahrung die Möglichkeit zu eröffnen vermag, die wirkliche Welt anders zu sehen und damit sich selbst im Andern neu zu verstehen. Auch autonome Kunst „zeigt uns, was wir kennen, so wie wir es nicht kennen“⁷.

Daraus folgt dann aber auch – so meine These –, daß sich die eigentümliche, nicht präskriptive Moral des Ästhetischen aus seinem Vermögen begründen läßt, Verstehen zu eröffnen, zu vertiefen und zu problematisieren. Die moralische Beurteilung ist dem Ästhetischen darum nicht erst nachträglich aufgesetzt. Sie ist nicht erst in Handlungsanweisungen konkretisierbar, die als direkte ‚Moral von der Geschichte‘ zu fordern ein Rückfall in die didaktische Vereinnahmung der Künste wäre. Die implizite Moral des Ästhetischen ist im Akt des Verstehens selbst schon angelegt, sofern dieses in seiner Freiwilligkeit ein Moment der Billigung oder Zustimmung erfordert, die einem Kunstwerk erteilt, aber auch versagt werden kann. Ästhetisches und moralisches Urteil schließen sich derart nicht mehr aus, sondern spielen ineinander. Diese These soll in dem umrissenen Kontext dieses zweite, problemgeschichtliche Kapitel nunmehr an einer Reihe von Beispielen erläutern. Dabei wird sich die Frage nach der Ambivalenz und den Grenzen des ästhetischen Verstehens stellen. Denn wenn dieses eine explorative Moral impliziert, die Verstehen eröffnet und dem moralischen Urteil anheimstellt, so kann es dieses auch schon insgeheim präjudizieren und den Anschein erwecken, als ob das ästhetische Urteil von sich immer schon das moralisch Gute verbürge. Auf diese Problematik waren wir schon im Blick auf jene Maxime gestoßen, die insbesondere der Kritik an der vermeintlichen Verantwortungslosigkeit des Ästhetischen wie an der vermeintlich von Haus aus affirmativen Hermeneutik Vorschub geleistet hat: die dubiose Sentenz: „Tout comprendre, c'est tout pardonner“. Deren ungeklärter Herkunft und Rezeptionsgeschichte soll das dritte Kapitel eigens nachgehen.

III.

Das Ästhetische als von Grund auf amoralisch und verantwortungslos anzuklagen, weist auf berühmte Ahnen, Platos Verweisung der Dichter aus dem idealen Staat wie auf die Kunstfeindschaft der Kirchenväter, zurück. Emil Staiger hat diese Anklage im Züricher Literaturstreit in eine *Laudatio temporis acti* umgewandelt. Für ihn scheidet die Dichtung

7 Rüdiger Bubner (wie Anm. 3).

vor und nach *Goethes* Tod kurzerhand ihr Verhältnis zur Moral. Während es danach „eine über die ganze Welt verbreitete Legion von Dichtern gibt, deren Lebensberuf es ist, im Scheußlichen und Gemeinen zu wühlen“⁸, sei den Dichtern vergangener Zeiten eine sittliche Gesinnung selbstverständlich gewesen, die allein ihr Werk überdauern ließ. Ihren Beistand gegen den Bildungsverfall der nachgoethischen Moderne herbeizurufen, heiße, das moralische Gebot für den Dichter zu erneuern, der nicht nur im eigenen, sondern zugleich im Namen der Menschengesellschaft sprechen dürfte und sich „mit den Gesetzen, die Ordnung und Dauer verbürgen, einverstanden erklären“ müsse⁹.

An Staigers Provokation brauchte kaum erinnert zu werden, hätte sie nicht auf den Nenner gebracht, was auch weiterhin die konservative Kritik an der amoralischen Moderne bestimmte: die Verwechslung von präskriptiver Moral mit dem implizit moralischen Anspruch des Ästhetischen. Danach wäre das moralische Gebot für den Dichter in der Tradition des Klassischen vorgezeichnet; seine Autorität soll Dauer und Ordnung, die Aufrechterhaltung wahrer Humanität in einer aus den Fugen geratenen Welt, verbürgen. Dem widersprach Max Frisch mit dem ironischen Argument, das so formulierte moralische Gebot würde in Moskau offiziös nicht minder begrüßt als in Zürich – offiziös, denn es gefiele den Regierungsmännern, Erziehungsdirektoren und Staatspreisträgern der Sowjetunion, nicht aber den Schriftstellern, die unter Stalin lange im Kerker waren. Vor allem aber gefiele der Gedanke, „daß es die Aufgabe der Literatur ist, der jeweils herrschenden Gesellschaft ein heiles Leitbild zu dichten, und daß im übrigen die jeweils herrschende Gesellschaft entscheidet, was sittlich sei“¹⁰.

Dem ist hinzuzufügen, daß das Klassische keineswegs von Anbeginn klassisch erschien. Das Ästhetische hat vielmehr seine Dauer verbürgende, autoritative Gestalt erst in dem Maße erhalten, wie es einer Tradition kanonisch einverleibt wurde. Was Staiger den Dichtern der Moderne vorwirft: ihre negative Ästhetik, träfe gleichermaßen die Klassiker der Weltliteratur, die sich durchaus ‚unästhetischer‘ Mittel wie des Schrecklichen, des Niedrigen, des Häßlichen, des Frivolen, ja selbst des Obszönen bedienten, ohne darum als unmoralisch angesehen zu werden – Autoren wie Äschylus oder Seneca, Dante oder Boccaccio, Villon oder Rabelais, Montaigne oder Diderot, die im Kanon Staigers schwerlich einen Platz behaupten dürften, nähme man ihn beim Wort. Daß es immer schon das moralische Gebot der Dichtung gewesen sei, Ordnung und Dauer zu verbürgen, ist die retrospektive Illusion des Klassischen. Wo immer das Ästhetische sich seiner Dienstbarkeit entzog, hat es seine Autonomie dafür eingesetzt, dem herrschaftlichen Anspruch der Moral einen verstehenden Zugang zum Moralischen entgegensetzt-

8 Zitiert nach der Wiedergabe der Debatte in: *Sprache im technischen Zeitalter*, 22 (1967).

9 Ebd., S. 92.

10 Ebd., S. 108.

zen. Die implizite, nicht präskriptive Moral des Ästhetischen appelliert an das moralische Gefühl. Sie macht institutionalisierte Normen und moralische Prinzipien diskutierbar, bringt ihre Widersprüche in der Kasuistik des alltäglichen Lebens zum Vorschein und fordert damit Urteil, Beipflichtung oder Mißbilligung heraus. So vermag sich im Ästhetischen eine ungebundene Moral gegen die Bevormundung durch Erziehung, Justiz und Religion zu wehren und dabei das Eigenrecht des Menschen zu behaupten, sein natürliches, soziales und geistiges Dasein auch ohne transzendente Begründung innerweltlich zu regeln. Darum konnte Christoph Menke zu Recht sagen: „Die ästhetische Freiheit bricht den Schein von, und Anspruch auf, Absolutheit, die sich die ethische Haltung der Verantwortung in ihrer Alternativlosigkeit von innen her zuspricht“¹¹. Er übersah dabei lediglich, daß dies keine Entdeckung unserer Moderne ist, sondern immer schon die Leistung der poetischen Fiktion war, wie schon an der griechischen Tragödie – man denke nur an die *Antigone* – gezeigt werden könnte. Stattdessen möchte ich den moralischen Anspruch des Ästhetischen an weniger bekannten Beispielen erläutern.

IV.

Eine Schwelle zwischen institutioneller und explorativer Moral zeigt sich zum Beispiel im Hervortreten einer Gattung an, die mit einer neuen literarischen Form zugleich einen eigenen moralischen Anspruch erhob: die Novelle. Es ist das *Decameron*, eine Schöpfung des Humanisten Boccaccio, der sich nicht scheute, bisher als niedrig angesehene Exempla, Mirakel, Märchen und Schwänke durch eine Kunst der Umerzählung zu nobilitieren, die deren Muster nunmehr in Zeit und Ort zu lokalisieren wie ihren vorentschiedenen Sinn zu problematisieren wußte. Boccaccios Novelle setzt sich gleichermaßen vom Idealismus der heroischen Dichtung wie von der direkten Moral lehrhafter Dichtung ab. Ihre Handlung ist zumeist kasuistisch: sie verstrickt die Betroffenen wie die Leser in einen Konflikt von Normen, den am Ende eine unerhörte Begebenheit zu lösen scheint, aber doch nur in der Weise, daß schon die folgende Novelle den nächsten Kasus und mit ihm die Frage aufwirft, nach welcher Norm diese Begebenheit moralisch zu bewerten sei. So wendet sich die prosaische Novelle der eigenen Zeit in ihrer alltäglichen Wirklichkeit zu, deren „Subjekt stets die Gesellschaft und deren Objekt die Form der Diesseitigkeit überhaupt ist, die wir Kultur nennen“¹². Boccaccio nutzt die ästhetische Lizenz, auch Unschickliches – das erotisch Frivole der alten Schwänke – vorbringen zu dürfen, wenn

11 Wie Anm. 3 (FR, 5. Mai 1992, S. 16).

12 Nach Erich Auerbach, dessen frühe Schrift: *Die Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, Heidelberg 1921 (hier S. 1), ich für immer noch unüberholt halte.

es auf schickliche Weise gesagt wird und Anlaß geben kann, über die Natur des Menschen, seine Freiheit zu lieben, sein Recht auf irdisches Glück im Spiel und Widerspiel von Fortuna, ein Gespräch zu führen. Denn Boccaccios Novelle ist bekanntlich eine Gattung des Gesprächs, geführt von einer Gruppe, die damit den Schrecken der Pest zu entgehen suchte. Sie ist Konversation als Form der „leidenschaftlichen Betrachtung des irdischen Lebens“¹³ und damit als ästhetische Form ganz auf das Moralische gerichtet, das sich an dieser Epochenschwelle in der Tat nicht mehr von selbst verstand.

V.

Dasselbe Verhältnis des Ästhetischen zum Moralischen treffen wir am Beginn der Neuzeit bei der Entstehung der von Montaigne geschaffenen literarischen Form des Essay an. Hier wird, nach der Erfindung des Buchdrucks, die Freisetzung des profanen Lesers von der bislang institutionsgebundenen Lektüre vollzogen, in einer Form, die ständig Texterfahrung und Selbsterfahrung, das große Erbe der Antike mit dem subjektiven Horizont der eigenen Welt, vermittelt. Das kanonische Wissen einer sakrosankten Überlieferung wird in dieser produktiven Rezeption (um nicht zu sagen: einem grandiosen ‚creative misreading‘) der beginnenden Neuzeit frei verfügbar gemacht. Indem Montaigne die Exempla der klassischen Autoren nicht einfach kommentiert, sondern meditierend aufeinander bezieht und sie nicht selten gegeneinander stellt, wird die zeitlose Wahrheit der moralischen Sentenzen angefochten und der historische Abstand zwischen Antike und Moderne, aber auch die Fremdheit verschiedener Kulturen, ansichtig gemacht. Aus der Widersprüchlichkeit der Handlungen anderer gewinnt Montaigne seine Selbsterkenntnis: eine neue Einsicht in das durchschnittliche und doch nicht fixierbare Wesen der eigenen wie der fremden Individualität. So wurde der Essay dank seiner literarischen Form, die erlaubt, die Bewegung der Gedanken im Schreiben selbst zu erfassen, zum Medium einer unabschließbaren Selbsterprobung, die in ihrer Fülle und Authentizität beispiellos war. Dabei führte die moralische Reflexion zu einer neuen Sicht der „humaine condition“, die in Frankreich die moderne Tradition der Moralistik eröffnet hat, aus der hernach – folgt man Gerhard Hess, Odo Marquard und Hans Blumenberg – die Anthropologie als jüngste philosophische Disziplin hervorging.¹⁴

13 Ebd., S. 3; s. S. 20 zum Recht der Liebesmoral: „daß jedes Wesen, nach seiner körperlichen und geistigen Anlage, lieben und zurückweisen darf, wen es will und daß die gesetzlichen Bindungen dieser Freiheit nachstehen.“

14 Zu G. Hess s. meine Würdigung in: *Konstanzer Universitätsreden*, Nr. 151, Konstanz 1985, S. 7-19; Marquard 1965, S. 227; Blumenberg 1981, S. 109.

Die literarische Erscheinung der Moralistik ist eine der stärksten Karten für meine These. Wer bestreitet, daß das Ästhetische genuin mit dem Moralischen verschwistert sein kann, muß vergessen haben, daß es vornehmlich das mit den literarischen Formen der Moralistik – dem Aphorismus, der rhetorischen Figuren, dem Charakterportrait, der Anekdote – eröffnete Verstehen war, in dem sich der Prozeß der Selbstentdeckung und Selbstbefreiung des Menschen aus den Bindungen von Wissen und Glauben vollzog, die ihm das Lehrgebäude der Philosophie und der Theologie auferlegt hatte. Die Moralistik zeigt uns den Weg, auf dem der Mensch in der beginnenden Neuzeit dazu gelangt ist, seine innerweltliche Erfahrung als eine ‚terra incognita‘ zwischen Natur und Geist, zwischen Vernunft und Offenbarung zu entdecken und damit eine Lücke im klassischen System von Physik, Metaphysik und Ethik zu besetzen. Es zeichnet die Moralisten der französischen Klassik dabei aus, daß sie nicht geradewegs zur Selbstbestätigung menschlicher Autonomie voranschritten, sondern als „Meister der Seelenprüfung“ mit dem spezifisch moralistischen Gestus des Enthüllens die Zwiespältigkeit menschlichen Handelns ans Licht zogen und dabei – mit Nietzsche zu sprechen – „ins Schwarze der menschlichen Natur“ trafen.¹⁵ Die deutsche Klassik kennt merkwürdigerweise nichts dergleichen, was zum Vergessen der moralistischen Tradition in der jüngsten deutschen Debatte beigetragen haben mag, obschon sie im Werk Nietzsches, später in Adornos *Minima moralia* und zuletzt in den Schriften von Roland Barthes wieder aufgelebt ist.

VI.

Gleichwohl hat auch die idealistische Ästhetik der autonomen Kunst keineswegs jeden moralischen Anspruch preisgegeben. Auch die Literatur der deutschen Klassik war nicht von Anbeginn eine Flucht in das autonome Reich des Schönen, sondern als bestimmte Negation einer bestehenden Ordnung, der Herrschaft des Ancien Régime, hervorgetreten. Verstand sie sich doch als „ästhetische Revolution“ mit dem utopischen Ziel, durch ästhetische Bildung den Staat der Freien und Gleichen herbeizuführen, bevor sie im 19. Jahrhundert dem Verdacht der politikfernen affirmativen Kultur verfiel.¹⁶ Daran zu erinnern, erscheint auch heute wieder geboten, weil die jüngste Debatte offensichtlich das Mißverständnis einer aller Praxis enthobenen, rein ästhetischen Kunst weiterträgt. Der Beginn dessen, was auch Goethe in der Rückschau auf seine Anfänge die „deutsche literarische Revolution“ nannte,¹⁷ läßt sich am besten an Goethes *Werther* (1774) und an

15 Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, I 36.

16 S. dazu Verf. 1989, S. 82ff.; ferner ders. 1988, S. 221ff.

17 In: Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, SW (Artemis), Bd. 10, S. 356.

Schillers *Die Schaubühne als moralische Anstalt* (1784) erläutern. Um mit Schillers Programmschrift zu beginnen, wird dort der stolzeste Anspruch formuliert, den die bürgerliche Öffentlichkeit im Namen der Moral gegen die herrschende Autorität von Staat und Religion erheben konnte: „Die Gerichtsbarkeit der Bühne fängt an, wo das Gebiet der weltlichen Gesetze sich endigt.“ Literatur als Instanz der aufgeklärten bürgerlichen Moral habe nunmehr die Bildungsgeschichte der Menschheit zu vollenden, zu einer Zeit, in der „Religion für den größten Teil der Menschen nichts mehr ist“, in der „ihre Gemälde von Himmel und Hölle zernichtet“ sind und in der politische Gesetze „nur Wirkungen hemmen, die den Zusammenhang der Gesellschaft auflösen“. ¹⁸

An der neu erhobenen Forderung poetischer Gerechtigkeit hat sich auch der Streit über Goethes *Werther* angesichts seiner überwältigenden Wirkung entzündet. ¹⁹ Hier war zugleich eine ästhetische und eine gesellschaftliche Norm im Spiel: das Faszinosum der Werthermode und das Tabu des theologisch wie juristisch verpönten Selbstmords. Auf die erstere hat sich Lessings Kritik bezogen, der „eine kleine kalte Schlußrede“ für notwendig erachtete, denn sonst dürfte der Leser „die poetische Schönheit leicht für die moralische nehmen und glauben, daß der gut gewesen, der unsere Teilnahme so stark beschäftigt“. Dieses Mißverständnis ist nicht nur der naiven Rezeption nicht aufgeklärter Leser geschuldet. Es setzt vielmehr eine ästhetische Norm von säkularer Geltung voraus, die Goethe preisgab: die Erwartung einer platonisierenden Ästhetik, daß aus poetischer Schönheit fraglos moralische Wahrheit hervorgehe. Danach schien die empfindsame Darstellung der *Leiden des jungen Werthers* seine „Krankheit zum Tode“ wie selbstverständlich zu rechtfertigen und „Bewunderung und Liebe“ für seinen Charakter zu erlauben. Im Bruch mit dieser Erwartung war die Literatur der französischen Aufklärung Goethe schon vorangegangen. Sie hatte die klassische Ineinssetzung von ästhetischer und moralischer Vollkommenheit – so in Diderots *Neveu de Rameau* – in Frage gestellt. Sie hatte das Faszinosum des Bösen offen thematisiert und den Verbrecher, den die klassische Tragödie nur als Gegenfigur zuließ, in seinem eigenen Schicksal interessant und literaturfähig gemacht. Die noch unverstandene Neuerung in Goethes *Werther* lag darin, daß hier der aufgeklärte Leser als Instanz des ästhetischen Urteils zugleich über das moralische Problem dieses Falls, über Recht und Unrecht der Leiden des bürgerlichen Individuums, befinden sollte, ohne länger auf die Evidenz des sittlich Wahren im Schönen vertrauen zu dürfen.

Der junge Goethe war andererseits seinen Kritikern voraus, die im *Werther* wenn nicht den direkten moralischen Fingerzeig, so doch die augenscheinliche Verwirklichung poetischer Gerechtigkeit vermißten. So Bodmer, der Goethe vorhielt: „ein poetischer

18 Schiller, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, S. 98ff.

19 Näherhin und zur Dokumentation s. Verf. 1982, S. 320ff. und Kap. II E.

Schöpfer sollte doch in seiner Welt, das ist in seiner Geschichte, strafen, da er es in der künftigen Welt nicht kann, wie der wahre Schöpfer“. Bodmer hat hier verkannt, daß Goethe den letzten Schritt zur ästhetischen Autonomie damit vollzog, daß er das Bedürfnis nach Gerechtigkeit auf dieser Welt in der poetischen Fiktion seines Büchleins nicht mehr durch Schuld und Strafe abgelten wollte. Vielmehr suchte er dieses Bedürfnis dadurch zu befriedigen, daß er dem Leser das Verstehen der Leiden Werthers überhaupt erst ermöglichte und ihm anheimstellte, selbst über das moralische Problem des Selbstmords zu urteilen. Die implizite Moral des Ästhetischen beginnt hier damit, etwas verstehbar zu machen, kraft der poetischen Fiktion, die erlaubt – wie Werther zu Albert bemerkt –, daß wir uns „auf eine andere Weise vorstellen können, wie dem Menschen zumute sein mag, der sich entschließt, die sonst angenehme Bürde des Lebens abzuwerfen. Denn nur insofern wir mitempfinden, haben wir Ehre, von einer Sache zu reden“. ²⁰ Verstehbar als „Krankheit zum Tode“, womit Goethe den bald danach eintretenden Wandel in der Einstellung zum Suizid antizipiert, der zu seiner Zeit noch drastisch gehandelt wurde, wie in Zedlers Universallexikon von 1743 zu lesen: Sofern sie nicht „mit Schwermütigkeit, Raserei, Wahnwitz beladen gewesen“, seien Selbstmörder „unter dem Galgen, wie ein Hund zu begraben“.

VII.

Als Stammvater der ästhetischen Moderne und Kronzeuge für den „Aufruhr des Schönen gegen das bürgerlich Gute“ ²¹ wird zu Recht immer wieder Baudelaire aufgeboten, doch nicht selten unbesehen der populär gewordenen Doktrin des L'Art pour l'art zugeschlagen. Dabei wird verkannt, daß Baudelaires Konzept einer surnaturalen Poesie der Moderne aus einer Absage an die Romantik hervorging, im eklatanten Widerspruch zu Rousseaus These, der Mensch sei von Natur aus gut und die Natur selbst – wie eine platonisierende Ästhetik es wollte – letzter Ursprung des Guten und Schönen. Für Baudelaire, der sich dabei fatalerweise auf De Maistre, den Vordenker der katholischen Reaktion, berief, ist mit Adam und Eva die ganze Natur in Sünde gefallen. Gerade das Natürliche sei also an sich selbst korrumpiert und böse. Es könne darum allein durch das Künstliche überwunden werden, was nicht allein für die ästhetische Tätigkeit, sondern auch für das moralische Handeln gelte („la vertu ... est artificielle, surnaturelle“).

20 SW (Artemis) Bd. 4, S. 427.

21 Adorno, *Minima Moralia*, Nr. 107; näherhin und zur Dokumentation s. Verf. 1986, S. 31-38; ferner ders. 1982, S. 848ff. und ders. 1989, S. 174ff.

Aus dieser Prämisse erklärt sich, warum Baudelaire einerseits in den *Notes nouvelles sur Edgar Poe* von 1857 das Nützliche, Lehrhafte und Moralische als Häresien der nur dem Schönen verpflichteten Kunst angeprangert hat, andererseits aber in seinem Artikel über Charles Dupont die „puérile utopie de l'école de l'art pour l'art“ auf das schärfste verwerfen konnte. Der Rückzug der Poesie auf sich selbst ist für den Verfasser der *Fleurs du Mal* nur gerechtfertigt, wenn sie damit umso entschiedener ihren Widerspruch zum scheinbaren Recht des Bestehenden zu artikulieren vermag. Das Beispiel der Lieder von Charles Dupont zeige, daß selbst noch die naivste Poesie der „sterilen Utopie“ des selbstgenügsamen L'art pour l'art vorzuziehen sei, da sie in der Verneinung der ungerechten Welt die Hoffnung auf eine universelle Versöhnung wachrufe: „Joyeuse ou lamentable, elle porte toujours en soi le divin caractère utopique. Elle contredit sans cesse le fait, à peine de ne plus être. Dans le cachot, elle se fait révolte; à la fenêtre de l'hôpital, elle est ardente espérance de guérison; dans la mansarde déchirée et malpropre, elle se pare comme une fée du luxe et de l'élégance; non seulement elle conteste, mais elle répare. Partout elle se fait négation de L'Iniquité.“

Adornos moderne Ästhetik der Negativität schließt ein, daß die autonome Kunst allein schon durch ihre Form in Widerspruch zu gesellschaftlicher Herrschaft trete. Das ist hier offensichtlich schon vorweggenommen, so daß man die *Fleurs du Mal* keineswegs als selbstreferentielle Poesie ohne moralischen und zeitkritischen Anspruch, geschweige denn als eine „Rhetorik des Bösen als des Schönen“ verstehen kann. So unlängst Karl Heinz Bohrer, der damit die *Fleurs du Mal* für seine These vereinnahmen wollte, daß „die Imagination des Bösen Grundstein einer Poetologie der Moderne“ und daß vorab die französische *Ecole du Mal* das Unternehmen gewesen sei, die Ausgrenzung des Bösen durch die idealistische Ästhetik im Gefolge Hegels wieder rückgängig zu machen.²² Dem ist entgegenzuhalten, daß schon *Théophile Gautier* – Schulhaupt des L'Art pour l'art und bedeutendster Kritiker der Zeit – dem vermeintlichen Immoralismus der *Fleurs du Mal* mit dem Argument widersprach, daß gerade Baudelaire das Böse als „ridicule, bourgeois et surtout malpropre“ gehaßt und in seiner gegenwärtigen Erscheinung den Materialismus der bürgerlichen Demokratie dekuviert habe. Wenn Baudelaires Lyrik in das Häßliche, Abstoßende und Krankhafte hinabsteigen könne, wisse sie sich auch wieder in die ‚blauesten Regionen des Spirituellen‘ zu erheben, so daß der Untertitel *Spleen et Idéal* sehr wohl für das ganze Buch stehen könne.

Damit hat Gautier auf ein Argument zurückgegriffen, das Baudelaire selbst vorbrachte, als seinen *Fleurs du Mal* der Prozeß gemacht wurde. Sein Buch werde in seiner „terrible moralité“ verkannt, wenn man es nicht als Ganzes beurteile: „À un blasphème j'opposerai des élancements vers le ciel; à une obscénité, des fleurs platoniques ... Livre

22 Bohrer 1985, S. 459-473; fortgesetzt mit ders. 1987, S. 267-286.

destiné à représenter l'agitation de l'esprit dans le mal“. Das einzelne Gedicht (wie *Au lecteur* und andere, die Bohrer zitiert) kann und soll also das moralische Empfinden des Lesers durchaus immer wieder verletzen; seine provozierende Amoral wird indes in der Konzeption des Zyklus wieder aufgewogen, in dem – wie in Dantes *Divina Commedia*, der die *Fleurs du Mal* zurecht an die Seite gestellt wurden – auf das Inferno der Moderne ihr Purgatorio und ihre Visionen eines irdischen Jenseits folgen. Das Böse ist demnach für Baudelaire mitnichten eine rein ästhetische Kategorie, wie Bohrer will, geschweige denn an sich selbst als Kunstwerk zu verstehen (eine Behauptung, bei der man sich fragt, ob man die Stimme eines Kirchenvaters oder die Nietzsches vernimmt).²³ Es geht in den *Fleurs du Mal* nicht um eine sinnverweigernde Ästhetik des Bösen, sondern um „la conscience dans le mal“, mithin darum, verstehbar zu machen (um Werthers Formulierung abzuwandeln), wie es einem zumute ist, der das Böse in seiner Faszination durchlebt. Nur so konnte dieser Text als Medium reiner Poesie die „maladie de l'époque moderne“ auf eine Weise ans Licht bringen, die den mimetischen Realismus des Romans wie die direkte Anklage der Satire und Karikatur an moralischer Strenge weit übertraf.

VIII.

Die These, daß das Ästhetische schon im Akt des Verstehens ein moralisches Urteil sollicitieren kann, läßt sich auf Kants Lehre vom Exempel stützen. Wie Günther Buck zeigte, hat Kant den Rigorismus seiner Ethik, die jedes heterogene Moment, also auch das Schöne oder das Beispiel einer Handlung abwies, in der *Kritik der Urteilskraft* revidiert, indem er das Problem des Exemplarischen wieder aufnahm und in die Ästhetik verlagerte.²⁴ Das ästhetische Urteil hat die Eigentümlichkeit, daß es nicht logisch von einem vorgängigen Prinzip ableitbar, sondern auf eine noch unbestimmte Norm verweisend allein aus einem Beispiel, dem Verstehen eines Besonderen, zu gewinnen ist. Etwas als exemplarisch verstehen, schließt den bloßen „Mechanismus der Nachahmung“ aus. Es erfordert stattdessen „freie und vernünftige ‚Nachfolge‘ gegenüber einem Beispiel, das zugleich als Vorbild wirkt, welches ein anderes Subjekt zu dessen eigener Möglichkeit ‚aufweckt‘“.²⁵ Als Muster eines uninteressierten, durch kein Bedürfnis erzwungenen Urteils (K.d.U. §5) und zugleich als Muster eines offenen Konsens, insofern es „die Bestätigung nicht von Begriffen, sondern von anderer Beirath erwartet“ (K.d.U. §8), konstituiert das notwendigermaßen pluralistische Geschmacksurteil (K.d.U. §29) Gesellschaft-

23 Bohrer 1985, S. 472.

24 Buck 1967, S. 180ff.; ferner ders. 1981, Kap. 9.

25 G. Buck 1981, S. 208.

lichkeit. So vermag die reflektierende Urteilskraft im Exemplarischen eine Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, vom Ästhetischen zum Moralischen, zu schlagen. Wenn es heute wieder darum gehen soll, in der ästhetischen Erfahrung den Ansatz oder das Korrektiv einer modernen Ethik der Lebensführung zu finden, ist er – wie mir scheint – am ehesten in der Vorgabe des Exemplarischen zu finden.

Kants Lehre vom Exemplarischen erlaubt andererseits, die Formen ästhetischer Erfahrung zu bestimmen, in denen ihre inhärente Freiheit verfehlt oder verabsolutiert wird. Nicht alle ästhetische Erfahrung erreicht den Gipfel des auf Beistimmung anderer angewiesenen ästhetischen Urteils und stellt sich der Frage nach der involvierten moralischen Problematik. Das genießende Verstehen kann in der Bewunderung des ästhetischen Gegenstands verharren. Es kann in der naiven Identifikation mit dem ‚Helden‘ aufgehen (wie im Fall der Werthermode). Und es kann allein schon in der puren Lust am ästhetischen Spiel der Sinne eine Erfüllung finden, die sich über Sinn, Moralität und Weltbezug eines Werks hinwegsetzt (wie im Fall des sogenannten Ästhetizismus). Günther Buck hat diese Einstellung „die ästhetische Epoche der Applikation“ genannt.²⁶ Gemeint ist die Ausklammerung des moralischen Interesses in der ästhetischen Distanzierung eines Zuschauers, dem der Gegenstand an sich selbst gleichgültig bleibt und der kein anderes Interesse an den Handlungen und ihrer Moralität nimmt, als das Geschaute oder Gehörte ästhetisch zu genießen. In dieser Einstellung geht indes ästhetische Praxis keineswegs auf. Wenn hier – wie Martin Seel treffend bemerkt – „ein Spektrum von Einstellungen der Teilnahme und des Abstands gegenüber der lebensweltlichen Wirklichkeit durchspielt“ wird, so doch nicht nur „um des sich damit eröffnenden Spielraums willen“.²⁷ Im ästhetischen Suspens oder anders gesagt: im „Spielraum anschauungserfüllter Freiheit“²⁸ wird zugleich die Möglichkeit eröffnet zu verstehen, „was uns dazu bewegt, nicht erlebtes Unglück und nicht begangene Schuld zu beklagen“²⁹, mithin sich anzueignen, wofür ein Werk der Kunst beispielhaft sein kann. Solches Verstehen ist ästhetisch und *cum grano salis* moralisch zugleich, auch wenn es keine normative ‚Ethik des Ästhetischen‘ zu begründen vermag. Die Sentenz: „tout comprendre, c'est tout pardonner“ impliziert diese Leistung des exemplarischen Verstehens, zeigt aber auch das Risiko an, dabei der Verführung des Ästhetischen zu erliegen und das Ansinnen eines kritischen moralischen

26 Buck 1967, S. 172.

27 Martin Seel (wie Anm. 3).

28 Ebd.; inzwischen hat M. Seel in der ausgeführten Fassung seines zitierten Artikels (noch ungedruckt) gegen ultramoderne Tendenzen selbst den Standpunkt vertreten, daß „eine differenzierte ästhetische Praxis (...) doch eine Disposition zur Moral enthält, wenngleich eine höchst ambivalente“ – eine Disposition, die meiner Unterscheidung von normativer und explorativer Moral durchaus entspricht.

29 Wilde *Gesammelte Werke* 5/II, S. 211.