

X

Hans Schelkshorn

# Entgrenzungen

Ein europäischer Beitrag  
zum philosophischen Diskurs  
über die Moderne

**VELBRÜCK  
WISSENSCHAFT**

Gedruckt mit Unterstützung des Fonds zur Förderung  
der wissenschaftlichen Forschung in Österreich

## Inhalt

Vorwort .....	9
Hinführung .....	11
1. Die Frage: Legitimität der Neu-Zeit, nachdem Europa interpretierbar geworden ist .....	11
2. Die These: Die Moderne als ein dialektisches »Spiel von Entgrenzungen – diesseits und jenseits der Vernunft« .....	18
TEIL A VERNUNFT UND MACHT ZWEI PARADIGMATISCHE SELBSTDEUTUNGEN DER MODERNE	
1. Aufklärung als Entfesselung von Macht? .....	27
1. Das <i>ego cogito</i> als Wille zur Macht – Martin Heidegger ....	27
2. <i>Dialektik der Aufklärung</i> – Max Horkheimer, Theodor W. Adorno .....	35
II. Aufklärung als unvollendetes Projekt? – Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel .....	45
1. Rationalisierung der Lebenswelt – Theorie der Gesellschaft im Zeichen der Aufklärung .....	46
2. Erneuerung der Vernunftmoral der Aufklärung – Zum Projekt der Diskursethik .....	57
III. Die Herausforderung postkolonialer Philosophien – Zum Beispiel: Lateinamerika .....	67
1. Selbstkonstitution der »lateinamerikanischen Philosophie« – Zur Debatte zwischen Salazar Bondy und Leopoldo Zea ....	68
2. Mythos und Rationalität der Moderne – Enrique Dussel ....	75
IV. Resümee und Vorblick .....	86

Erste Auflage 2009  
© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2009  
www.velbrueck-wissenschaft.de  
Druck: Hubert & Co, Göttingen  
Printed in Germany  
ISBN 978-3-938808-71-9

*Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek*  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten  
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Eine digitale Ausgabe dieses Titels in Form einer text- und  
seitenidentischen PDF-Datei ist im Verlag Humanities Online  
([www.humanities-online.de](http://www.humanities-online.de)) erhältlich.

ENTGRENZUNGEN DES ANTIK-MITTELALTERLICHEN DENKENS  
RÜCKSTIEG IN DAS DENKEN DER RENAISSANCE 93

TEIL B

I. Die Elemente: Neugier, Selbstkreation, Kosmopolitismus 93

1. Entgrenzung des Kosmos und die Aufwertung unerständlicher Weltneugier – Nikolaus von Kues ..... 95

1.1 Kosmologische Revolution aus dem Geist ..... 96

der Metaphysik .....

1.1.1 Philosophische Grundlagen – Zur *doctrina ignorantiae* ..... 96

1.1.2 Endlichkeit und Grenzenlosigkeit des Universums ..... 108

1.2 Rechtfertigung unerständlicher Weltneugier ..... 108

1.2.1 Rückblende: Problematisierung der *curiositas* ..... 125

1.2.2 Schöpferische Weltneugier – Der Mensch als Maß aller Dinge ..... 126

2. Entgrenzung der menschlichen Natur durch die Idee der Selbstkreation in Pico della Mirandola's *Oratio de hominis dignitate* ..... 141

2.1 *Homo miraculum est* – die anthropologischen Thesen der *Oratio* ..... 163

2.1.1 Das Thema: Stellung des Menschen gegenüber den reinen Geistwesen ..... 166

2.1.2 Mikrokosmos-Anthropologie und Mittelstellung des Menschen ..... 166

2.1.3 Freiheit als Selbstgestaltungsmacht gegenüber der menschlichen Natur ..... 175

2.2 Zur geistesgeschichtlichen Stellung der Anthropologie der *Oratio* ..... 180

3. Die Entgrenzung des geographisch-politischen Weltbildes und Victorias Begründung eines neuen Kosmopolitismus ..... 185

3.1 Zur Entgrenzung des geographischen Weltbildes im »Zeitalter der Entdeckungen« ..... 205

3.2 Rückblende: ethischer Universalismus und Weltreichsidee im Denken der Antike und der mittelalterlichen Theologie ..... 208

3.3 Entgrenzungen des ethisch-politischen Horizonts: Völkerrecht, Weltgesellschaft und kosmopolitische Ethik bei Francisco de Vitoria ..... 231

II. Negation, Modifikation und Verknüpfung der Elemente 271

1. Kosmopolitismus und schöpferische Freiheit – Juan Ginés de Sepúlveda ..... 299

1.1 Verteidigung der Freiheit gegen die Barbarei – christliches Naturrecht und die Türkenkriege ..... 306

1.2 Humanisierung der Barbaren als Akt schöpferischer Freiheit: Die Konquista Amerikas und die globale Durchsetzung des Naturrechts ..... 316

1.3 Resümee ..... 341

2. Entgrenzungen im Medium experimenteller Selbstreflexion – Michel de Montaigne ..... 345

2.1 Explosion der Perspektiven – Zur Hermeneutik der *Essais* ..... 348

2.2 Die Unergründlichkeit des »natürlichen« Menschen und die Neugier ..... 354

2.3 *Dignitas hominis* im Sperrfeuer der *Essais* – Selbstkreation durch Schreiben ..... 374

2.4 Was ist Zivilisation? – Amerika im Spiegel »unserer« Projektionen ..... 395

TEIL C

RATIONALISIERUNGEN UND ENTGRENZUNGEN IN DEN GRUNDLEGUNGEN MODERNER WISSENSCHAFT, POLITIK UND ÖKONOMIE  
RÜCKSTIEG IN DIE PHILOSOPHIE DES 17. JAHRHUNDERTS 409

I. Entfesselung der Produktivität von Mensch und Natur – Francis Bacons Begründung der modernen Wissenschaft ..... 411

1. *Instantatio magna* – Ankündigung eines neuen Zeitalters durch die *scientia activa* ..... 415

1.1 Negativer Ausgangspunkt: Die Idole des menschlichen Geistes ..... 415

1.2 Theologischer Rahmen: Die Wiederherstellung des Paradieses ..... 419

1.3 Die Zeichen der Geschichte: Kolumbus und das Zeitalter der Entdeckungen ..... 424

2. Philosophische Grundlegung der *scientia activa* ..... 430

2.1 Naturphilosophische Prämissen: Subtilität und Produktivität der Natur ..... 430

2.2 Wissenschaft und Macht – ihre Einheit und ihre Differenz ..... 437

2.3 Moralphilosophische Fundierung: Die Maßlosigkeit der Liebe ..... 443

2.4 Anthropologischer Fluchtpunkt: Selbstkreation der Menschheit durch Wissenschaft ..... 456

II. Thomas Hobbes – Das Problem des modernen Staates:  
Entfesselung und Begrenzung menschlicher Macht

1. Das Projekt: *scientia iustitiae* ..... 471  
 1.1 Die Diagnose: Rückfall in die Barbarei und das Versagen der Moralphilosophie ..... 476  
 1.2 Erste Grundlagen: Geometrische Methode und Neugier ..... 480  
 1.3 Der Inhalt der Moral: Der irdische Friede als das größte aller Güter ..... 490  
 2. Naturzustand und Gesellschaftsvertrag ..... 496  
 2.1 Der »Krieg aller gegen alle« als methodische Fiktion und geschichtliche Realität ..... 496  
 2.2 Der Gesellschaftsvertrag: Schöpferische Freiheit im Dienst kollektiver Selbstzivilisierung ..... 511  
 3. Zur Doppeldeutigkeit der *scientia civilis* – rationale Analyse der Macht und ein neues Verständnis des menschlichen Glücks ..... 517

III. John Locke – die Entgrenzung der Ökonomie ..... 529

1. Moralphilosophische Grundlagen ..... 533  
 1.1 Naturrechtlicher und hedonistischer Moralbegriff ..... 533  
 1.2 Revision des Hobbeschen Naturzustandes ..... 543  
 2. Moralische Rechtfertigung grenzenloser Geldwirtschaft ..... 549  
 2.1 Eigentum durch Arbeit ..... 549  
 2.2 ... vor der Einführung des Geldes ..... 555  
 2.3 ... nach der Einführung des Geldes ..... 561  
 2.4 Politische Ökonomie im *status civilis* ..... 567  
 2.5 Ökowsirtschaft versus moderne Marktwirtschaft? Aristoteles und Locke ..... 577

Resümee und Ausblicke:  
Von der Dialektik der Aufklärung zur  
Dialektik der Entgrenzung

Literaturverzeichnis ..... 595  
 Abkürzungen, Siglen ..... 616  
 Namenregister ..... 667  
 ..... 668

Vorwort

Der hier vorliegende Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne ist von der Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaften der Universität Wien 2007 als Habilitationsschrift angenommen worden. Für die Publikation wurde der Text nochmals überarbeitet. Wie jede wissenschaftliche Arbeit so verdankt sich auch diese Studie vielfacher Unterstützung und zahllosen Gesprächen. Rudolf Langthaler hat diese Arbeit nicht nur mit Wohlwollen und Interesse begleitet, sondern mir inmitten der universitären Umstrukturierungen jenen Freiraum verschafft, ohne den heute Forschungsarbeiten nicht mehr möglich sind. Obwohl es sich hier um einen europäischen Beitrag über die Moderne handelt, ist dieser Versuch zugleich aus der kontinuierlichen Begegnung mit lateinamerikanischen Philosophinnen hervorgegangen. In besonderer Weise möchte ich in diesem Zusammenhang das Dialogprogramm zwischen der europäischen Diskursethik und der lateinamerikanischen Ethik der Befreiung hervorheben, das von Raúl Fornet-Betancourt von 1989 bis 1997 organisiert worden ist. Prägend für mein philosophisches Denken war und ist bis heute die Arbeit im Redaktionsteam der Zeitschrift »Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren«, in der ich eine geistige und auch menschliche Heimat für meine Art des Denkens gefunden habe. Mein Dank gilt auch allen KollegInnen, die Teile der Arbeit in verschiedenen Stadien der Entstehung kritisch kommentiert haben: Paul Richard Blum, Gerhard Luf, Harald Schwartzer, Markus Riedenauer, Kurt Appel, Karl Baier und Thomas Posch. Äußerst wertvoll waren für mich auch die Anregungen der Gutachter der Habilitationsschrift – Mathias Lutz-Bachmann, Barbara Gerl-Falkowitz, Franz-Martin Wimmer, Alfred Pfabigan. Agnes Leyrer hat mit viel Einsatz an der Form des Textes, von Rechtschreibvarianten bis hin zum Namenregister, gearbeitet. Friedhelm Herberth danke ich für Aufnahme in das Programm von Velbrück Wissenschaft und für die umsichtige und geduldige Betreuung, die stets die Interessen des Autors im Blick hat. Dem Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung in Österreich danke ich für den großzügigen Druckkostenbeitrag.

Der Text orientiert sich behutsam an der neuen Rechtschreibung; in Zielen bleibt allerdings die Orthographie der zitierten Ausgaben erhalten. Die Zitationen der Quellentexte folgen jeweils den im Literaturverzeichnis angegebenen Textausgaben und deutschen Übersetzungen.



## Hinführung

Der Mensch wird nach Kant »durch Fragen belästigt«, deren Beantwortung zwar »alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigt«, die er aber dennoch » nicht abweisen kann«. <sup>1</sup> Die Frage nach der Moderne gehört zwar nicht zu den »ewigen« Fragen der Philosophie, die mit »der Natur der Vernunft selbst aufgegeben« sind, aber doch zu den für uns heute unabweisbaren Problemstellungen. So wie sich nach Kant die Philosophie über die Fragen nach Gott, der Welt und der Seele in »endlosen Streitereien« verfangen hat, so ist auch die Moderne inzwischen zum Gegenstand zahlloser Theorien geworden. Doch während nach Kant die ewigen Fragen des Menschen in der Metaphysik immerhin einen »Kampfbplatz«<sup>2</sup> gefunden haben, gibt es für die Kontroversen über die Moderne bis heute keine etablierte Disziplin. Die Frage nach der Moderne wird vielmehr von zahlreichen Wissenschaften, insbesondere von den Geschichts- und Sozialwissenschaften, der Ästhetik und auch von der Philosophie, aufgeworfen, sodass je nach Disziplin und Erkenntnisinteresse äußerst unterschiedliche Definitionen und chronologische Festlegungen »der« Moderne kursieren. Vor diesem Hintergrund ist jeder Versuch über die Moderne angehalten, vorweg die leitenden Fragen und den Ort der Betrachtung zu klären.

### 1. Die Frage: Legitimität der Neu-Zeit, nachdem Europa interpretierbar geworden ist

Ich verwende die Begriffe *Moderne* und *Neuzeit*, die im Deutschen als Substantive erst im 18. bzw. 19. Jahrhundert belegt sind<sup>3</sup>, als Synonyme ohne feste inhaltliche Konnotationen. Mit beiden Begriffen soll zunächst bloß das diffuse Bewusstsein, einer »neuen« Zeit anzugehören, umschrieben werden, wobei die Frage, worin das Neue genauerhin besteht, stets offen bleibt. Im Begriff der »Neuzeit« artikuliert sich daher ein spezifisches Geschichtsbewusstsein, das nach Blumenberg frühere Kulturen in dieser Form nicht kannten. »Nur und erst die Neuzeit hat sich als Epoche verstanden und dadurch die anderen Epochen mitgeschaffen.« (Blumenberg 1999: 129)

<sup>1</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede; AA IV,7.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Zur Begriffsgeschichte des Adjektivs »modern« und der Substantive »Neuzeit« und »Moderne«, vgl. Gumbrecht (1979); Jauffé (1974: 11-66); Koselick (1989: 300-348).

Das Epochenbewusstsein der Neu-Zeit entstand allerdings nicht mit einem Schlag. In der lateinischen Christenheit werden innerhalb der Philosophie bzw. Theologie die gesellschaftlichen und geistigen Umbrüche, die vor allem durch den ökonomischen Aufstieg der Städte seit dem 12. Jahrhundert ausgelöst worden sind, durch einen Umbau der überlieferten Metaphysik verarbeitet; das Neue bleibt auf diese Weise gleichsam in den Mantel der Tradition eingehüllt. Erst im 17. Jahrhundert artikuliert sich in der Philosophie die für das neuzeitliche Bewusstsein prägende Semantik eines radikalen Neuanfangs bzw. eines Bruchs mit der Tradition. Bacon, Descartes und Hobbes verstehen sich jeweils als Begründer eines neuen Denkens, das sich vom Erbe der soziokulturellen Umwälzungen seit dem späten Mittelalter retrospektiv bewusst als Anbruch eines »neuen Zeitalters« wahrgenommen. Das Epochenbewusstsein der Neuzeit erwächst daher, wie Reinhart Koselleck gezeigt hat, aus der Erfahrung der Übermacht des »Neuen«, die den traditionellen Zusammenhang zwischen »Erfahrung und Erwartung« aufsprengt.

Neu war, daß sich jetzt die in die Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösen, was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten. Und was an neuen Erfahrungen seit der Landnahme in Übersee und seit der Entfaltung von Wissenschaft und Technik hinzukam, das reichte nicht mehr hin, um künftige Erwartungen daraus abzuleiten. Der Erfahrungsraum wurde seitdem nicht mehr durch den Erwartungshorizont umschlossen, die Grenzen des Erfahrungsraumes und der Horizont der Erwartung traten auseinander. (Koselleck 1989: 364)

Aus der Erfahrung, dass sich in den europäischen Gesellschaften eine historisch einmalige soziokulturelle Entwicklung Bahn bricht, entsteht in der Philosophie des 18. Jahrhunderts ein Denken, das alle Bereiche des menschlichen Lebens, einschließlich der Philosophie, in den Sog Wesen des Menschen, der Wahrheit, der Erkenntnis und der Moral verbindet sich mit dem »Bedürfnis« nach einer Vergewisserung der Neuzeit. Im »Zeitalter der Aufklärung« rückt daher nach Michel Foucault die Frage »Was sind wir gegenwärtig?« ins Zentrum der Philosophie. »Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule«, kurz alle bedeutenden Philosophen seit dem späten 18. Jahrhundert, haben nach Foucault »versucht, diese Frage zu beantworten.« (Foucault 1993: 168) Der Diskurs der Moderne kann daher mit Foucault »als Problematisierung einer Aktualität und als vom Philosophen betriebene Befragung dieser Aktualität, an der er teilnimmt und im Verhältnis zu der er sich situiert«<sup>4</sup>, beschrieben werden.

In diesem weiten Sinn hat sich auch die philosophische Postmoderne als ein Beitrag *zum* Diskurs der Moderne verstanden. Nach Lyotard proklamiert das postmoderne Denken kein neues Zeitalter »nach der Moderne«, sondern wendet sich vielmehr gegen die erste, geschichtswirksam gewordene Selbsterdeutung der Neu-Zeit als eines »Zeitalters der Aufklärung«.

Die Postmoderne ist keine neue Epoche, sondern das Redigieren einiger Charakterzüge, die die Moderne für sich in Anspruch genommen hat, vor allem aber ihre Annahmung, ihre Legitimation auf das Projekt zu gründen, die ganze Menschheit durch Wissenschaft und Technik zu emanzipieren. Doch dieses Redigieren ist, wie gesagt, schon seit langem in der Moderne selbst am Werk. (Lyotard 1989: 68)

Im Diskurs der Moderne versammeln sich jedoch nicht nur die Stimmen der Verteidiger und der postmodernen Kritiker neuzeitlicher Aufklärung. Da im Zuge der kolonialen Expansion die Moderne allen Völkern zum Schicksal geworden ist, hat der Diskurs der Moderne bereits im 19. Jahrhundert die Grenzen der westlichen Philosophie überschritten. In Indien und im arabischen Raum entsteht noch während der Kolonialzeit eine kritische Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie, die mit einer Reinterpretation eigener religiöser Traditionen einhergeht.<sup>5</sup> In Lateinamerika bildet sich nach den Unabhängigkeitskriegen eine *filosofía americana*, in der die Dynamik der Moderne im Licht der bitteren Erfahrungen postkolonialer Gesellschaften reflektiert wird.<sup>6</sup> In Japan werden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem von der Kyoto-Schule die kulturellen Implikationen der von der Meiji-Dynastie eingeleiteten Modernisierungspolitik kritisch bedacht. In den letzten Jahrzehnten hat sich schließlich auch die afrikanische Philosophie mit kreativen Beiträgen in den Diskurs der Moderne eingebracht.<sup>7</sup>

4 Foucault (1984: 36): »Tout ceci, la philosophie comme problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité, et sur la modernité.« (Dt. Übers. H. Sch.) Nach Habermas (1986: 26) setzt der *Diskurs* der Moderne nicht bei den frühen Fortschrittsgedanken, sondern erst bei Hegel ein: »Hegel ist der erste, der den Prozeß der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen Problem erhebt.«

5 Vgl. dazu Hendrich (2004).

6 Vgl. dazu unten Teil A, III, 1.

7 Zur Kyoto-Schule vgl. Ohashi (1990); zur Einführung in die afrikanische Philosophie vgl. Kimmerte (1991) Lölke (2001).

Die asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Diskurse über die Moderne sind allerdings über lange Zeit hinweg in den Zentren der europäischen Philosophie kaum wahrgenommen worden. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als das kulturelle Überlegenheitsbewusstsein Europas tief erschüttert war und große Teile Afrikas und Südasiens das koloniale Joch abwarten, drangen die Stimmen postkolonialer DenkerInnen allmählich in die Hörweite europäischer Philosophie.

Ein eindrucksvolles Zeugnis für die allmähliche Wahrnehmung außer-europäischer Deutungen der Moderne sind Sartres Texte zu Frantz Fanon und der Négritude. Das Neue an Fanons Denken besteht nach Sartre nicht in der Kritik am modernen Europa.<sup>8</sup> Denn die kulturpessimistische Diagnose – »Wir sind im Eimer!« – werde von europäischer Intellektuellen »seit 1930 fast täglich« vorgetragen, allerdings stets im Sinne einer letzten »Warnung«: Wenn die »Ratschläge nicht strikt befolgt werden, dann und nur dann, wird sich das Land auflösen.« (Sartre 1988: 142) In Fanons Texten ist hingegen nach Sartre ein anderer Ton vernehmbar: »Wenn ... Fanon von Europa sagt, es renne in sein Verderben, so ist er weit davon entfernt, einen Alarmruf auszusstoßen: er stellt einfach eine Diagnose ... ob Europa krepieri oder überlebt, ist ihm egal.« (Ebd., 143) In Fanons *Les damnés de la terre* (1961) artikuliert sich daher nach Sartre nicht nur der Schrei nach Befreiung von kolonialer Herrschaft, sondern vor allem eine neue Diskursart. Da Fanon primär »für seine *Briders*« (ebd., 143) schreibt, werde »oft von uns gesprochen, zu uns niemals ... Was für ein Absiege! Für die Väter waren wir die einzigen Gesprächspartner; die Söhne finden nicht einmal, daß sich ein Gespräch mit uns lohne: wir sind nur noch die Gegenstände der Rede.« (Ebd., 143)

Dieses Diktum enthält ohne Zweifel eine starke Übertreibung. Denn gerade Sartre war für eine breite Schicht von Intellektuellen in der Dritten Welt stets ein bevorzugter Gesprächspartner; auch die Texte Fanons sind von seiner Philosophie der Freiheit beeinflusst. Dennoch macht Sartre mit dem übertriebenen Hinweis, dass wir Europäer zu einem Objekt eines fremden Denkens geworden sind, auf eine bedeutsame Veränderung im *Diskurs* der Moderne aufmerksam. Denn bislang hatte sich die neuzeitliche Philosophie, wenn sie die Grenzen der abendländischen Tradition überschritt, stets auf *vormoderne* Denktraditionen bezogen, sei es in kategorischer Ablehnung oder bewundernder Anerkennung. In diesem Sinne setzten sich Leibniz und Schopenhauer mit achsenzeitlichen Denktraditionen des Fernen Ostens, nämlich der konfuzianischen Ethik bzw. dem Buddhismus auseinander. Im Unterschied dazu stellen

8 Im Folgenden nehme ich allein Sartres Wahrnehmung der Diskursituation in den Blick; zu den inhaltlichen Fragen seiner Kolonialismuskritik vgl. zusammenfassend Kimmerle (1999).

Fanons Texte eine unmittelbare Unterbrechung des Monologs der europäischen Philosophie dar. Fanon bereichert das europäische Denken nicht mit exotischen Traditionen, sondern entwickelt einen *außer-europäischen* Beitrag zum *Diskurs der Moderne*. Durch Fanon »entdeckt«, wie Sartre hellichtig erkennt, »die Dritte Welt sich und spricht zu sich.« (Ebd.)

Die Herausbildung eines eigenständigen Diskurses innerhalb der kolonialen Welt erzwingt eine Dezentrierung der europäischen Philosophie. Europa ist nicht länger der selbstverständliche Gravitationspunkt, auf den alle Diskurswelten zustreben. Nachdem der europäische Diskurs über die Moderne fragmentiert ist, sprechen Texte nicht mehr in gleicher Weise zu allen. In den Schriften zur Négritude ist Sartre daher stets darauf bedacht, die »Orte« des Sprechers und der Adressaten jeweils genau zu bestimmen. Im Wissen, dass die Gedichte »nicht für uns geschrieben« (Sartre 1986: 42) sind, spricht Sartre bewusst über die Négritude zu europäischen LeserInnen. Der Diskurs bewegt sich in keinem Moment in einer trügerischen Universalität.<sup>9</sup>

Die Erfahrung einer kontextuellen Situiertheit ist in jüngerer Zeit von den Vertretern der »interkulturellen Philosophie« zum Ausgangspunkt einer radikalen Umorientierung des philosophischen Denkens gemacht worden.<sup>10</sup> Nach Raimon Panikkar, der neben Franz-Martin Wimmer, Raúl Fornet-Betancourt, Raimon Panikkar u. a. als einer der Pioniere des Projekts einer interkulturellen Philosophie angesehen werden kann, vollzieht sich die Philosophie heute nicht mehr in einem trotz aller Differenzen homogenen Strom des Denkens, sondern in unterschiedlichen, kulturell geprägten Diskurswelten. Für eine erste Orientierung müssen nach Mall (1996: 2) zumindest vier Diskurse klar unterschieden werden: a) Selbstverständigungsdiskurse der europäischen Philosophie; b) europäische Deutungen nicht-europäischer Philosophien; c) Selbstverständigungsdiskurse in außer-europäischen Kulturen; d) Deutungen europäischer Denktraditionen durch nicht-europäische Philosophen. Die entscheidende Veränderung in der Diskursituation ist, wie Mall in sachlicher Fortführung von Sartre betont, durch den letzten Diskurstyp herbeigeführt worden: »Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist.« (Ebd.)

9 Zur Geschichte der literarischen Bewegung der Négritude vgl. Heinrichs (1992); Jack (1996).

10 Das Projekt einer »interkulturellen Philosophie« ist im deutschen Sprachraum seit dem Ende der 1980er Jahre vor allem von Mall/Hütismann (1989); Wimmer (1990); Kimmerle (1991); Fornet-Betancourt (1997) vorangetrieben worden. Einen einflussreichen Überblick über die verschiedenen Ansätze und Fragestellungen einer interkulturellen Philosophie geben Kimmerle (2002); Wimmer (2004); Paul (2008).



Zwischen den von Mall angeführten Diskursarten gibt es allerdings zahlreiche Interdependenzen. Denn nach den traumatischen Erfahrungen des Kolonialismus artikuliert sich in außereuropäischen Philosophien stets auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem europäischen Denken. Zudem wirken die Selbsterständigungskurse innerhalb eines bestimmten Kulturraumes in vielfacher Weise auf die Identitätsdebatten anderer Kulturen ein. So gab z. B. die Bewegung der Négritude auch außerhalb Afrikas zahlreichen Intellektuellen des Südens wichtige Impulse. Für einen Europäer hingegen werden, wie wiederum Sartre bereits erkannt hat, die Texte von Leopold Senghor und Aime Cesaire unweigerlich zum Gericht. Indem die Négritude das Trauma kolonialer Repression und die verzweifelte Suche nach der verlorenen Menschenwürde zur Sprache bringt, stürzt sie europäische LeserInnen in eine Nacht tiefer Scham: »stumme ätzende Blicke zerfressen uns bis auf die Knochen«; »ich wünsche, ihr würdet wie ich den Schock empfinden, angeblickt zu werden« (Sartre 1986: 41-39). Da der Kolonialismus die Humanität nicht nur der Opfer, sondern auch der Kolonialherren zerstört, sehen nach Sartre AfrikanerInnen und EuropäerInnen vor der gemeinsamen Aufgabe, die menschliche Würde in sich neu zu entdecken. Sartre fordert daher die EuropäerInnen auf, die »weißen Trikots herunter[z]u reißen und einfach [zu] versuchen, Mensch zu sein.« (Ebd., 42)

Darüber hinaus ist Ram Adhar Malls These einer vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik um eine weitere Diskursart, nämlich den Süd-Süd-Dialog, zu ergänzen. Der ideale Fluchtpunkt einer interkulturellen Philosophie kann daher mit Franz-Martin Wimmer<sup>11</sup> als »Polylog« umschrieben werden, in dem die Philosophien aller Weltregionen ihre Wahrheitsansprüche in reziproken Auseinandersetzungen prüfen.<sup>12</sup>

Die »Rede von der ›Legitimität‹ der Neuzeit ist«, wie Hans Blumenberg (1999: 72) treffend bemerkt hat, »nur verständlich, sofern es deren Bestreitung gibt.« Blumenberg selbst verteidigte das aufklärerische Selbstbild der Neuzeit vor allem gegenüber der christlichen Säkularisierungsthese, Habermas hingegen gegenüber neokonservativer und poststrukturalistischer Aufklärungskritik; die philosophische Postmoderne wiederum reagiert vorwiegend auf die Annäherungen aufklärerischer Geschichtsphilosophien. Mit der planetarischen Ausbreitung der Mo-

<sup>11</sup> Vgl. dazu Wimmer (1996); (2004: 66-73).

<sup>12</sup> Wimmer versteht den Polylog als eine »regulative Idee«; die interkulturelle Philosophie folglich als »Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln, nicht mit dem Mittel einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern durch einen *Polylog* der Traditionen.« (Wimmer 1996: 43-41).

derne erweitert sich unumgänglich auch das Spektrum von Infragestellungen. So stellen sich z. B. Dysfunktionalen und Aporien der Moderne in den hochindustrialisierten Ländern anders dar als in den Hungerzonen der gegenwärtigen Weltgesellschaft. Dies bedeutet: Das Ende oder die Vollendung »der« Aufklärung können nicht länger von New York, Paris oder Frankfurt aus verkündet werden; die Signatur der Moderne ist vielmehr auf dem »langen Weg« einer interkulturellen Philosophie zu bestimmen.<sup>13</sup>

Vor diesem Hintergrund kann die Diskursart bzw. der »Ort« des folgenden Beitrags über die Moderne vorläufig umrissen werden. Im Sinne Malls handelt es sich um einen Beitrag zum Selbsterständigungskurs Europas. Da die Tatsache, dass Europa interpretierbar geworden ist, nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, werden neben inneruropäischen Debatten auch Infragestellungen von Außen verarbeitet. Die Erfahrung der Dezentrierung der europäischen Philosophie vollzieht sich jedoch, wie bereits bei Sartre sichtbar geworden ist, niemals bloß im akademischen Raum, sondern in konkreten Begegnungen. Ich selbst bin auf die Grenzen des europäischen Diskurses der Moderne vor allem in der Auseinandersetzung mit PhilosophInnen aus Lateinamerika gestoßen. Aus diesem Grund sind die folgenden Studien, die sich

<sup>13</sup> Das Postulat einer interkulturellen Wende im Diskurs der Moderne hat inzwischen durch die Sozialwissenschaften eine Unterstützung erfahren. Nach Shmuel S. Eisenstadt ist das Bild einer homogenen modernen Weltzivilisation auch im empirischen Sinn in Frage zu stellen. Zwar waren sich »sowohl die meisten Klassiker der Soziologie als auch die Modernisierungsstudien aus den vierziger und fünfziger Jahren« jeweils darin einig, »daß die Hauptinstitutionen, die sich in der europäischen Moderne zusammenfügten, sowie das im Westen entwickelte kulturelle Programm der Moderne ›natürlicherweise‹ letztlich von allen sich modernisierenden Gesellschaften übernommen würden« (Eisenstadt 2000: 10), doch die realen gesellschaftlichen Entwicklungen zeigen nach Eisenstadt ein vollkommen anderes Bild. Nicht nur in den Armenregionen des Südens, sondern auch in den Staaten der westlichen Welt, die sich auf einem vergleichbaren Entwicklungsniveau befinden, zeigen »die verschiedenen institutionellen Sphären – Wirtschaft, Politik und Familie – stets relativ voneinander unabhängige Merkmale, die in verschiedenen Gesellschaften und in verschiedenen Entwicklungsperioden unterschiedlich kombiniert werden.« (Ebd., 11) Statt einer Uniformierung im planetarischen Maßstab ist nach Eisenstadt in der gegenwärtigen Weltgesellschaft eine verblickende Vielfalt der Moderne entstanden. »Jetzt, am Ende des 20. Jahrhunderts, tauchen in der ganzen Welt neue Visionen von Moderne, von moderner Zivilisation auf, sei es im Westen – in Europa, den Vereinigten Staaten –, wo sich das erste Programm entwickelte, oder in asiatischen, lateinamerikanischen und afrikanischen Gesellschaften.« (Ebd., 11f.)

bewusst als ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne stehen, in einem kaum abschätzbaren Ausmaß durch die Modernekritik aktueller Strömungen der lateinamerikanischen Philosophie geprägt.

## 2. Die These: Die Moderne als ein dialektisches »Spiel von Entgrenzungen – diesseits und jenseits der Vernunft«

Für die frühen Fortschrittsdenker ist Aufklärung kein Privileg des 18. Jahrhunderts, sondern ein universalgeschichtlicher Entwicklungsprozess, der bereits bei den mythisch verfassten Stammesgesellschaften einsetzt, in den Hochkulturen Asiens und des Mittelmeerraums zu ersten spektakulären Durchbrüchen gelangt, und schließlich in Europa seit dem Zeitalter der Entdeckung eine ungeheure Beschleunigung erfährt. Die Philosophie der Aufklärung versteht sich daher als Reflexion über den aktuellen Stand – und nicht den Beginn – der gesellschaftlichen Verwirklichung der Vernunft, die von nun an nicht nur Wissenschaft und Philosophie, sondern alle Bereiche der Gesellschaft, einschließlich der Moral und der Politik, mit einschließt.<sup>14</sup> Kurz: Aufklärung betrachtet sich im 18. Jahrhundert »als Aufklärung und eröffnet damit die Möglichkeit der Selbstreflexion. Die Vernunft ist sich im Zeitalter der Aufklärung ihrer selbst bewußt und verschafft sich Eintritt in die historische Welt.« (Rohbeck 1990: 15)

Die aufklärerische Selbstdenkung der Neu-Zeit war jedoch, wie der Streit zwischen den Fortschrittsdenkern und Rousseau bezeugt, von Anfang unstritten. Die Kritik an »der« Aufklärung richtete sich zunächst allerdings nicht gegen »die« Vernunft im Sinne des selbständigen Gebrauchs des eigenen Verstandes; Gegenstand der Problematisierung waren vielmehr gesellschaftliche Verwerfungen. Unter dem Eindruck der sozialen Krise und der Entstehung totalitärer Systeme gerieten im 19. und 20. Jahrhundert vor allem die moderne Marktwirtschaft und der Verwaltungsstaat in das Spertfeuer der Kritik. Späterens seit Nietzsche geht jedoch ein Riss durch den Diskurs der Moderne. Im Unterscheid zu Marx, der den Vernunftidealen der Französischen Revolution die Gewalttätigkeit der realgesellschaftlichen Verhältnisse entgegenhielt, ist für Nietzsche Macht nicht mehr irrationale Gegeninstanz

zur Vernunft, sondern *im* Wesen der Vernunft selbst verankert. Seit dem späten 19. Jahrhundert spaltet sich daher der Diskurs der Moderne in zwei Hauptstränge auf: Auf der einen Seite stehen machtheoretische Entlarvungen aufklärerischer Vernunft, wie sie in der Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem von Heidegger und Horkheimer und Adorno, in jüngerer Zeit von Foucault entfalteter worden sind; auf der anderen Seite stehen Versuche einer selbstkritischen Verteidigung des Erbes der Aufklärung, die in der europäischen Philosophie der Gegenwart vor allem von Jürgen Habermas vorgenommen worden ist. Die Frontlinien zwischen diesen beiden Denkströmungen sind allerdings keineswegs starr: Da schonungslose Selbstkritik zum Wesen aufklärerischen Denkens gehört, kann Nietzsches Moral- und Vernunftkritik auch als radikale Gestalt von Aufklärung verstanden werden.<sup>15</sup> Umgekehrt sind auch die Verteidiger der Aufklärung keineswegs blind für die Grenzen und Gefährdungen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse.

Die philosophische Postmoderne führt zwar, insbesondere bei Foucault, zentrale Motive der machtheoretischen Kritik der Moderne fort; zugleich versuchen jedoch postmoderne Denker der Alternative »Macht versus Vernunft« im Namen der Leitideen der Pluralität, der Differenz und der Alterität zu unterlaufen. In diesem Sinne stellte Lyotard Kants Aufforderung zum selbständigen Vernunftgebrauch einen vielfachen Imperativ postmodernen Denkens entgegen: »Krieg dem Ganzen, zurennen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.« (Lyotard 1987: 31) Zwar kommt es bereits in der klassischen Aufklärung Philosophie, insbesondere bei Herder und Humboldt, zu einer beachtlichen Aufwertung der Vielfalt von Kulturen; die romantischen Geschichtsphilosophie bleibt jedoch im Unterschied zum postmodernem Denken, das universalistischen Vernunftansprüchen prinzipiell skeptisch gegenüber steht, noch der universalen Idee der Humanität verpflichtet.

Das postmoderne Klima im späten 20. Jahrhundert hat einen Raum für unterschiedliche Modernetheorien eröffnet. So ist etwa Derridas Kritik am Logo-, Phono- und Eurozentrismus der europäischen Philosophie als ein Schritt hin zu einer interkulturellen Philosophie angenommen worden, auch wenn sein Denken noch weitgehend dem Kanon der westlichen Philosophie verpflichtet bleibt.<sup>16</sup> Bei Richard Rorty

<sup>14</sup> Vgl. dazu Rohbeck (1990: 12): »Der Fortschritt besteht nun nicht mehr

bloß in der Akkumulation wissenschaftlich-technischer Entdeckungen oder Erfindungen und er wird nicht mehr allein durch die Ahnenreihe entsprechend »großer« Individuen repräsentiert, sondern er ist jetzt wesentlich ein Fortschritt der Gesellschaft«, genauer »eine in sich gegliederte Folge unterschiedlicher ... gesellschaftlicher Entwicklungsstadien.«

<sup>15</sup> Zur Diskussion, ob Nietzsche als radikaler Aufklärer oder Gegenaufklärer zu deuten ist, vgl. die Beiträge in Reschke (2004).

<sup>16</sup> Kimmmerle (2002: 65) zufolge stellt Derrida zwar »eine Affinität fest zwischen Dekolonisierung und Dekonstruktion, und er verweist ebenfalls auf die Sprache, die den Zugang zum Anderen und seinem Denken ermöglicht und reguliert. In diesem Zusammenhang wendet er sich gegen jede Einsprachigkeit [monolingualism] und jedes Sprechen in einer Richtung

hingegen mündet die Kritik an den Universalitätsansprüchen aufklärerischer Vernunft in aller Offenheit in eine kulturalterspezifische Deutung der westlichen Moderne.<sup>17</sup> Manche Autoren suchen hingegen innerhalb des neuzeitlichen Denkens nach Alternativen zum herrschenden Paradigma der Moderne. Stephen Toulmin (1991) stelle dem mechanistischen Weltbild moderner Naturwissenschaft die pluralen Weltbezüge der Renaissance entgegen; Ottmar Erte sieht in der Natur- und Kulturphilosophie von Alexander von Humboldt das »unvollendete Projekt einer anderen Moderne« (Erte 2002) vorgezeichnet, das einen Ausweg aus den Sackgassen der klassischen Moderne eröffne.

Die in der europäischen bzw. nordamerikanischen Philosophie entwickelten Selbstauslegungen der Moderne enthalten sowohl in ihren aufklärerischen, machtheoretischen und kulturalterspezifischen Varianten jeweils weitreichende Implikationen für das Verhältnis zwischen Europa und der außereuropäischen Welt. Wenn moderne Gesellschaften in ihren zentralen Institutionen (Staat, Marktwirtschaft, Wissenschaft) tatsächlich das Resultat eines menschheitsgeschichtlichen Aufklärungsprozesses darstellen, gibt es für alle Völker dieser Erde letztlich nur eine einzige Möglichkeit, nämlich den europäischen Entwicklungspfad in irgendeiner Weise nachzuvollziehen. Fukuyamas These vom »Ende der Geschichte« bringt daher die immanente Logik aufklärerischer Modernetheorien auf den Punkt.<sup>18</sup>

Machttheoretische Deutungen, die in modernen Gesellschaften primär eine zerstörerische Logik der Macht am Werk sehen, die die Menschheit in den Abgrund führt, zerbrechend zwar den universalen Anspruch des westlichen Entwicklungsmodells. Da in der Fixierung auf die Gewaltexzesse die historischen Errungenschaften der Moderne, vor allem die Menschenrechtserbfolge und der demokratische Rechtsstaat, ihre Strahlkraft verlieren, droht jedoch die radikale Modernekritik in das trübe Fahrwasser einer antimodernistischen Politik, sei es fundamentalistischer oder faschistischer Provenienz, abzugleiten. Für außereuropäische Kulturen eröffnen machtheoretische Entlarvungen der Moderne zwar die Möglichkeit, die bitteren Erfahrungen der Kolonialgeschichte und der sozialen Zerküftung der Weltgesellschaft in den Diskurs der Moderne einzubringen. Doch können auch postkoloniale Philosophien die heikle Frage nach den positiven Quellen einer radikal antimodernistischen Politik nicht umgehen. Da der Weg zurück in vor-

moderne Verhältnisse wegen der Omnipräsenz der modernen Kultur realgeschichtlich versperrt ist, verstricken sich antimodernistische Bewegungen immer wieder in den pragmatischen Selbstwiderspruch, die Moderne mit ihren eigenen Instrumenten zu bekämpfen.

Kulturalterspezifische Destruktionen der Universalitätsansprüche aufklärerischer Vernunft drohen hingegen die emanzipatorischen Potentiale der Moderne leichtfertig zu verabschieden. Die Konsequenzen liegen offen zu tage: Wenn Menschenrechte und demokratischer Rechtsstaat bloß Elemente einer partikularen Kultur sind, kann Huntington's Bild vom »Clash of civilizations« kaum vermieden werden. Kulturalterspezifische Modernetheorien führen darüber hinaus in einen moralischen Indifferenzismus – mit der Konsequenz, dass Menschenrechtsbewegungen in den Ländern des Südens, die gegen Fundamentalismus, gegen Folter und politischen Terror kämpfen, in normativer Hinsicht von den politischen Machthabern nicht mehr unterschieden werden können. Kurz: Politische Kämpfe versinken im endlosen Nebel aufeinander prallender Partikularismen.

An dieser Stelle kann nun auch die inhaltliche Stoßrichtung der folgenden Studien über die Moderne vorläufig umrissen werden. Im Übergang zur Moderne vollziehen sich – soweit stimme ich mit den Verteidigern des Projekts der Aufklärung überein – epochal bedeutsame Aufklärungsschübe. In der Neuzeit ereignet sich zwar nicht »der« Durchbruch zur Vernunft – denn Aufklärungsbewegungen gab es auch in antiken und im mittelalterlichen Denken bzw. in zahlreichen Kulturen der Achsenzeit –, dennoch enthalten die frühneuzeitlichen Grundlegungen einer experimentellen Naturwissenschaft, einer universalistischen Moral und des Rechtsstaates gegenüber den Traditionen eines vormodernen Denkens signifikante Rationalitätsgewinne. Im Zuge der Aufklärungsschübe vollzieht sich jedoch seit der frühen Neuzeit zugleich eine kulturelle Revolution, in der jahrtausendalte Vorstellungen eines humanen Lebens außer Kraft gesetzt werden. Die kulturelle Dimension der Moderne beschränkt sich nicht auf einen bestimmten Sektor im Inneren moderner Gesellschaften, sondern ist von Anfang an in allen Objektivierungen aufklärerischer Vernunft präsent. Dies bedeutet: In den Leitideen der zentralen Institutionen der Moderne – von der Wissenschaft über die Moral und den demokratischen Rechtsstaat bis hin zum System der Marktwirtschaft – finden sich sowohl Rationalitätsgewinne als auch kulturelle bzw. exzessive Momente, die jeweils in komplexer Weise miteinander verschmolzen sind. Die Hauptthese dieser Arbeit kann daher mit der Formel umschrieben werden: Die Moderne ist *zugleich* ein Prozess der Aufklärung *und* ein kulturelles Projekt.

Die mühsame und zugleich riskante Differenzierung zwischen rationalen Durchbrüchen und kulturellen Innovationen, ohne die die Aporien machtheoretischer und kulturalterspezifischer Modernetheorien

[monologismel], die unvermeidlich zu Herrschaftsansprüchen führen.

Aber er gelangt nicht zu einer genaueren Ausarbeitung der Kritik des Ethnozentrismus in der europäisch-westlichen Philosophie ... Sein philosophisches Betätigungsfeld bleibt allein die westliche Tradition.»

<sup>17</sup> Vgl. dazu Rorty (1988); (1996).

<sup>18</sup> Vgl. dazu Fukuyama (1992).



wohl kaum vermieden werden können, erfolgt unter dem Leitbegriff der »Entgrenzung«, der von der aufklärerischen Idee eines »grenzenlosen Fortschritts« inspiriert ist. Bereits Turgot, der als Begründer des Fortschrittsdenkens angesehen werden kann, diagnostiziert nicht nur in der Idee des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, sondern auch in anderen Bereichen moderner Gesellschaften, insbesondere in der Medizin und Ökonomie, eine engrenzende Dynamik. In der aufklärerischen Idee eines grenzenlosen Fortschritts sind offenbar rationale Perspektiven einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit kulturbedingten Visionen einer Entfesselung menschlicher und natürlicher Potentiale in einer schillernden Synthese vereint, die in der Vorstellung einer unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen ein anthropologisches Fundament erhält. Mehr noch, der grenzenlose Fortschritt ist für die frühen Protagonisten der Aufklärung nicht allein eine Sache der Vernunft. Nach Turgot sind auch die »*tobenden Leidenschaften*... *Prinzip des Fortschritts*«, denn »*alles, was die Menschen aus ihrem Zustand herausreißt ... erweitert ihre Vorstellungen, klärt sie auf ... heftige Gärung ist für Herstellung guter Weine unerlässlich.*«<sup>19</sup> Die aufklärerische Idee eines grenzenlosen Fortschritts impliziert offenbar ein vielfältiges Spiel von Entgrenzungen, und zwar *diesseits und jenseits der Vernunft*.

Um die rationalen und kulturellen Komponenten neuzeitlichen Denkens, die bereits im 18. Jahrhundert in der Idee eines grenzenlosen Fortschritts amalgamiert sind, unterscheiden und in ihrer Eigenart beschreiben zu können, empfiehlt sich ein Rückgang in die Geschichte, konkret in die Philosophie der Renaissance und frühen Neuzeit, in der sich zentrale Motivkomplexe der Moderne zunächst noch unabhängig voneinander herausbilden. Zugleich soll auf diesem Wege auch die heikle Frage, wo die Grenzen zwischen dem Rationalen und dem Kulturellen genauerhin verlaufen, jeweils in der konkreten Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlegungen moderner Institutionen geklärt werden. Als möglichst unverfängliches Maß des Rationalen können allein grundlegende Strukturen argumentativer Praxis angenommen werden. Um bei komplexen gesellschaftlichen Gebilden rationale und kulturelle Momente unterscheiden zu können, sind jedoch über die Theorie von Rationalitätstypen hinaus komparative Studien unumgänglich.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich die drei Hauptteile der folgenden Studien zum philosophischen Diskurs über die Moderne. Im einführenden Teil möchte ich einige Motive der aufklärerischen und machtheoretischen Selbstdeutungen der Moderne im 20. Jahrhundert in Erinnerung rufen. In einem ersten Schritt wende ich mich der Modernekritik von Martin Heidegger und der *Dialektik der Aufklärung*

von Horkheimer und Adorno zu. Eine zweite Skizze resümiert einige Grundlinien der Verteidigung der Aufklärung durch die Frankfurter Diskurstheorie. In einem dritten Schritt werden, wie bereits angekündigt, einige Motive der latinamerikanischen Gegenwartsphilosophie aufgegriffen, in der sowohl machtheoretische Entlarvungen als auch aufklärerische Verteidigungen der Moderne kontextualisiert und in kreativer Weise miteinander verbunden werden. Die drei Skizzen dienen der Erkundung des Terrains bzw. der Präzisierung der Fragestellungen und Problemfelder.

In den beiden Hauptteilen erfolgt ein zweifacher Rückstieg in die historischen Ursprünge des neuzeitlichen Spiels von Entgrenzungen. Den Ausgangspunkt bilden die spektakulären Entgrenzungen des antik-mittelalterlichen Weltbildes durch die frühneuzeitliche Astronomie und die Entdeckungsfahrten von Vasco da Gama und Kolumbus. Da im antiken Denken Kosmologie und Geographie jeweils eng mit anthropologischen, moralischen und politischen Vorstellungen verbunden sind, führt die Überwindung der aristotelischen Vorstellung eines begrenzten Kosmos und der geographisch-politischen Einheit der Ökumene – dies kann anhand einzelner Renaissancephilosophien exemplarisch gezeigt werden – zu einem umfassenden kulturellen Umbruch.

Im ersten Abschnitt soll am Beispiel des Denkens von Nikolaus von Kues gezeigt werden, wie die Entgrenzung des Kosmos zu einer Affirmation grenzenloser bzw. *unersättlicher* Weltneugier führt, die im antiken und christlichen Denken stets problematisiert worden ist.<sup>20</sup> In einer Skizze zu Pico della Mirandola wird im Bereich der Anthropologie die Entgrenzung der menschlichen Natur durch die Auswertung der schöpferischen Macht des Menschen nachgezeichnet. Der dritte Abschnitt behandelt die Entgrenzung des geographisch-politischen Weltbildes durch die frühneuzeitlichen Entdeckungsfahrten, unter deren Eindruck Francisco de Vitoria eine neue kosmopolitische Ethik entwirft, in der der Horizont moralischer Verantwortung radikal entgrenzt wird.

In den selektiven Studien zu einzelnen Entwurfs der Philosophie der Renaissance werden bereits verschiedene Amalgamierungen von rationalen und kulturellen Komponenten sichtbar: Die Idee der rationalen Selbstbestimmung verbindet sich, wie die Entwicklung der Anthropologie von Pico zu Montaigne zeigt, mit der kulturellen Vision einer kreativen, experimentellen Exploration neuer Lebensformen. Vitoria verbindet die rationale Idee der Anerkennung der Vernunftautonomie

<sup>19</sup> Turgot, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, 177.

<sup>20</sup> Die Entscheidung für den Begriff der »Entgrenzung« verdankt sich zwei Inspirationen, einerseits Blumenbergs These, dass der modernen Wissenschaft die Rehabilitierung *unersättlicher* Weltneugier zugrunde liegt, andererseits Caroline Gerschlagers (1996) wichtiger Studie über die Konturen der ökonomischen Entgrenzung.

aller Menschen mit der kulturellen Vision einer christlich geprägten Weltgesellschaft, in der alle Völker durch ein enges Netz an Kommunikationsformen miteinander vereint sind.

Die unterschiedlichen Entgrenzungen des antik-mittelalterlichen Denkens werden bereits in der Renaissance, wie an zwei ausgewählten Beispielen gezeigt wird, in vielfältiger Weise modifiziert und kombiniert: Gines de Sepúlveda verbindet Victorias Kosmopolitismus mit der dynastischen Anthropologie der Renaissance. Montaigne setzt hingegen sämtliche Dimensionen der Entgrenzung einem Wirbelsturm neuer Bearbeitungen aus. In der Philosophie der Renaissance etabliert sich auf diese Weise ein »Spiel der Entgrenzungen«, das über die Destruktion der antiken Idee eines begrenzten Kosmos bzw. Ökumene hinaus bald ihre eigene Dialektik entfaltet.

Im zweiten Hauptteil erfolgt der Rückstieg in die Philosophie des 17. Jahrhunderts, in der in der europäischen Philosophie seit Hegel der »eigentliche« Beginn der Moderne angesetzt wird. Im Zentrum des Interesses steht die Genese der Leitideen der zentralen Subsysteme moderner Gesellschaften (Wissenschaft, Staat, Wirtschaft). Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Auswahl der Autoren: Francis Bacon, Thomas Hobbes und John Locke. In den frühneuzeitlichen Grundlegungen der zentralen Subsysteme moderner Gesellschaften können gleichsam *in statu nascenti* die neuen Amalgamierungen von rationalen und kulturellen Komponenten studiert werden.

Mit dem Rückstieg in die Philosophie der Renaissance soll allerdings der Moderne, wie sie durch den Rationalismus des 17. Jahrhunderts begründet worden ist, nicht eine »andere Moderne« entgegengestellt werden. Denn Bacon, Hobbes und Locke führen trotz der Rhetorik des Neuanfangs zahlreiche Motive der Renaissancephilosophie fort. Zugleich erweitert jedoch die Philosophie des 17. Jahrhunderts in den Grundlegungen der modernen Wissenschaft, der Staatsphilosophie und der Marktwirtschaft das typisch neuzeitliche »Spiel der Entgrenzungen« um neuen Ebenen: Bacon verbindet die Grenzlosigkeit der Weltneugier, die in das methodische Programm einer experimentellen Naturwissenschaft überführt wird, mit der Vision einer Entfesselung der Produktivität von Natur und Mensch; Hobbes begründet den modernen Staat aus dem Szenario entfesselter Machtbeziehungen; John Locke schließlich rechtfertigt gegenüber der begrenzten Ökonomie der Aristoteles das System einer expandierenden Marktwirtschaft.

## Teil A Vernunft und Macht – Zwei paradigmatische Selbstdeutungen der Moderne

Am Beginn des 20. Jahrhunderts breitet sich in der europäischen Philosophie ein tiefes Unbehagen über die Moderne aus, das sich in scharfen Dichotomien – Kultur versus Zivilisation, Geist versus Seele, Gemeinschaft versus Gesellschaft, Wissenschaft versus Weltanschauung – artikuliert. Ins Zentrum der Kritik rückt immer mehr die moderne Wissenschaft, von der die Fortschrittstheoretiker des 18. Jahrhunderts noch den Übergang der Menschheit zur Freiheit und zum Glück erhofften. Der umsichgreifenden Wissenschaftskepsis tritt 1917 Max Weber in dem berühmten Vortrag *Wissenschaft als Beruf* entgegen. Da der/die Einzelne vom wissenschaftlichen Fortschritt »nur den winzigsten Teil«, und davon »immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges« (Weber 1988: 594) aufnehmen kann, vermag nach Max Weber die Wissenschaft das Verlangen des Menschen nach endgültigen Sinn nicht zu befriedigen. Die traditionellen Sinnbestimmungen von Wissenschaft als »Weg zum wahren Sein«, »Weg zur wahren Kunst«, »Weg zur wahren Natur«, »Weg zum wahren Gott«, »Weg zum wahren Glück« seien längst zu »Illusionen« (ebd., 598) geworden. Dennoch ist nach Max Weber die Wissenschaft für die Sinnsuche des/der Einzelnen nicht einfach bedeutungslos. Denn die »Entzauberung der Welt« ermöglichte dem Menschen den »Glauben«, dass man »alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnung beherrschen könnte« (ebd., 594). Darüber hinaus nötigt die Wissenschaft zu intellektueller Redlichkeit und Klarheit im Denken, wozu auch die Aufgabe gehört, »sich Rechenschaft zu geben über den letzten Sinn seines eigenen Tuns.« (Ebd., 608) Allerdings können nach Max Weber durch die Philosophie und die Wissenschaft bloß die innere Konsistenz, nicht jedoch die letzten Sinnhorizonte von Weltanschauungen gerechtfertigt werden. Statt in säkulare oder religiöse Erlebniswelten zu flüchten, ist der »Polytheismus letzter Werte« als unüberwindbares Faktum heroisch hinzunehmen.<sup>1</sup>

Zwei Jahrzehnte später greift Edmund Husserl in den berühmten Vorlesungen über *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und*

<sup>1</sup> Vgl. dazu Weber (1988: 605): »Alles Jagen nach dem Erlebnis« stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein erstes Anlitz blicken zu können.«

die *transzendente Phänomenologie* (1936/37)<sup>2</sup> das Problem des Sinnverlusts durch moderne Wissenschaft noch einmal auf. Mit der Herausbildung der modernen Fachwissenschaften droht sich nach Husserl das Ideal einer universalen Philosophie, genauer der »Glaube an eine ›absolute‹ Vernunft, aus der die Welt ihren Sinn hat« (Husserl 1962: 11), aufzulösen. Die »Krise aller neuzeitlichen Wissenschaften als Glieder der philosophischen Universalität« impliziert nach Husserl letztlich eine »Krisis des europäischen Menschentums« (ebd. 10), genauer des »dem europäischen Menschentum mit der Geburt der griechischen Philosophie eingeborene Telos, ein Menschentum aus philosophischer Vernunft sein zu wollen« (ebd., 11). Da der Mensch Vernunftwesen nur sein kann, »sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist« (ebd., 13), entscheidet sich nach Husserl in der Krise der europäischen Philosophie, »ob das europäische Menschentum eine absolute Idee in sich trägt und nicht ein bloß empirischer anthropologischer Typus ist wie ›China‹ oder ›Indien‹; und wieder, ob das Schauspiel der Europäisierung aller fremden Menschheiten in sich das Walten eines absoluten Sinnes bekundet« (ebd. 14). Diese Frage hat nach Husserl bloß einen rhetorischen Sinn. Auch wenn »der Rationalismus des 18. Jahrhunderts ... eine *Nauität* war« (ebd., 14), können wir nach Husserl, »wenn wir im Ernste philosophieren ... den Glauben an die Möglichkeit einer universalen Erkenntnis ... nicht fahren lassen« (ebd., 15). Um den Prozess der neuzeitlichen Aufklärung noch einmal auf seine universale Bestimmung hin auszurichten, gilt es nach Husserl den Objektivismus und Technizismus der Wissenschaft durch einen Rückgang auf die lebenswellich verankerten Sinnstrukturen der transzendentalen Subjektivität zu überwinden.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts verschärft sich in der europäischen Philosophie das Bewusstsein einer Krise der wissenschaftlich-technischen Moderne in dramatischer Weise. Bei Heidegger und den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* richtet sich die Kritik nicht mehr bloß gegen einzelne Krisenphänomene moderner Gesellschaften, sondern gegen die innere Verfassung aufklärerischer Vernunft selbst, die mit Nietzsche als eine Manifestation des »Willens zur Macht« dechiffriert wird. Indem totalitäre Politik und der Zwang zur Naturbeherrschung auf ein neuzeitlicher Vernunft inhärentes Machtsyndrom zurückgeführt werden, legen sowohl Heidegger als auch Horkheimer und Adorno die Fundamente für ein neues Paradigma im europäischen Diskurs über Moderne.

<sup>2</sup> Der Anlass für diese Schrift waren Vorträge Husserls in Wien und Prag in den Jahren 1936 und 1937. Der unvollendete Text der Krisis-Schrift – am dritten Teil hat Husserl bis zu seinem Lebensende gearbeitet – ist posthum veröffentlicht worden.

## 1. Aufklärung als Entfesselung von Macht?

### 1. Das *ego cogito* als Wille zur Macht – Martin Heidegger

Für den frühen Heidegger war die moderne Wissenschaft noch eine legitime Weise des In-der-Welt-seins, die in den besorgend-praktischen Weltbezug des alltäglichen Daseins eingebettet ist.<sup>3</sup> Das berühmte Diktum »die Wissenschaft denkt nicht« (Heidegger 1978: 127) sollte moderne Wissenschaft nicht als solche diskreditieren, sondern auf die Differenz zwischen einzelwissenschaftlicher Forschung und philosophischer Reflexion aufmerksam machen. Heideggers Wende zu einer Fundamentalkritik der Moderne vollzieht sich in den Nietzsche-Vorlesungen der späten 1930er Jahre. Nachdem bei Nietzsche zunächst noch ein »Übergang in den *anderen* Anfang des abendländischen Denkens« (Heidegger 1985: 282) vermutet worden war, sieht Heidegger bereits in *Die Zeit des Weltbildes* (1938) in Nietzsche immer mehr die Vollendung der neuzeitlichen Metaphysik, in der sich das Wesen der modernen Technik als Weltbemächtigung enthüllt.<sup>4</sup> Diese Deutung wird in den technikphilosophischen Schriften der Nachkriegszeit weiter entfaltet.

Heideggers Auseinandersetzung mit der Moderne knüpft in gewisser Hinsicht an Hegel an, der die Neuzeit mit Descartes beginnen lässt. Die von Descartes begründete Idee der Freiheit des Subjekts durchwaltet nach Hegel alle gesellschaftlichen Bereiche (Moral, Wirtschaft, Politik, Kunst, Religion). »Das Prinzip der neueren Welt überhaupt ist Freiheit der Subjektivität, daß alle wesentlichen Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Recht kommend, sich entwickeln.«<sup>5</sup>

<sup>3</sup> In *Sein und Zeit* (1927) entfaltet Heidegger einen »*existentiellen Begriff der Wissenschaft*«, in dem der »Umschlag vom ›praktisch‹ unsichtigen Hantieren, Gebrauchen und dergleichen zum ›theoretischen‹ Erforschen« (Heidegger 1993: 357) nachgezeichnet wird.

<sup>4</sup> Nach Zimmermann (2006: 98) hielt Heidegger während der 1930er Jahre an »zwei miteinander in Konflikt stehenden Nietzsche-Interpretationen fest: Nach der ersten Interpretation war Nietzsche der erste Denker, der einen Weg für einen neuen Anfang des Abendlandes aufzeigte ... Nach der zweiten Interpretation, die wesentlich durch jüngere Schriften beeinflusst war, war Nietzsche der letzte Denker des ersten Anfangs, das heißt der Bote des planetarischen industriellen Nihilismus, der das Schicksal der griechischen Metaphysik des Herstellen war.«

<sup>5</sup> Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, in: Werke 7,439 (§ 273, Zusatz). Vgl. dazu ebd., 7,233 (§ 124): »das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Al-



Auch für Heidegger ist die Neuzeit wesentlich durch Descartes eröffnet worden. Bei Descartes wandle sich die Frage nach dem Seienden zur »Frage nach dem fundamentum absolutum inconcussum veritatis ... Dieser Wandel ist der Beginn eines neuen Denkens, wodurch das Zeitalter zu einem neuen und die Folgezeit zur Neuzeit wird.« (Heidegger 1998: II,125) In der inhaltlichen Bestimmung der Moderne setzt sich Heidegger jedoch entschieden von Hegel ab. Das kartesiansche Subjekt erscheint nicht mehr wie bei Hegel als freiheitliches Grundprinzip der Moderne, sondern als Quelle für eine bedrohliche Machtdynamik, die sich auf gesellschaftlicher Ebene im Beherrschungszwang moderner Wissenschaft und Technik, im Wandel der Ästhetik zur Ausdruckskunst, in der wertsetzenden Kulturpolitik und in der Entgötterung der Welt, genauer im »Zustand der Entscheidungslosigkeit über den Gott und die Götter«, manifestiert.<sup>6</sup>

Die Wurzel all dieser Entwicklungen liegt nach Heidegger in der von Descartes bestimmten Grundstellung des neuzeitlichen Denkens. Denn bei Descartes vollzieht sich eine radikale Lösung aufklärerischer Vernunft von religiösen Autoritäten, in der die Selbstgewissheit des modernen Subjekts schließlich die Heiligweisheit des Glaubenden ersetzt. Der Autoritätsverlust religiöser Orientierungen an sich ist allerdings keine spezifisch neuzeitliche Erfahrung, sondern bildet bereits für die Entstehung der antiken Philosophie einen wichtigen Nährboden. Doch das neuzeitliche Denken reagiert nach Heidegger auf die Fraglichkeit der Tradition in einer Weise, die sich radikal vom griechischen Denken abhebt. Im Zweifel auf sich selbst zurückgeworfen spreizt sich der neuzeitliche Mensch zum Richter über alle Ansprüche der Tradition und der Natur auf. Diese bereits bei Descartes angelegte Verschiebung des Denkens wird nach Heidegger bei Kant sprachlich manifest: »Wenn wir zugespielt sagen, die neue Freiheit bestehe darin, daß der Mensch sich selbst das Gesetz gibt und das Verbindliche wählt und darin sich bindet, dann sprechen wir in der Sprache Kants und treffen doch das Wesentliche des Beginns der Neuzeit.« (Heidegger 1998: II,126) Die von Descartes eröffnete Freiheit verwirklicht sich daher nach Heidegger

tertums und der modernen Zeit. Dieses Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christentum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Prinzip einer neuen Form der Welt geworden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums usf. – als dann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die teils als Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervortun, teils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaft und der Philosophie auftraten.«

<sup>6</sup> Vgl. dazu Heidegger (1980: 91f.).

in mannigfachen »Bestimmungen« des Wesens des Menschen, sei es im Kants Gesetz der Vernunft, im Objektivitätsideal des Positivismus, in der klassizistischen Idee von Humanität, in der Nation oder im internationalen Proletariat. »Im Vollzug dieser mannigfaltigen Weisen der neuen Freiheit bestreht« nach Heidegger

das Wesen der Geschichte der Neuzeit. Weil überall zu dieser Freiheit das eigene Herrwerden des Menschen über die eigene Wesensbestimmung des Menschentums gehört und dieses Herrsein in einem wesentlichen und ausdrücklichen Sinne der Macht bedarf, deshalb kann erst in der Geschichte der Neuzeit und als diese Geschichte die Wesensermächtigung der Macht als Grundwirklichkeit möglich werden. (Ebd.)

Den humanistischen Idealen des 18. und 19. Jahrhunderts liegt demnach die Idee der Freiheit im Sinne des Herrwerdens über die Wesensbestimmung des Menschen zugrunde, deren Strukturen nach Heidegger bereits in Descartes' *cogito ergo sum* greifbar sind. Denn statt *cogitare* ist bei Descartes zuweilen auch *percipere* zu lesen, das Heidegger von der Wortwurzel *per-capio* »etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen« her auslegt, »und zwar hier im Sinne des Sich-zu-stellens von der Art des Vor-sich-stellens, des ›Vor-stellens.« (Ebd., II,133) Das Vorstellen impliziert, wie Heidegger ohne weitere Belege erläutert, ein Verfügen bzw. Beherrschen, das darauf abzielt, jede Unsicherheit und Vieldeutigkeit auszulöschen. Descartes' *cogitare* sei daher als »ein Sich-zu-stellen des Vorstellbaren« zu verstehen, und zwar in dem Sinn, »daß das Vor-gestellte nicht nur überhaupt vor-gegeben, sondern als verfügbar zu-gestellt ist. Zu-gestellt, vorgestellt – cogitatum – ist etwas dem Menschen also erst dann, wenn es von ihm fest- und sichergestellt ist als das, worüber er von sich aus im Umkreis seines Verfügens jederzeit und eindeutig, ohne Bedenken und Zweifel, Herr sein kann.« (Ebd., II,134)

Im Unterschied zum griechischen Staunen, d. h. dem fragenden Bedenken dessen, was sich von sich her zeigt, ist nach Heidegger Descartes' Zweifel »wesenhaft bezogen auf das Unbezwelfbare, Bedenkenlose und dessen Sicherstellung.« (Ebd., II,134) Der Zweifel zielt auf einen Bereich, »womit das Denken als Bedenken gleichsam ›fertig, worüber die Rechnung abgeschlossen ist.« (Ebd., II,135) Das neuzeitliche Denken findet daher nach Heidegger im Programm der *mathesis universalis* ihren adäquaten Ausdruck.<sup>7</sup> Statt sich im Denken auf den Anspruch

<sup>7</sup> Vgl. dazu Heidegger (1998: II,145): »Das mathematisch Zugängliche, sicher Erreichbare an dem Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, an der leblosen Natur, ist die Ausdehnung (das Raumhafte), die extensio, wozu sich Raum und Zeit rechnen lassen.«

des Seins hin zu öffnen, werde die Wissenschaft zum Instrument, »das Geschehen zu bezeichnen, zu ordnen, für unseren Gebrauch handlich zu machen.« (Ebd., II,162)

Der Machtcharakter des *ego cogito* tritt nach Heidegger auch in der von Descartes akzentuierten Bedeutung des Selbstbewusstseins für den Weltbezug des Menschen hervor. Das »entscheidend Neue« von Descartes' Subjekttheorie gegenüber vormodernen Explikationen des Selbstbewusstseins liegt nach Heidegger darin, »daß dieser Bezug auf den Vorstellenden und damit dieser *als ein solcher* eine wesentliche Maßstabrolle übernimmt für das, was sich im Vorstellen als Bei-stellen des Seienden ergibt und begeben soll.« (Ebd. II,137) Darin vollzieht sich nach Heidegger eine bedeutsame Veränderung der Stellung des Menschen im Kosmos. »Beim Menschen als subiectum steht jetzt die wesentliche Entscheidung darüber, was überhaupt als seiend soll feststehen können.« (Ebd., II,151) In Descartes' *cogito ergo sum* kommt daher ein bestimmter Zusammenhang von *cogitare* und *sum* zum Ausdruck, dass nämlich »ich als der Vorstellende bin, daß nicht nur *mein* Sein wesentlich durch dieses Vorstellen bestimmt ist, sondern daß mein Vorstellen als die maßgebende re-präsentatio über die Präsenz jedes Vorgestellten, d. h. über die Anwesenheit des in ihm Gemeinten, das heißt über das Sein desselben als eines Seienden entscheidet.« (Ebd., II,143)

Descartes' *ego cogito* ist jedoch nach Heidegger nicht das Ergebnis maßloser Hybris, sondern das Symptom einer epochalen Verschiebung innerhalb der Seinsgeschichte. Denn niemand streht über der Geschichte, »am wenigsten über der Geschichte der Metaphysik«, dem »Wesensgrund aller Geschichte« (ebd., II, 179). Obwohl der technokratische Machtwille des neuzeitlichen Subjekts auf das *Techné*-Modell der antiken Philosophie zurückgeführt wird, dürfen, wie Heidegger in seiner Auslegung des *Homo-mensura*-Satzes des Protagoras zu zeigen versucht, die Differenzen zwischen antikem und modernem Denken nicht übersprungen werden. Auf den ersten Blick scheint bei Protagoras das kartesianische Subjekt vorweggenommen. Doch in diesem Fall trägt nach Heidegger der Schein: »denn alles Wesentliche, was die beiden metaphysischen Grundstellungen bei Protagoras und Descartes gleichnoverdng bestimmt, ist verschieden.« (Heidegger 1980: 101 f.) Das griechische Denken ist nach Heidegger trotz der Orientierung an den *technai* noch von der Ethik des Maßes und der Achtung vor Begrenztheit alles Seienden geprägt. Daher ist für Protagoras »der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der mäßigen Beschränkung auf den Umkreis des Unverborgenen und die Grenze des Verborgenen« (Heidegger 1998: II,153). Der Mensch gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern empfängt das Maß von dem Von-sich-her-Zeigenden. Im neuzeitlichen Denken entscheidet hingegen allein das Subjekt, was als Maß Geltung

beanspruchen darf. Bei Descartes sei daher »der Mensch das Maß aller Dinge im Sinne der Annäherung der Einschränkung des Vorstellens zur sich selbst sichernden Gewißheit.« (Ebd. II,153)

Da das neuzeitliche Subjekt Grundprinzip der modernen Welt ist, dring die Logik der Macht, wie sie bereits in Descartes' *ego cogito* sichtbar ist, in alle gesellschaftlichen Bereiche, sei es die moderne Wissenschaft oder die Kantsche Ethik, ein.<sup>8</sup> Mehr noch, da im Vorstellen immer schon ein Verfügewollen angelegt ist, löst nach Heidegger die Entgrenzung der Vorstellungswelten eine Entfesselung des menschlichen Machtwillens im planetarischen Maßstab aus. Das *Telos* des Machtwillens des neuzeitlichen Subjekts besteht daher in der »Errichtung der unbedingten Herrschaft über die Erde« (ebd., II,147).<sup>9</sup> Das tyristische neuzeitliche Verhältnis des Menschen zum Seienden ist daher »das meisternde Vor-gehen in die Welt Eroberung und Weltherrschaft« (ebd., II,151). Die »machinale Ökonomie, die maschinenmäßige Durchrechnung alles Handels und Planens in ihrer unbedingten Gestalt« fordert – dies hat nach Heidegger Nietzsche bereits hellichtig erkannt – »ein neues Menschentum ... das über den bisherigen Menschen hinausgeht.« (Ebd., II,146) Der bei Descartes noch verborgene Machtwille des *cogito* tritt daher bei Nietzsche unverhüllt hervor.

Was geschieht hier? Nietzsche führt das *ego cogito* auf ein *ego volo* zurück und legt das velle aus als Wollen im Sinne des Willens zur Macht, den Nietzsche als den Grundcharakter des Seienden im Ganzen denkt. *Wie nun aber, wenn die Ansetzung dieses Grundcharakters nur möglich geworden wäre auf dem Boden der metaphysischen Grundstellung des Descartes?* (Ebd., II,161)

In Nietzsches Lehre vom »Willen zur Macht« enthüllt sich – dies gehört zu den zentralen Annahmen des späten Heidegger – das Wesen des modernen Subjekts und damit der Moderne als ganzer mit all ihren gesellschaftlichen Objektivationen. Heidegger spüre zwar in der Frühzeit auch den positiven Dimensionen von Nietzsches Machtbegriff nach,

8 Indem der Mensch sich anmaßt, selbst Maß alles Seienden zu sein, wird sein Wesen »als subiectum zur Mitte des Seienden im Ganzen gegründet«, »was besagt, daß der Mensch sich zu einer schrankenlosen vorstellend-rechnenden Erschließung des Seienden auf den Weg macht.« (Ebd., II,152).

9 Im Kontext der weiterobernden Machtentfaltung des neuzeitlichen Subjekts verändert sich, wie Heidegger ausführt, auch der Sinn der »Methode« menschlichen Erkennens. »Methode« ist jetzt nicht mehr nur die irgendwie geordnete Abfolge der verschiedenen Schritte des Betrachtens, Beweisens, wie z. B. in den mittelalterlichen Traktaten. »Methode« ist jetzt der Name für das sichernde, erobernde Vor-gehen gegen Seiendes, um es als Objekt für das Subjekt sicherzustellen.« (Ebd., II,150 f.).

dem Spiel der Machtquanten und dem Perspektivismus<sup>10</sup>, seit den späten 1930er Jahren tritt jedoch im Rahmen der Nihilismusproblematik und der Technikphilosophie der brutale, unterwertende Grundzug des Willens zu Macht immer stärker in den Vordergrund.<sup>11</sup> Das »unbedingte Wesen der Subjektivität« reduziert sich schließlich auf einen nackten Willen zur Gewalt bzw. auf »die brutalitas der bestialitas«. Kurz: »Am Ende der Metaphysik steht der Satz: Homo est brutum bestiale.« (Ebd., II, 178)

In den *Beiträgen zur Philosophie* (1936-1938) werden von Heidegger die »Machenschaften« neuzeitlicher Vernunft, die sich jeder Einbindung in moralische Zwecke entziehen, in extenso beschrieben. »Jede Art von wissenschaftstheoretischer (transzendentaler) Grundlegung ist ebenso unmöglich geworden wie eine ›Sinnggebung, die der vorhandenen und somit in ihrem Wesensbestand nicht änderbaren Wissenschaft und ihrem Betrieb eine völkisch-politische oder sonst welche anthropologische Zwecksetzung zuweist.« (Heidegger 1989: 142) Mehr noch, da auch die neuzeitliche Moral, insbesondere die Kantische Ethik, von der Ziellostigkeit des Willens zum Willen infiziert sei<sup>12</sup>, bleiben nach Heidegger auch Reformbewegungen letztlich dem Geist neuzeitlicher Tech-

<sup>10</sup> Vgl. dazu vor allem die Vorlesung »Der Wille zur Macht als Kunst« (ebd., I, 1-224).

<sup>11</sup> Vgl. dazu Thomä (2006): »Weil Heidegger sich an das Verhältnis zum Seienden hält, kann er die von Nietzsche eingeführte interne Pluralität nicht berücksichtigen. Überdies stellt Heidegger ein Junktim her zwischen dem Leben als ›Auslassen‹ von ›Kraft‹ und der Unterwerfung dessen, was Gegenstand dieser ›Kraft-Akte‹ ist. Erst dadurch kann Heidegger eine Linie von Nietzsches zur technischen Weltherrschaft ziehen ... und auf die nietzscheanische Vollendung der Metaphysik die Machtübernahme der Maschinen folgen lassen.« Zu den negativen Charakterisierungen des »Willens zur Macht« vgl. etwa Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 259; KSA 5, 207f.: »Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, Ausbeutung... [jeder Körper] wird der leibhaftige Wille zur Macht sein müssen, er wird wachsen, um sich greifen, an sich ziehen, Übergewicht gewinnen wollen, nicht aus irgend einer Moralität oder Immoralität heraus, sondern weil er *lebt*, und weil Leben eben Wille zur Macht ist ...« »Die ›Ausbeutung‹... gehört ins Wesen des Lebendigen, als organische Grundfunktion, sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist.«

<sup>12</sup> Vgl. dazu etwa Heidegger (1978: 85f.): »Die Ziellosigkeit und zwar die wesentliche des unbedingten Willens zum Willen ist die Vollendung des Willensmenschen, das sich in Kants Begriff der praktischen Vernunft als des reinen Willens angekündigt hat. Dieser will sich selbst und ist als der

nik verhaftet: »Die Gegenbewegungen gegen diese Metaphysik gehören zu ihr.« (Heidegger 1978: 72) Ohne einen positiven Rückbezug auf die universalistische Moral der Moderne entschwinden Heidegger jedoch die Kriterien für eine differenzierte Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die ideologischen Kämpfe des 20. Jahrhunderts versinken im Grau in Grau der Machenschaften des neuzeitlichen Geistes. Da auch Demokratie und Menschenrechte der Herrschaft des neuzeitlichen Subjekts nicht entrimmen, sah Heidegger in der nationalsozialistischen Bewegung vorübergehend nicht die Ausgeburt der *bestialitas* des modernen Subjekts, sondern eine Gegenbewegung zum Nihilismus der industrialisierten Technik.<sup>13</sup>

Da die moderne Technik »als das bestellende Entbergen kein bloß menschliches Tun« (Heidegger 1978: 22) ist, liegt auch ihre Überwindung nicht einfach in der Entscheidungsgewalt des Menschen. Möglich ist allein, den Übergang zu einem anderen Anfang des abendländischen Denkens vorzubereiten. Der Schlüsselbegriff von Heideggers »Verwindung« der Metaphysik bzw. der Technik ist das »Ereignis«, das mit den Begriffen »Gelassenheit«, »Gewert« und »Geheimnis« näher beleuchtet wird. Dazu kommt die Bedeutung der Kunst, die als eine Weise des Hervorbringens in einer besonderen Nähe zur Technik steht.<sup>14</sup>

Heideggers machtheoretische Dechiffrierung des neuzeitlichen Subjekts wird, wie auch von wohlwollenden Interpreten zugestanden wird, der Vielschichtigkeit der Moderne nicht gerecht. Der Versuch, »Selbstbewusstsein als verfügbare Gegenwart zu sich selber und dies als selbstmächtige Tat«<sup>15</sup> zu begreifen, geht, worauf Dieter Henrich eindrucksvoll hingewiesen hat, sowohl an Phänomenen als auch an Descartes' Bestimmung des Selbstbewusstseins vorbei. Auch die neuzeitliche Subjektphilosophie hat nach Henrich stets anerkannt, dass Selbstbewusstsein als das »ursprüngliche Gewahren seiner« selbst, »ein Ereignis« ist, das der Mensch »nicht als von ihm selbst erzeugt verstehen kann.«<sup>16</sup> Darüber

Wille das Sein. Deshalb ist, vom Gehalt her gesehen, der reine Wille und sein Gesetz formal. Er ist sich selbst der einzige Inhalt als die Form.«

<sup>13</sup> Zur Debatte über Heideggers NS-Engagement, die in jüngerer Zeit durch die Arbeiten von Fariás (1989) und Ort (1988) angestoßen worden ist, vgl. die Zusammenfassung von Wolf (2005: 206-215).

<sup>14</sup> Zu Heideggers »Verwindung« moderner Technik vgl. Seubold (1986: 231 ff.); Zimmermann (1990: 222 ff.); Rosalez-Rodríguez (1994: 85 ff.); Wolf (2005: 251 ff.).

<sup>15</sup> Henrich (1976: 110).

<sup>16</sup> Henrich (1976: 112 f.). Zu Descartes' *ego cogito* hält Henrich (2007: 18) fest: »Die Gewissheit im Wissen von mir selbst als dem, der von allerlei Meinungen bedrängt ist, bleibt also wirklich jeglichem Zweifel entzogen. Es ist aussichtslos, gegen diese basale Wahrheit anzuarzumentieren.«



hinaus verwischen sich im Nebel eines universellen Machtssyndroms bei Heidegger die qualitativen Differenzen zwischen technischer Naturbeherrschung, ökonomischer Verwertungslogik und Kantischer Moral, die zu einer gefährlichen Blindheit gegenüber den emanzipatorischen Errungenschaften der Moderne führen. Dennoch kommt in Heideggers Technik-Philosophie ein Schrecken über die Verwertungsmaschinerie und die zerstörerische Macht des wissenschaftlich-technischen Komplexes zum Ausdruck, der angesichts der aktuellen Entwicklungen in der industriellen Landwirtschaft oder der Humangenetik nichts an seiner Hellsichtigkeit verloren hat.

Allerdings hat Heidegger selbst im Ausgang von Hölderlins Diktum »Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch« die Frage nach der Technik »noch einmal« aufgeworfen und dabei den Bann einer machtheoretischen Deutung der Moderne zumindest an einigen Stellen vorsichtig aufgebrochen.<sup>17</sup> Wissenschaft und Technik sind, wie Heidegger nun im Blick auf die aristotelische *poiesis* ausführt, zugleich »eine Weise des Entbergens« bzw. ein »Her-vor-bringen« (Heidegger 1978: 16f.). Zwar steht für Heidegger der Machtcharakter neuzeitlicher Wissenschaft und Technik nach wie vor außer Streit. Das Entbergen der modernen Technik sei ein »Herausfordern, das an die Natur das Ansinnen stellt, Energie zu liefern« (ebd., 18), »d. h. vorwärts zu treiben in die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand.« (Ebd., 19) Obwohl »Steuerung und Sicherung« als »die Hauptzüge des herausfordernden Entbergens« angesehen werden müssen, steht jedoch moderne Technik, wie Heidegger nun betont, zumindest untergründig noch in einer Verbindung mit der antiken *poiesis*. Das Wesen der Technik sei daher »in einem hohen Sinne zweideutig«:

Einmal fordert das Ge-stell in das Rasende des Bestellens heraus, das jeden Blick in das Ereignis der Entbergung verstellt und so den Bezug zum Wesen der Wahrheit von Grund auf gefährdet. Zum anderen ereignet sich das Gestell seinerseits im Gewährenden, das den Menschen darin wahren lässt, unerfahren bislang, aber erfahrener vielleicht künftig, der Gebrauche zu sein zur Wahrheit des Wesens der Wahrheit. So erscheint der Ausgang des Rettenden. (Ebd., 37)

Zwar »vertreibt« der Beherrschungszwang neuzeitlichen Denkens »jede andere Möglichkeit der Entbergung«, Mehr noch, die moderne Technik »verbirgt« in der Raserei des Bestellens »sogar ihren eigenen Grundzug« (ebd., 31) des Entbergens. Da es jedoch kein Zurück zu vormodernen Lebenswelten gibt, »muss« nach Heidegger »gerade das

17 Vgl. dazu Heidegger (1978: 33): So »müssen wir noch einmal nach der Technik fragen. Denn in ihrem Wesen wurzelt und gedeiht nach dem Gesagen das Rettende.«

Wesen der Technik das Wachstum des Rettenden in sich bergen.« (Ebd., 32) Heidegger geht jedoch der von ihm selbst herausgestellten Zweideutigkeit moderner Technik nicht weiter nach. Im Gegenteil, die Ambivalenzen neuzeitlicher Wissenschaft und Technik werden gleichsam in den Nebel einer seinsgeschichtlichen Prophezie eingehüllt. Auf diese Weise bleibt die hellsichtig diagnostizierte Zweideutigkeit moderner Technik geschichtlich unaufgeklärt.

Von Heidegger her ergeben sich für eine differenzierte Deutung der Moderne zwei bedeutsame Perspektiven. Erstens stellt sich die Aufgabe, die zerstörerischen Dimensionen der Moderne schonungslos in den Blick zu nehmen, ohne jedoch ihre emanzipatorischen Potentiale durch eine holistische Machttheorie zu denunzieren. Zweitens gilt es Heideggers vorsichtigen Hinweisen auf den ambivalenten Charakter moderner Wissenschaft und Technik nachzugehen. In diesem Sinne soll in Teil C im Rahmen einer Auseinandersetzung mit Francis Bacon das zugleich herausfordernde und entbergende Wesen neuzeitlicher Wissenschaft näher ausgeleuchtet werden.

## 2. Dialektik der Aufklärung – Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

Die frühe Kritische Theorie stand moderner Wissenschaft und Aufklärung zunächst positiv gegenüber; »nicht die Ideen des Bürgertums, sondern die Zustände, die ihnen entsprechen, haben« – wie Max Horkheimer noch 1933 festhält – »ihre Unhaltbarkeit gezeigt. Die Lösungen der Aufklärung und der Französischen Revolution haben mehr denn je ihre Gültigkeit.«<sup>18</sup> Im Unterschied zu Heidegger sieht der frühe Horkheimer den Grund für die Krise der Wissenschaft nicht in ihrer methodischen Objektivierung, sondern in ihrer Verwobenheit mit dem kapitalistischen System. »In der Gegenwart bietet der Wissenschaftsbetrieb ein Abbild der widerspruchsvollen Wirtschaft dar. Diese ist weitgehend monopolistisch beherrscht und doch im Weltmaßstab desorganisiert und chaotisch, reicher als je und doch unfähig, das Elend zu beheben.«<sup>19</sup> Aus diesem Grund kann die Krise der Wissenschaft nur durch eine tief greifende Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse überwunden werden.

Die Wende hin zu einer radikalen Kritik der Moderne, die wenige Jahre später in der mit Adorno gemeinsam verfassten *Dialektik der Aufklärung* (1944) hervortritt, setzte exakt an der Idee einer rationalen

18 Horkheimer: *Materialismus und Moral*, in: ders. (1988a: 137).

19 Horkheimer: *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, in: ders. (1988a: 45).

Planung der Gesellschaft an, von der sich der frühe Horkheimer noch die Überwindung der sozialen Anarchie versprochen hatte. Es waren die bitteren Erfahrungen des Faschismus und Stalinismus, die Horkheimer und Adorno die Augen für den totalitären Charakter eines sich auf moderne Wissenschaft und Technik stützenden Staatsapparats öffneten.<sup>20</sup> »Die Absurdität des Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt, denunziert die Vernunft der vernünftigen Gesellschaft als obsolot.« (DA, 62)<sup>21</sup> Da die Kritik an Aufklärung nicht länger ihren Feinden überlassen werden soll, müsse sich aufklärerische Vernunft in der Besinnung auf »das Destruktive des Fortschritts« (DA, 19) bewähren. Um auch noch inmitten der Repression ein Moment an Aufklärung (!) ablesen zu können, greifen Horkheimer und Adorno auf Hegels These von der Einheit von Wirklichkeit und Vernunft zurück. Da Faschismus und Stalinismus als dialektische Umkehrungen des enttesselten Kapitalismus begriffen werden, ist selbst in den aktuellen Rückfällen in die Barbarei noch die Stimme objektiver Vernunft vernnehmbar.<sup>22</sup> Zugleich bleibt jedoch mit Marx die Geschichte auf Zukunft hin geöffnet; das Projekt der Aufklärung soll trotz aller Machtexzesse fortgesetzt werden. »Wir hegen keinen Zweifel und darin liegt unsere petitio principii –, daß Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist.« (DA, 18)<sup>23</sup> Die Kritik an Aufklärung dient stets der Aufgabe, »einen positiven Begriff von ihr vor[zubereiten], der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst.« (DA, 21)

20 In dem Artikel *Autoritärer Staat* (1940/1942) stellt Horkheimer Nationalsozialismus und Stalinismus auf eine Stufe. Die Idee lückenloser Planung erscheint plötzlich als Ausgeburt instrumenteller Vernunft; vgl. dazu Horkheimer (1987: 293-319).

21 Die *Dialektik der Aufklärung* (abgekürzt: DA) wird nach der Ausgabe, die im Bd. 5 der Gesammelten Schriften Max Horkheimers erschienen ist, zitiert.

22 Vgl. dazu Schmid Noerr (1997: 28): »die Kritische Theorie hielt im Blick auf die katastrophischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts zugleich den hegelischen Satz fest: ›Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig, und zog aus beidem die entsprechenden negativen Konsequenzen für den Begriff der Vernunft selbst. Auch, und gerade der Faschismus war ›vernünftig, in dem Sinne, daß er das Resultat einer nachvollziehbaren historischen Entwicklung der Gesellschaft und der Funktion der Vernunft in ihr bildete.«

23 Der Begriff der Aufklärung umfaßt nach Horkheimer und Adorno sowohl »den Begriff eben dieses Denkens« als auch »die konkreten historischen Formen, die Institutionen der Gesellschaft, in die es verflochten ist« (DA, 18).

Der Rückfall in die Barbarei totalitärer Gewalt ist nach Horkheimer und Adorno eine der Folgen des »Umschlags von Aufklärung in Positivismus, den Myrthos dessen, was der Fall ist.« (DA, 14) Aufklärerische Vernunft – einst Instanz kritischer Selbstreflexion – deponiert sich zur wertfreien Tatsachefeststellung und wird auf diese Weise dem Terror dienbar. Die positivistische Reduktion neuzeitlicher Vernunft entspringt allerdings nach Horkheimer und Adorno nicht geschichtlichem Zufall, sondern entfaltet bloß eine Tendenz, die bereits in den Anfängen moderner Wissenschaft erkennbar ist.

Trotz seiner Fremdheit zur Mathematik hat Bacon die Gesinnung der Wissenschaft, die auf ihn folgte, gut getroffen. Die glückliche Ehe zwischen dem menschlichen Verstand und der Natur der Dinge, die er im Sinne hat, ist patriarchal: der Verstand, der den Aberglauben besiegt, soll über die entzauberte Natur gebieten. Das Wissen, das Macht ist, kennt keine Schranken, weder in der Versklavung der Natur noch in der Willfähigkeit gegen die Herren der Welt. (DA, 26)

In der Baconischen Wissenschaft sind nach Horkheimer und Adorno bereits die zentralen Momente positivistischer Wissenschaft erkennbar: Verachtung der Tradition, Berechenbarkeit und Nützlichkeit als Kriterien des Wissens, die Verherrlichung von Disziplin und Macht, die Idee einer Universalwissenschaft<sup>24</sup> und nicht zuletzt das *verum-factum*-Prinzip, auf dem die neuzeitliche Obsession technischer Reproduktion aufruht. In den verschiedenen Momenten neuzeitlicher Wissenschaft manifestiert sich für Horkheimer und Adorno ein elementarer Machtwille: »Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge als je schon dasselbe, als Substrat von Herrschaft.« (DA, 19f.)

Die Wurzeln des Beherrschungszwangs moderner Wissenschaft reichen nach Horkheimer und Adorno über Bacon hinaus in die jüdisch-christliche Religion und die griechische Mythologie zurück: »Als Gebieter über die Natur gleichen sich der schaffende Gott [des Christentums] und der ordnende Geist [der antiken Philosophie]. Die Gotteben-  
24 »Technik ist das Wesen dieses Wissens« (DA, 23). »Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verächtlich.« (DA, 28) »Bacons Postulat der *Una scientia universalis* ist bei allem Pluralismus der Forschungsgebiete dem Unverbindbaren so feind wie die Leibniz'sche *Mathesis universalis* dem Sprung.« (DA, 29) »... Disziplin und Macht, die Bacon als Ziel verherrlicht.« (DA, 30).

bildlichkeit des Menschen bestreht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando.« (DA, 31) Am Beispiel von Odysseus, der sich an den Schiffsmast anbinden lässt, um der Verlockung der Sirenen zu widerstehen<sup>25</sup>, werde sichtbar, wie sich das vernünftige Subjekt durch die Beherrschung der inneren und äußeren Natur konstituiert. Der Beherrschungszwang der Vernunft entspringt letztlich archaischer Furcht, die mythisches Zeitalter und moderne Zivilisation über alle Gegensätze hinweg miteinander verbindet. »Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen.« (DA, 25) Unter dem Motto »schon der Mythos ist Aufklärung« (DA, 21)<sup>26</sup> verwandeln daher Horkheimer und Adorno die Fortschrittsphilosophie des 18. Jahrhunderts in eine negative Geschichtsphilosophie. So wie Turgot und Condorcet die Anfänge der Aufklärung bis in die Frühzeit der Menschheit hinein zurückverfolgen, so werden in der *Dialektik der Aufklärung* die Machtwirkungen aufklärerischen Denkens bereits in den homerischen Mythen aufgespürt.<sup>27</sup>

Umgekehrt kehren die Strukturen mythischer Weltbilder, wie Horkheimer und Adorno an zahlreichen Beispielen zu zeigen versuchen, in moderner Wissenschaft wieder. In der Idee der Einheitswissenschaft spiegeln sich das mythische Ursprungsdenken; in der Einheit von Disziplin und Macht setzt sich die Strenge des Rituals und der Zauberei fort (DA, 30); der ungleiche Tausch bilde den Opferritus, die Idee von Naturgesetzen hingegen die mythische Vorstellung vom Kreislauf der Dinge ab (DA, 34). Insofern sich über die Zwänge der kapitalistischen Weltwirtschaft der Schleier der Alternativlosigkeit legt, kehrt in der Moderne selbst der Bann des mythischen Schicksals in neuer Gestalt wieder. Kurz: Die These vom mythischen Ursprung der Aufklärung muss durch die These »Aufklärung schlägt in Mythologie zurück« (DA, 21) ergänzt werden.

Nachdem durch den Positivismus moralische Zwecke ins Reich des Subjektiven abgedrängt worden sind, rückt das Prinzip der Selbster-

<sup>25</sup> Vgl. dazu DA, 55 ff.

<sup>26</sup> Die Dialektik von Mythos und Aufklärung wird im berühmten *Exkurs I: Odysseus oder Mythos und Aufklärung* (DA, 67-103) ausführlich entfaltet.

<sup>27</sup> Nach Schnädelbach verstricken sich Horkheimer und Adorno in ihrer negativen Geschichtsphilosophie selbst in eine Mythologie. Wie bei Rousseau wird durch einen »Sozialmythos« die verborgene Wahrheit hinter der Geschichte autoritativ enthüllt. »Offenbar muß der Sozialmythologie einen privilegierten Zugang zu der wahren, nur in der Natur ablesbaren Geschichte voraussetzen, den er sich selbst zuspricht, und damit beginnt schon die Mystifikation« (Schnädelbach 1989: 24).

haltung zum einzigen Orientierungspunkt zielloser Rationalisierungsprozesse auf. »Der Satz des Spinoza ›conatus sese conservandi primum et unum virtutis est fundamentum‹ enthält die wahre Maxime aller westlichen Zivilisation, in der die religiösen und philosophischen Differenzen des Bürgertums zur Ruhe kommen.« (DA, 52) Nachdem die Natur aller Qualitäten beraubt und die Einbindung der Vernunft in das Telos eines guten Lebens suspendiert worden ist, steht das neuzeitliche Subjekt unter dem Zwang, stets aufs Neue seine Macht zu beweisen. »Selbsterhaltung drängt auf endlose Selbsterweiterung und Selbsterstreckung, wenn sie zum Selbstzweck wird.« (Hesse 1984: 101 f.) Da Selbsterstreckung bloß der Erhaltung des kapitalistischen Systems dient, kehrt in der Moderne der Zwang der Natur, der den Stoff zahlloser Mythen<sup>28</sup> bildete, wieder: »Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur umso tiefer in den Naturzwang hinein.« (DA, 35) Nach Heraklit werden die Gegensätze durch den Logos, der den Vielen verborgen bleibt, in einer spannungsvollen Einheit zusammengehalten. »Sie verstehen nicht, wie das Auseinandergehende mit sich zusammengeht; gegensätzliche Zusammenfügung wie von Boden und Leiter.« (DK 22, B51) Im selben Sinn bilden nach Horkheimer und Adorno auch Aufklärung und Mythos eine untrennbare Einheit. »Der Fluch des unaufhaltsamen Fortschritts ist die unaufhaltsame Regression.« (DA, 59) In Heraklits Worten: »Der Weg hinauf hinab ein und derselbe.« (DK 22, B60) Kurz: Insofern sich das kapitalistische System als alternativlos vorstellt, geraten die Bürger der Moderne unter einen Bann, der dem mythischen Schicksal um nichts nachsteht.<sup>29</sup>

Die schonungslose Aufdeckung des Destruktiven des Fortschritts sollte dem Ziel dienen, einen positiven Begriff von Aufklärung vorzubereiten. In dieser Frage begnügen sich jedoch Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* mit vagen Andeutungen. Das berühmte Diktum vom »Eingedenken der Natur im Subjekt« (DA, 64) suggeriert die Möglichkeit einer radikalen Umkehrung des Machtwillens durch eine mimetische Versöhnung mit der Natur, in der sich die Konturen des selbstmächtigen Subjekts verwischen. Die Idee einer archaischen Einheit des Menschen mit seiner inneren und der äußeren Natur entwirft

<sup>28</sup> Die Vorstellung vom unentrinnbaren Kreislauf der Natur bildet nach Horkheimer und Adorno den Kern mythischer Weltbilder: »Mythen wie magische Riten meinen die sich wiederholende Natur.« (DA, 39)

<sup>29</sup> Die These vom »Umschlag« von Aufklärung in Mythologie ist nicht unwidersprochen geblieben. Einerseits sind die Analogien zwischen moderner Wissenschaft und mythischem Weltbild äußerst gewagt. Andererseits scheinen Horkheimer und Adorno von einem verkürzten Begriff des »Mythos« auszugehen, der mit blinder Herrschaft, Schicksal und Kreislauf identifiziert wird; vgl. dazu Krusekamp (1992).



jedoch bloß »das schlichte Gegenteil einer auf Zweck- und Triebunterdrückung reduzierten Gestalt instrumenteller Vernunft.« (Habermas 1985: 85) Ob das mimetische Verhältnis zur Natur noch als eine Gestalt von *Vernunft* gelten kann, ist zumindest fraglich.

Die Vorbereitung eines positiven Begriffs von Aufklärung scheint auch dadurch erschwert, dass die machtheoretische Kritik an Vernunft sich nicht allein gegen ihre positivistische Verkehrung, sondern auch gegen ihren argumentativen Selbstvollzug als solchen richtet. Selbst das Prinzip der unparteilichen Abwägung unterschiedlicher Argumente gerät unter den Verdacht der repressiven Angleichung des Einzelnen an das Allgemeine.<sup>30</sup> An dieser Stelle droht sich, wie Habermas moniert hat, die *Dialektik der Aufklärung* in einen performativen Selbstwiderspruch zu verstricken. Wenn auch argumentative Vernunft dem universellen Verblendungszusammenhang zugeschlagen wird, kann die *Dialektik der Aufklärung* die Aporie instrumenteller Vernunft »nur noch entfallen, [jedoch] nicht mehr aus ihr herausführen.« (Habermas 1985: 85) Allerdings hat Horkheimer in einem Brief an Friedrich Pollack vom 7.5.1943 die argumentative Vernunft ausdrücklich als unhintergehbare Instanz der Selbstkritik der Aufklärung anerkannt.

We have to understand this development and we can understand it only if there is something in us which does not submit to it. Such an attitude is shown in each of your discussion-remarks, particularly when you are in a somewhat desperate defensive, but in no word of the two other interlocutors.<sup>31</sup>

Die naheliegende Frage, *warum* Horkheimer und Adorno darauf verzichten, die Strukturen rationaler Argumentation in eine positiv gefasste Idee von Aufklärung einzubringen, lenkt den Blick auf eine bedenkliche Prämisse der *Dialektik der Aufklärung*. Diskursive Vernunft löst, wie Horkheimer und Adorno ohne Berührungsgänge zur konservativen Aufklärungskritik freimütig bekennen, die Geltungskraft moralischer Standards systematisch auf. »Aufklärung macht ihrem Prinzip nach selbst vor dem Minimum an Glauben nicht Halt, ohne das die bürgerliche Welt nicht existieren kann.« (DA, 116) Indem jede Form von Hin- und Rückfall in Mythologie denunziert wird, bereitet argumentative Vernunft den Boden für die Entfesselung von Macht, und zwar nicht nur auf gesellschaftlichen, sondern auch auf individualistischer Ebene. »Das Werk des Marquis de Sade zeigt den Verstand ohne Leitung eines anderen, das heißt, das von Bevormundung befreite bürgerliche

Subjekt.« (DA, 109) Dies bedeutet: Aufklärung hatte auch *vor* ihrem Umschlag in Positivismus keine Kompetenz für eine moralische Orientierung, da sich aus bloßer Vernunft weder ein Argument gegen den Mord (DA, 142) noch ein Kriterium für die Bewertung von Zwecken ableiten lasse.<sup>32</sup> In der positivistischen »Preisgabe des Sinns« kommt daher eine grundlegende Schwäche der Vernunft zum Ausdruck.

Da der Vernunft selbst keine moralischen Maßstäbe entnommen werden können, stützt sich die Kritik an der Moderne auf prä- bzw. transrationale Motive. So stellen Horkheimer und Adorno dem positivistischen Kult des Faktischen die Macht der Phantasie (DA, 30), der Profanisierung der Natur die Dimension des Erhabenen und Heiligen<sup>33</sup> und wissenschaftlicher Methodik die schweifende Neugier entgegen. »Macht und Erkenntnis sind synonym. Das unfruchtbare Glück aus Erkenntnis ist lasziv für Bacon wie für Luther.« (DA, 27) Die Furcht vor dem Überwältigenden und Neuen ist für Horkheimer und Adorno geradezu ein Wesensmerkmal von Vernunft. Aufklärung mündet daher in »die trockene Weisheit, die *nichts Neues unter der Sonne* gelten läßt, weil... die großen Gedanken alle schon gedacht, *die möglichen Entdeckungen vorweg konstruierbar*, die Menschen auf Selbsterhaltung durch Anpassung festgelegt seien... *Was anders wäre, wird gleichgemacht*. Das ist das Verdikt, das die *Grenzen möglicher Erfahrung* kritisch auftrichter.« (DA, 34 f.; Hvh. H. Sch.) In der Abwehr des Neuen kehrt die Verschlingung von Mythos und Aufklärung wieder; denn beide lassen »das Neue als Vorbestimmtes erscheinen, das somit in Wahrheit das Alte ist. Ohne

30 Vgl. dazu DA, 45: »In der Unparteilichkeit der wissenschaftlichen Sprache hat das Ohnmächtige vollends die Kraft verloren, sich Ausdruck zu verschaffen. Und bloß das Bestehende findet ihr neutrales Zeichen.«

31 Zitiert nach Wiggershaus (1988: 371).

32 Vgl. dazu DA, 116: »Nach Bürgerugend und Menschenliebe, für die sie schon keine guten Gründe hatte, hat denn auch die Philosophie Autorität und Hierarchie als Tugenden verkündigt, als diese längst auf Grund der Aufklärung zu Lügen geworden waren. Aber auch gegen solche PerverSION ihrer selbst besaß die Aufklärung kein Argument, denn die laute Wahrheit genießt vor der Entstellung, die Rationalisierung vor der Ratio keinen Vorzug, wenn sie nicht einen praktischen für sich aufzuweisen hat.« Das Projekt der Vernunftmoral ist von Horkheimer bereits in den 1930er Jahren verabschiedet worden; vgl. dazu Horkheimer: *Materialismus und Moral*, in: ders. (1988a: 133): »Der Materialismus hat keine die Menschen transzendierende Instanz, die zwischen Hilfsbereitschaft und Profitgier, Güte und Grausamkeit, Häbiger und Selbsthingabe unterscheidet. Auch die Logik bleibt stumm, sie erkennt der moralischen Gesinnung keinen Vorrang zu. Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits irdischer Klugheit zu begründen – selbst Kant hat... dieser Neigung nicht widerstanden –, beruhen auf harmonischen Illusionen... Sie ist keiner Begründung fähig – weder durch Intuition noch durch Argumente.« Zu Horkheimers *Moralphilosophie* vgl. Sattler (1996).

33 Vgl. dazu DA, 27: »Es soll kein Geheimnis geben, aber auch nicht den Wunsch seiner Offenbarung.«

Hoffnung ist nicht das Dasein, sondern das Wissen« (DA, 50).<sup>34</sup> Insofern der Geist positivistischer Wissenschaft alle gesellschaftlichen Bereiche durchdringt, produziert Aufklärung eine umfassende »Verarmung des Denkens so gut wie der Erfahrung.« (DA, 59) Die Unterdrückung von Erfahrungsmöglichkeiten verschärft sich in der Gegenwart durch die verhängnisvolle Einheit zwischen Wissenschaft und kapitalistischer Marktwirtschaft. »Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweisen auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt tendenziell wieder der der Lurche an.« (DA, 59) Die Zwänge vertiefter Arbeitsteilung und mechanisierter Produktionsprozesse drohen individuelle Freiheit, ohne die Erfahrung nicht gedacht werden kann, zu ersticken; Menschen regredieren »zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwanghaft gelenkten Kollektivität« (DA, 69 f.). Das herrschende System produziert in den Massen die »Unfähigkeit, mit eigenen Ohren Ungehörtes zu hören, Unergriffenes mit eigenen Händen tasten zu können« (DA, 59). In diesem Kontext steht der harte Satz »Aufklärung ist totalitär wie nur irgendein System.« (DA, 47)<sup>35</sup>

Die systematische Unterdrückung offener Erfahrungswelten setzt sich im Bereich der Moral, die den Menschen stets zur Beherrschung der Leidenschaften und Begrenzung der Bedürfnisse gezwungen hat, unbehindert fort. Bereits in der antiken *Mesotes*-Lehre sei die Mittelmäßigkeit zum Maß der Moral aufgerückt. Aber auch der moderne Hedonismus habe die Verarmung des affektiven Lebens nicht überwunden. »Der Hedonismus war maßvoll, die Extreme ihm nicht weniger verhasst als dem Aristoteles ... Promiskuität und Askese, Überfluß und Hunger sind trotz der Gegensätzlichkeit unmittelbar identisch als Mächtige der Auflösung. Zwischen der Skylla des Rückfalls in einfache Reproduktion und der Charibdis der fessellosen Erfüllung will der herrschende Geist von Homer bis zur Moderne hindurchsteuern; jedem andren Letztem als dem des kleineren Übels hat er von je her misstraut.« (DA, 54) Dem antiken Ideal einer rationalen Lebensführung stellen Horkheimer und Adorno die Vision einer exzessiven Entgrenzung der Bedürfnisse bzw. einer »fessellosen Erfüllung« entgegen. Mehr noch, der Kritik an der Moral liegt die Vorstellung eines freien und experimentellen Umgangs

mit Lebensformen zugrunde, in dem rationale Kriterien wie das Prinzip des kleineren Übels letztlich als illegitime Einschränkungen außer Kraft gesetzt werden. Auf ontologischer Ebene korrespondiert dem entfesselten Subjekt die Vorstellung einer wilden, chaotischen Natur, deren immanente Pluralität noch nicht durch zivilisatorische Eingriffe eingebremst worden ist. Der Begriff, das ideale Werkzeug instrumenteller Vernunft, scheidet »die Welt als Chaotische, Vielseitige, Disparate vom Bekannten, Einem, Identischen« (DA, 63) ab. Die Vielgestaltigkeit und Wildheit der Natur wird – wie Horkheimer und Adorno in immer neuen Anläufen aufzuweisen versuchen – zwar vom zivilisatorischen Ordnungswillen seit Jahrtausenden zugerichtet, im mimetischen Eingedenken könne die Natur jedoch als verstümmelte wieder präsent werden. »In der Selbsterkenntnis des Geistes als mit sich entzweiter Natur ruft wie in der Vorzeit Natur sich selber an, aber nicht mehr unmittelbar mit ihrem vermeintlichen Namen, der die Allmacht bedeutet, Mana, sondern als Blüdes, Verstümmeltes.« (DA, 63)<sup>36</sup>

Horkheimer und Adorno »messen« Aufklärung – dies kann abschließend festgehalten werden – einerseits im Licht der Idee einer archaischen Verschmelzung mit der Natur (*Mimesis*) bzw. der Auflösung des Subjekts, andererseits im Vorschein der Utopie einer potentiell unbegrenzten Pluralität von Weltbezügen. Das Destruktive der Aufklärung wird paradoxerweise von einem transrationalen Motivkomplex her entlarvt, in dem eine emphatische Sehnsucht nach dem Neuen, eine säkulare Sympathie für das Heilige, ein exzessiver Hedonismus und ein experimenteller Umgang mit Lebensformen eine schillernde Einheit bilden. An dieser Stelle hat sich denn auch immer wieder die Kritik an der *Dialektik der Aufklärung* entzunden. Von den Proponenten der Diskurschik ist Kants Konzept einer ethischen Vernunft, die keineswegs auf die Unterdrückung, sondern die Ermöglichung individueller Freiheit abzielt, verteidigt worden.<sup>37</sup> Neben der Verkürzung der Vernunft auf instrumentelle Rationalität scheint auch der Rekurs auf transrationale Dimensionen des Weltbezugs nicht nur in sachlicher, sondern auch in historischer Hinsicht problematisch zu sein. Die emphatische Affirmation von Pluralität und Offenheit und die Option für eine Entgrenzung der Bedürfnisse und Ausweitung der Leidenschaften entstammen wohl kaum dem Geist archaischer Gesellschaften. Zumindest die Affirma-

34 Das Motiv des Neuen wird auch in der Kritik an Kants Transzendentalphilosophie virulent; vgl. dazu DA, 48 f.: »Auf das Neue zielt nach Kant das philosophische Urteil ab, und doch erkennt es nichts Neues, da es bloß wiederholt, was Vernunft schon immer in den Gegenstand gelegt.«

35 Totalitär ist Aufklärung nicht wegen der analytischen Methode als solcher, auch nicht wegen der zersetzenden Macht der Reflexion, sondern weil für die positivistische Vernunft »der Prozeß von vornherein entschieden ist.« (DA, 47)

36 Auf der Basis eines holistisch-metaphysischen Naturbegriffs erscheinen sowohl die rationale Unterwerfung als auch die mimetische Versöhnung als Selbstverhältnisse der Natur. »Aufklärung ist mehr als Aufklärung, [nämlich auch] Natur, die in ihrer Enttendung vernehmbar wird.« (DA, 63)

37 Vgl. dazu Teil A, Kap. II, 2. Zu einer direkt von Kant ausgehenden Kritik an der *Dialektik der Aufklärung* vgl. Nagl-Dockeal (1996: 36 ff.).

tion grenzenloser Weltnugier ist, wie Hans Blumenberg gezeigt hat, eine spezifisch neuzeitliche Errungenschaft.<sup>38</sup> Vor diesem Hintergrund drängt sich der Verdacht auf, dass Horkheimer und Adorno »die« Moderne im Licht von Motiven destruierten, die aus der Moderne selbst geschöpft sind, jedoch im Furore ihrer machtheoretischen Entlarvung historisch unausgewiesen bleiben. Denn zumindest die Idee einer experimentellen Ausreizung der Extreme, die rationale Kriterien bewusst außer Kraft setzt, ist wohl nicht mehr mit jener Utopie verbunden, die »im Vernunftbegriff kommuniziert« (DA, 116).

## II. Aufklärung als unvollendetes Projekt? – Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel

Die Totalitarismen und Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts haben zwar die Hoffnung auf ein Zeitalter der Vernunft zutiefst erschüttert, jedoch nicht gänzlich ausgelöscht. In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Verteidigung des Projekts der Aufklärung vor allem von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas erneut in Angriff genommen worden. Den zeitgeschichtlichen Hintergrund bilden die gesellschaftlichen und ideologischen Entwicklungen in der Zeit nach 1945. Der Aufbau stabiler Demokratien, die sozialstaatliche Bändigung kapitalistischer Marktwirtschaft und das langsame Erwachen einer »räsonnierenden Öffentlichkeit« stellen zumindest in Zentraluropa einen »moralisch-politischen Fortschritt« dar, der mit den Kategorien der *Dialektik der Aufklärung* nicht mehr adäquat beschreibbar war. Darüber hinaus drohte nach Apel und Habermas die weit verbreitete Skepsis gegenüber den Idealen der Aufklärung, die nicht nur die Philosophie, sondern auch die Sozialwissenschaften erfasst hatte, die realgeschichtlichen Fortschritte gemeinsam von Innen her zu gefährden. Die westlichen Gesellschaften näherten sich nach Habermas »seit Ende der 60er Jahre einem Zustand, in dem das Erbe des okzidentalen Rationalismus nicht mehr unbestritten gilt.« (Habermas 1997: 19). Das Erbe der Aufklärung wird nach Habermas von zwei Seiten her in Frage gestellt, einerseits durch den Neokonservatismus, andererseits durch die anarchistische Postmoderne.

Im Neokonservatismus werden nach Habermas die Pathologien hochentwickelter Gesellschaften auf die kulturelle Moderne zurückgeführt. Die öffentliche Kritik der Intellektuellen zersetze die Stabilität der Institutionen, die kosmopolitische Moral die Sitten der Völker. Die Zurückdrängung einer reflexiv-kritischen Haltung gegenüber gesellschaftlichen Institutionen geht einher mit einer fatalistischen Hinnahme der Selbstäufgkeit kapitalistischer Marktwirtschaft und der Machtkonzentration im modernen Verwaltungsstaat. In neokonservativer Perspektive hat sich nach Habermas »eine selbstgenügsamer weiterlaufende *gesellschaftliche* Modernisierung von den Antrieben einer scheinbar obsolet gewordenen *kulturellen* Moderne abgehoben; sie vollstreckt die Funktionsgesetze von Ökonomie und Staat, Technik und Wissenschaft, die sich angeblich zu einem unbeeinflussbaren System zusammengeslossen haben.« (Habermas 1985: 11).

Die anarchistische Postmoderne knüpft hingegen nach Habermas an die von Nietzsche und Heidegger inaugurierte machtheoretische Entlarvung neuzeitlicher Vernunft an. »Die subversive Kraft einer Kritik à la Heidegger oder Bataille, die den Schleier der Vernunft vor dem schie-

<sup>38</sup> Vgl. dazu Blumenberg (1999: 261-528) sowie unten Teil B I, 1.2.



ren Willen zur Macht wegzieht, soll gleichzeitig das stählerne Gehäuse zum Wanken bringen, in dem sich der Geist der Moderne gesellschaftlich objektiviert.« (Habermas 1985: 12) Die Kritik am Machtssyndrom neuerlicher Aufklärung beruft sich nicht mehr auf universal gültige Maßstäbe: Bei Heidegger lösen sich die universalistischen Ansprüche der Vernunft in der Seinsgeschichte, bei Foucault in der Mikrophysik gesellschaftlicher Machtverhältnisse auf.<sup>39</sup>

Auf diese Weise erstrebt nach Habermas und Apel in der Nachkriegszeit eine paradoxe Situation: Einerseits kommt es durch den Aufbau stabiler Demokratien in Europa zur realgeschichtlichen Verwirklichung zentraler Elemente des Fortschrittsdenkens, andererseits werden von der Philosophie die moralisch-politischen Ideale der Aufklärung zunehmend ausgehöhlt. Angesichts der weit verbreiteten Fortschrittsskepsis unter Intellektuellen wachse jedoch die Gefahr eines erneuten Rückfalls in die Barbarei. Vor diesem Hintergrund ergeben sich die zwei zentralen Projekte der Frankfurter Diskurstheorie, nämlich eine Rechtfertigung der emanzipatorischen Potentiale moderner Gesellschaften und die Neubegründung aufklärerischer Vernunftmoral. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass der geschichtlich erreichte Stand »objektiver Vernunft« im Denken unterboten wird.

### 1. Rationalisierung der Lebenswelt –

#### Theorie der Gesellschaft im Zeichen der Aufklärung

Das Projekt der Aufklärung setzt nach Habermas voraus, dass eine »innere, d. h. nicht nur kontingente Beziehung zwischen der Moderne und dem ... okzidental Rationalismus« besteht, in deren Licht Modernisierungsprozesse »als Rationalisierung«, d. h. »als eine geschichtliche Objektivierung vernünftiger Strukturen« (Habermas 1985: 9 ff.) verstehbar werden. Der neuzeitliche Rationalisierungsprozess könne jedoch nur angemessen beschrieben werden, wenn Vernunft nicht auf Zweckrationalität reduziert werde. Mit dem Konzept einer kommunikativen Rationalität versucht Habermas den bei Horkheimer und Adorno letztlich im Dunkeln gebliebenen Standpunkt der Vernunft frei zu legen, von dem aus eine *rationale* Kritik an der instrumentellen Vernunft möglich ist. Die *Theorie kommunikativen Handelns* versteht sich daher,

wie Habermas mit einem kritischen Seitenblick auf die Ältere Kritische Theorie betont, als »Anfang einer Gesellschaftstheorie, die sich bemüht, ihre kritischen Maßstäbe auszuweisen.« (Habermas 1997: I, 7)

Die Strukturen kommunikativer Rationalität werden zunächst an der Alltagspraxis abgelesen, in denen »Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden.«<sup>40</sup> Verständigung vollzieht sich nach Habermas »nur in der Weise, daß sich die Interaktionsteilnehmer über die beanspruchte Gültigkeit ihrer Äußerungen, d. h. über *Geltungsansprüche*, die sie reziprok erheben, intersubjektiv anerkennen.« (Ebd., I, 148) Mit den Geltungsansprüchen auf Wahrheit, normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit beziehen sich die SprecherInnen auf drei »Welten«, nämlich auf die objektive Welt der Tatsachen, die soziale Welt der legitim geregelten intersubjektiven Beziehungen und die subjektive Welt der individuellen Erlebnisse.<sup>41</sup> Kommunikative Handlungen stellen Verständigung nicht *ex nihilo* her, sondern vollziehen sich »vor dem Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses« der »Lebenswelt« (ebd., 149 f.). Wenn jedoch die lebensweltlichen Beziehungen durch einen Dissens gestört werden, verweist nach Habermas die kommunikative Alltagspraxis von sich aus »auf die Argumentationspraxis als die Berufungsinstanz, die es ermöglicht, kommunikative Handlungen mit anderen Mitteln«, d. h. im handlungsentlasteteren Diskurs, »fortzusetzen« (ebd., I, 37 f.). Die der kommunikativen Alltagspraxis »innewohnende Rationalität zeigt sich« daher »darin, daß sich ein Kommunikativ erzielter Einverständnis letztlich auf *Gründe* stützen muß.« (Ebd., I, 37) Insofern »Kritischerbarkeit und Begründungsfähigkeit« (ebd., I, 27) zu den allgemeinen Merkmalen von Rationalität gehören, kann nach Habermas von einer »kommunikativen Rationalität«, die sich in der argumentativen und konsensorientierten Einlösung von Geltungsansprüchen bewährt, gesprochen werden.

Die Geltungsansprüche und Weltbezüge kommunikativer Vernunft, deren Begriff hier nur grob umrissen werden kann, treten nach Habermas erst in der Moderne in aller Klarheit hervor. Denn mythisch verfasste Gesellschaften<sup>42</sup> sind, wie am Beispiel der Magie illustriert wird, noch durch eine »*Konfusion zwischen Natur und Kultur*« (ebd., I, 79)

39 Eine schlechende Verabschiedung der emanzipatorischen Ideale der Aufklärung beobachtet Habermas auch in den Modernisierungstheorien der Nachkriegszeit, die in einer »folgenreichen(n) Abstraktion« die Moderne »von ihren neuzeitlich-europäischen Ursprüngen« ablösen und »zu einem raumzeitlich neutralisierten Muster für soziale Entwicklungsprozesse simplisieren« (Habermas 1985: 10).

40 Habermas (1997: I, 385). Vgl. dazu auch Habermas (1989: 499): »*Kommunikatives Handeln* nenne ich diejenige Form von sozialer Interaktion, in der die Handlungspläne verschiedener Akteure durch den Austausch von kommunikativen Akten, und zwar durch eine verständigungsorientierte Benutzung der Sprache (oder entsprechender extravertierter Äußerungen) koordiniert werden.«

41 Vgl. dazu Habermas (1997: II, 149).

42 Vgl. zum Folgenden Habermas (1997: I, 72 ff.).

geprägt, so dass die Geltungsansprüche der Wahrheit oder normativen Richtigkeit » mit empirischen Ordnungsbegriffen wie Kausalität und Gesundheit amalgamiert« (ebd., I,81) sind; die » Geltungsansprüche wie propositionale Wahrheit, normative Richtigkeit und expressive Wahrfähigkeit sind folglich noch gar nicht ausdifferenziert.« (Ebd.) Erst in den Weltreligionen und metaphysischen Weltbildern der Antike werde der spezifische Sinn der einzelnen Geltungsansprüche explizit ausgearbeitet, wobei das kosmozentrische Denken der griechischen Philosophie die Ausdifferenzierung des Wahrheitsanspruchs, die jüdisch-christliche Religion die Herauspräparierung des moralischen Geltungsanspruchs begünstigt habe.<sup>43</sup> Der originäre Sinn von Moral und theoretischer Wahrheit ist nach Habermas jeweils durch eine Überhöhung der profanen Ordnung freigelegt worden. Während die griechische Kosmosfrömmigkeit die sinnlichen Erscheinungen auf die Welt der Ideen hin transzendierte, stelle die jüdisch-christliche Religion der alltäglichen Daseinsorge die asketische Heilssuche entgegen. In der Antike blieb die Ausdifferenzierung einzelner Geltungsansprüche noch in holistischen Horizonten eingebettet. Insofern im biblischen Monotheismus oder dem griechischen Seinsursprung » die deskriptiven, normativen und expressiven Aspekte, die innerhalb der Weltbilder jeweils aufgelöst werden, noch fusioniert« sind, lebt nach Habermas in den Weltreligionen und metaphysischen Weltbildern noch » ein Stück mythologischen Denkens fort« (ebd., I,296).

Erst im Übergang zur Moderne werden die mythologischen Quellen religiös-metaphysischer Weltbilder dem argumentativen Diskurs zugänglich gemacht. Das moderne Denken kennt nach Habermas » weder in der Ethik noch in der Wissenschaft Reservate, die von der kritischen Kraft hypothetischen Denkens ausgenommen wären.« (Ebd., I,297) Um das Rationalitätspotential vormoderner Weltbilder vollständig zu entfalten, mussten nach Habermas jene » Entkoppelungen rückgängig gemacht werden, denen die Hochformen der religiösen Gesinnungsethik und der theoretisch begründeten Kosmologie ihre Entstehung verdanken: ich meine den Bruch der asketischen Heilssuche mit, und die

43 Die Ausdifferenzierung des theoretischen Wahrheitsbegriffs impliziert, wie Habermas mit Max Weber und Hans Blumenberg betont, » a) das Herauspräparieren eines formalen Weltbegriffs für das Seiende im Ganzen mit Universalien für den gesetzmäßigen, räumzeitlichen Zusammenhang von Entitäten überhaupt, b) die Ausdifferenzierung einer (von der Praxis abgehobenen) rein theoretischen Einstellung, in der der Erkennende sich der Wahrheit kontemplativ vergewissert, Aussagen machen und bestreiten kann, und c) die Ausbildung eines epistemischen Ich überhaupt, das sich, frei von Affekten, lebensweltlichen Interessen, Vorurteilen usw., der Anschauung des Seienden hinzugeben vermag.« (Ebd., I,295)

Abtrennung der kontemplativen Hingabe von den profanen Ordnungen dieser Welt.« (Ebd., I,297) Das Rationalisierungspotential vormoderner Weltbilder ist daher im Übergang zur Moderne durch die » konsequente Anwendung der durch ethische und kognitive Rationalisierung (ebd.) entbunden worden. Im Bereich der Moral musste die religiöse Askese, » die in den mittelalterlichen Mönchsorden zur Blüte gebracht worden ist ... erst die *außerreligiösen Lebensbereiche* durchdringen, um auch die profanen Handlungen den Maximen der (zunächst religiös verankerten) Gesinnungsethik zu unterwerfen« (ebd.) – ein Prozess, der von Max Weber mit der Entstehung der protestantischen Berufsethik identifiziert worden ist. Bei der Herausbildung der modernen Wissenschaft musste hingegen » die Entkoppelung der Theorie von Erfahrungsbereichen der Praxis, insbesondere denen der gesellschaftlichen Arbeit überwinden werden.« (Ebd.) Die neuzeitliche Naturwissenschaft konstituiert sich daher nach Habermas durch eine Rückkoppelung der theoretischen Argumentation mit den » Erfahrungsbereichen, die in der technischen Einstellung des Handwerkers zugänglich sind.« (Ebd.)

Die Ausdifferenzierung der unterschiedlichen Geltungsansprüche kommunikativer Rationalität, die mit der Objektivierung des Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit in der modernen Kunst komplettiert wird, ist nach Habermas Ergebnis eines universalgeschichtlichen Lernprozesses, der mit dem mythologischen Denken anhebt und in der Moderne seine Vollendung findet. » Mit der modernen Wissenschaft, mit dem positiven Recht und den prinzipiengeleiteten Profanethiken, mit einer autonom gewordenen Kunst und der institutionalisierteren Kunstkritik haben sich« – so Habermas – » drei Vernunftmomente auch ohne Zutun der Philosophie herauskristallisiert. Auch ohne Anleitung durch die Kritik der Vernunft lernen die Söhne und Töchter der Moderne, wie sie die kulturelle Überlieferung jeweils einem dieser Rationalitätsaspekte in Wahrheitfragen, in Fragen der Gerechtigkeit oder des Geschmacks aufspalten und fortbilden.« Die Differenz zwischen modernen und vor-modernen Aufklärungsprozessen ist nach Habermas in » interessanten Ausgliederungsprozessen« begründet. » Die Wissenschaften stoßen nach und nach die Elemente von Weltbildern ab und leisten Verzicht auf eine Interpretation von Natur und Geschichte im Ganzen. Die kognitivistischen Ethiken scheiden die Probleme des guten Lebens aus und konzentrieren sich auf die streng deontischen, verallgemeinerungsfähigen Aspekte, so daß vom Guten nur das Gerechte übrigbleibt.« (Habermas 1984: 24 f.) Da mit der Ausdifferenzierung der Wertesphären eigene Expertenkulturen entstehen, in denen Probleme der Wissenschaft, der Moral, des Rechts und der Kunst nach spezifischen Geltungsansprüchen in einem generationenübergreifenden Diskussionszusammenhang bearbeitet werden, ist mit der Herausbildung der kulturellen Moderne

ein »Zuwachs an Rationalität« (Habermas 1997: II,218) verbunden. Die Annahme von Rationalitätsgewinnen stützt sich auf Erfahrungen verstreuter Lernprozesse, die allerdings nicht wie im Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts zur Idee eines notwendigen und irreversiblen Fortschrittsprozesses überhöht werden dürfen. Im Gegensatz zum Geschichtsdeterminismus der klassischen Fortschrittsphilosophien lässt sich nach Habermas aus den Strukturen kommunikativen Handelns bloß eine »Entwicklungslogik« in Richtung auf eine zunehmende Ausdifferenzierung der Vernunftmomente aufweisen, jedoch kein Geschichtsgesetz, mit dem eine realgeschichtliche »Entwicklungsdynamik« von Rationalisierungsprozessen erklärt werden könnte.<sup>44</sup>

Die neuzeitliche Entzauberung religiös-metaphysischer Weltbilder führt zur Konstitution von Wissenschaft, Moral und Kunst als autonomer Wertsphären, die zusammen die »kulturelle Moderne« bilden. Doch mit der Ausdifferenzierung der Wertsphären ist nach Habermas der Prozess der neuzeitlichen Aufklärung noch nicht vollständig beschrieben. Denn aus der Dynamik der kulturellen Moderne und der Ausweitung ökonomischer Beziehungen ergeben sich Komplexitätssteigerungen, die die Koordinierungskraft kommunikativen Handelns überfordern. Mit den typisch neuzeitlichen Institutionen der kapitalistischen Wirtschaft und des Verwaltungsstrats entstehen gesellschaftliche Systeme, in denen Handlungskoordination nicht mehr primär durch die kommunikative Vernunft, sondern durch mediengesteuerte Interaktionen erfolgt. Die Medien Geld oder Macht »codieren einen zweckrationalen Umgang mit kalkulierbaren Wertungen und ermöglichen eine generalisierte strategische Einflußnahme auf die Entscheidungen anderer Interaktionsteilnehmer unter Umgehung sprachlicher Konsensbildungsprozesse.« (Habermas 1997: II,273)<sup>45</sup> Mediengesteuerte Interaktionen

44 Vgl. dazu Habermas (1997: II,562): Um von einer kritischen Gesellschaftstheorie den »geschichtsphilosophischen Ballast« abzuwerten, sind »zwei Abstraktionen erforderlich – die Abstraktion der Entfaltung konkreter Strukturen von der geschichtlichen Dynamik der Ereignisse und die Abstraktion der gesellschaftlichen Evolution von der geschichtlichen Konkretheit der Lebensformen. Beide beseitigen jene grundbegrifflichen Konfusionen, denen sich das geschichtsphilosophische Denken verdankt.« Zu Habermas' Ablösung von der Geschichtsphilosophie vgl. Koch (1985).

45 Selbstverständlich sind auch mediengesteuerte Interaktionen, insbesondere strategische Einflussnahmen, essentiell auf sprachliche Kommunikation angewiesen. Doch »die Integration kann nun über eine *vernünftige* und *standardisierte* Sprache laufen, die funktionspezifische Handlungen, beispielsweise die Herstellung und Verteilung von Gütern und Diensten koordiniert, ohne die gesellschaftliche Integration mit dem Aufwand

abstrahieren nicht von der Sprache an sich; die Systemintegration impliziert allerdings eine »Entlastung« von den normativen Anforderungen kommunikativer Vernunft, da die komplexen Netze mediengesteuerter Interaktionen von den Akteuren weder überschaubar noch verantwortet werden müssen.<sup>46</sup> Die Entstehung einer marktformig organisierten Wirtschaft und des modernen Verwaltungsstaates setzt daher eine »Entkoppelung« von System und Lebenswelt voraus.<sup>47</sup> Dennoch bricht mit den Subsystemen kein irrationales Moment in die Moderne ein; denn die kapitalistische Wirtschaft und der moderne Verwaltungsstaat stellen nach Habermas Objektivierungen der Zweckrationalität bzw. der funktionalen Rationalität dar. Die Einschränkungen an kommunikativer Vernunft können nach Habermas durch übergeordnete moralische Zwecke gerechtfertigt werden; so diene etwas das Subsystem der modernen Wirtschaft der materiellen Reproduktion der Lebenswelt.<sup>48</sup>

Allerdings überläßt auch Habermas – darin der älteren kritischen Theorie folgend – die Kritik an Destruktiven des Fortschritts nicht den Feinden der Aufklärung. Im Gegenteil, die Theorie kommunikativen Handelns eröffnet nach Habermas allererst die Möglichkeit, die dehumanisierenden Dimensionen der Moderne schonungslos aufzudecken, ohne ihren universalistischen Gehalt aufzugeben. Zwei zentrale Kritikpunkte gegenüber der Moderne, nämlich der Vorwurf des Sinnverlusts und der Verdinglichung, könnten in dieser Perspektive als Pathologien der Lebenswelt reformuliert werden.

Der Sinnverlust ist, wie Habermas gegenüber Max Weber und Husserl betont, nicht Konsequenz wertfreier Wissenschaft, sondern der zunehmenden Abkapselung der Expertenkulturen der kulturellen Moderne von der Alltagswelt. Wenn Traditionsbestände bloß entwerteter riskanter und unökonomischer Verständigungsprozesse zu belasten und über das Medium der Umgangssprache mit Vorgängen der kulturellen Überlieferung und der Sozialisation rückzukoppeln.« (Habermas 1985: 406).

46 Vgl. dazu Habermas (1997: II,275): »Entsprachlichte Kommunikationsmedien wie Geld und Macht verknüpfen Interaktionen in Raum und Zeit zu immer komplexeren Netzen, ohne daß diese überschaubar und verantwortet werden müssen. Wenn Zurechnungsfähigkeit bedeuten soll, daß man sein Handeln an kritisierbaren Geltungsansprüchen orientieren kann, dann erfordert eine vom kommunikativ hergestellten Konsens abgehängte, entweltliche Handlungskoordination keine zurechnungsfähigen Teilnehmer.«

47 Vgl. dazu Habermas (1997: II,229 ff.).

48 Vgl. dazu Habermas (1985: 406): »Für eine solche Entlastung bieten sich insbesondere Funktionen der materiellen Reproduktion an, weil diese nicht per se durch kommunikative Handlungen erfüllt zu werden brauchen.«



und nicht mehr regeneriert werden, kommt es trotz spektakulärer Rationalitätsgewinne zu einer gefährlichen Verarmung bzw. Verödung der Lebenswelt. Die Ausdifferenzierung der Wertsphären droht auf diese Weise die symbolische Reproduktion der Lebenswelt zu gefährden. Mit der Forderung einer Rückkoppelung der Expertenkulturen an die Lebenswelt knüpft Habermas an eine zentrale Idee der Aufklärung an, nämlich Wissenschaft, Moral und Kunst »unbeirrt in ihrem jeweiligen Eigensinn zu entwickeln, aber gleichzeitig auch die kognitiven Potentiale, die sich so ansammeln, aus ihren esoterischen Hochformen zu entbinden und für die Praxis, d.h. für eine vernünftige Gestaltung der Lebensverhältnisse zu nützen.« (Habermas 1981: 453) Allerdings müssten heute die überschwänglichen Hoffnungen der klassischen Fortschrittsidee deutlich zurückgestuft werden. Die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts hätten von Condorcets Vision, durch Wissenschaft und Technik nicht nur die Herrschaft des Menschen über die Natur, sondern auch das Glück der Menschheit zu befördern, »nicht viel übrig gelassen.« (Habermas 1997: II,482) Ziel des Fortschritts könne nicht das Glück der Menschheit, sondern allenfalls eine gelungene Rationalisierung der Lebenswelt sein. »Als Fluchtpunkt dieser evolutionären Trends« ergeben sich nach Habermas »für die Kultur ein Zustand der Dauerrevision verflüssigter, reflexiv gewordener Traditionen; für die Gesellschaft ein Zustand der Abhängigkeit legitimer Ordnungen von formalen Verfahren der Normsetzung und der Normbegründung; und für die Persönlichkeit ein Zustand kontinuierlich selbstgesteuerter Stabilisierung einer hochabstrakten Ich-Identität.« (Habermas 1997: II,219f) Die Freisetzung diskursiver Rationalität führt zwar zu einer größeren Transparenz der gesellschaftlichen Beziehungen, zu größeren Freiheitsspielräumen für die/den Einzelnen, und nicht zuletzt zu Fortschritten in Wissenschaft und Technik. Doch im Gegensatz zur Fortschrittsidee Condorcets macht die Rationalisierung der Lebenswelt »die Betroffenen nicht notwendig – und nicht einmal normalerweise – glücklicher.« (Habermas 1991: 48)

Da sich die Systeme der Marktwirtschaft und des bürokratischen Staates nicht harmonisch in das Leben moderner Gesellschaften einfügen, führt der neuzeitliche Rationalisierungsprozess zweitens zu einer Verdinglichung der kommunikativen Alltagspraxis. »Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht eine Steigerung der Systemkomplexität, die so hypertrophiert, daß die losgelassenen Systemimperative die Faszinationskraft der Lebenswelt, die von ihnen instrumentalisiert wird, sprengen.« (Habermas 1997: II,232) Die sich selbst überlassene Dynamik der Subsysteme droht nach Habermas auch in Bereiche vorzudringen, in denen kommunikative Handlungen nicht durch mediengesteuerte Interventionen ersetzt werden können. Als Beispiele für die »Kolonisierung der Lebenswelt« werden Tendenzen der Verrechtlichung und Moneta-

risierung von Familie oder Schule genannt.<sup>49</sup> An dieser Stelle entsteht jedoch für die Kommunikationstheoretische Verteidigung der Aufklärung eine ernsthafte Gefahr. Denn »die rationalisierte Lebenswelt ermöglicht die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme, deren verselbständigte Imperative auf sie selbst destruktiv zurückzuschlagen.« (Habermas 1997: II,277) Habermas selbst wirft daher die Frage auf, »ob nicht die Rationalisierung der Lebenswelt mit dem Übergang zur modernen Gesellschaft paradox wird« (ebd.).

Doch trotz der unübersehbaren Spannungen zwischen verselbständigten Systemimperativen und den Zielen einer Rationalisierung der Lebenswelt stellt Habermas die Hauptthese seiner Gesellschaftstheorie, nämlich die Moderne als Ausdifferenzierung und Institutionalisierung unterschiedlicher *Vernunft*momente zu deuten, nicht mehr in Frage. Denn der Versuch, die freigesetzte Dynamik moderner Gesellschaften noch einmal in die begrenzten Horizonte lebensweltlicher Normativität einzubinden, würde nach Habermas letztlich zur Freisetzung totalitärer Machtstrukturen führen. In dieser Überzeugung gründet nicht nur Habermas' Kritik an Faschismus, sondern auch seine Reserve gegenüber manchen (neo)marxistischen Strömungen, denen jeweils eine latente Option für Entdifferenzierung unterstellt wird.

Auch ohne Anlehnung durch die Philosophie berufen sich nach Habermas die Bürger der Moderne nicht mehr auf umfassende Weltbilder, sondern bearbeiten die kulturelle Überlieferung jeweils im Licht eines Rationalitätsaspekts, sei es der Wahrheit, der Gerechtigkeit oder des Geschmacks. Im selben Sinn spaltet sich der Rationalisierungsprozess auf institutioneller Ebene in verschiedene Wertsphären und Subsysteme auf, ohne durch einen umfassenden normativen Horizont legitimiert zu sein. An dieser Stelle wird unübersehbar, dass der Begriff der Ausdifferenzierung nicht bloß eine analytische, sondern zugleich eine normative Bedeutung enthält. Wenn jedoch bereits die Suche nach umfassenden Kriterien, an denen die *gesamte* gesellschaftliche Realität, die durch die aufgespaltenen Rationalisierungsprozesse hervorgerufen wird, als Rückfall in vormoderne Weltbilder denunziert wird, erhebt sich die Frage, wie das Projekt der Aufklärung gegenüber machtheoretischen Infragestellungen noch angemessen verteidigt werden kann. Der Gefahr der Selbstauflösung der Moderne in eine Vielfalt sich selbstständigender Rationalisierungsprozesse versucht Habermas auf theoretischer Ebene durch zwei Kategorien entgegen zu wirken, nämlich durch den Begriff der Lebenswelt und durch die Idee eines Gleichgewichts zwischen Wertsphären und Subsystemen.

In analytischer Hinsicht stellt nach Habermas die Lebenswelt jenes »Subsystem« dar, »das den Bestand der Gesellschaft im Ganzen def-

49 Vgl. dazu Habermas (1997: II,522-547).

nirt«; aus diesem Grund »bedürfen die systemischen Mechanismen einer Verankerung in der Lebenswelt, sie müssen institutionalisiert werden« (Habermas 1997: II,230). In normativer Hinsicht ist eine kritische Gesellschaftstheorie auf den Maßstab einer unversehrten Lebenswelt angewiesen, ohne die die »Komplexitätssteigerungen, die auf Kosten einer rationalisierteren Lebenswelt erzielt werden, nicht als Kosten identifiziert werden.« (Habermas 1997: II,277) Abgesehen von begrifflichen Unklarheiten<sup>50</sup> eignet sich der Begriff der Lebenswelt, wie an Habermas' Beispielen für die Kolonisierung der Lebenswelt deutlich wird, kaum als Maßstab für eine Kritik an den dehumanisierenden Dimensionen moderner Gesellschaften. So können etwa rechtliche Maßnahmen zum Schutz von Frauen und Kindern im Hinblick auf innerfamiliäre Gewaltverhältnisse wohl schwerlich als kolonialistischer Eingriff eines Systemimperativs in die Lebenswelt gedeutet werden.<sup>51</sup>

Die Gesamtverfassung moderner Gesellschaften misst Habermas zweitens an der Idee eines »Gleichgewichts« zwischen Lebenswelt, Wertesphären und Subsystemen. Der »intuitiv« (1) in Anspruch genommene »Maßstab für die Entstellung von Lebensformen« liege in der »Idee eines freien Zusammenspiels (1) des Kognitiv-Instrumentellen mit dem Moralisch-Praktischen und dem Ästhetisch-Expressiven in einer Alltagspraxis, in der sich kognitive Deutungen, moralische Erwartungen, Expressionen und Wertungen auf eine *ungehemmte* und *ausgeglichen* Weise müssen durchdringen (1) können.« (Habermas 1986: 342) Die Pathologien der Moderne haben demnach ihren Grund nicht in einer Dialektik »der« Aufklärung, sondern in einem »*Ubergewicht* eines Rationalitätskomplexes« bzw. in der »*ungleichmäßige[n]* Ausschöpfung von kulturell verfügbaren Rationalitätskomplexen« (ebd.). Durch das Gleichgewicht zwischen Wertesphären und Subsystemen entsteht nach Habermas ein »gleichsam transzendentaler, die bürgerliche Ideologie bestimmender und übersteigender Vorschein einer posttraditionalen Alltagskommunikation, die auf eigenen Füßen steht, die der Eigendynamik verselbständigter Subsysteme Schranken setzt, die die eingekapsel-

50 Habermas' Unterscheidung zwischen einem phänomenologischen und einem sozialwissenschaftlichen Begriff von Lebenswelt hat vielfache Kritik hervorgerufen. Nach Matthiesen (1983: 168 ff.) besteht das Dilemma von Habermas' Lebenswelkonzept vor allem darin, dass die »Lebenswelt« einerseits als horizontbildende und ressourcenversorgende Instanz hermeneutisch unzugänglich bleibt, andererseits jedoch mit der Alltagswelt vermischt und reifiziert wird. Vgl. dazu auch Waldenfelds (1994: 96): »die Lebenswelt ist hier weniger eine Welt, in der wir leben, als eine Welt, aus der wir uns bei unseren Betätigungen versorgen und der wir die Rückstände unserer Betätigungen überlassen.«

51 Vgl. dazu Biebricher (2005: 94 ff.).

ren Expertenkulturen aufsprengt und damit den kombinierten Gefahren der Verdinglichung wie der Verödung entgeht.« (1997: II,486)

Die Idee eines Gleichgewichts oder freien Zusammenspiels von Rationalitätskomplexen ist jedoch kriteriologisch nicht weniger diffus als der Begriff der Lebenswelt. Denn Gleichgewichtsvorstellungen sind, wie Mathias Kettner (1995: 98) eingewandt hat, in einem hohen Grad kulturbedingt: »Tatsächlich existieren ja Kulturen (und wenn nicht wäre ihre Existenz jedenfalls vorstellbar), die das Gute, das Schöne, das Wahre in ganz unterschiedlichen Konstellationen und Gewichten ins Gleichgewicht bringen ... Der Gleichgewichtsbegriff selbst ist zutiefst relativ zu den sanktionierten Deutungsmustern, mit denen eine Gesellschaft sich Natur und Kultur interpretiert.«<sup>52</sup> Aus diesem Grund gerät auch Habermas' Konzept einer selbstkritischen Rechtfertigung der Aufklärung unter einen starken Eurozentrismusverdacht – ein Verdacht, der sich angesichts der Tatsache, dass auch die Leitideen der Wertesphären und Subsysteme ein potentielles Einfallstor für eurozentrische Verengungen darstellen, zusätzliche Brisanz erhält. Habermas' Versuch, die zentralen Bereiche moderner Gesellschaften von der Wissenschaft bis hin zur kapitalistischen Marktwirtschaft als Objektivationen bestimmter Rationalitätstypen zu rechristlichen, hat nicht nur in postmodernen Denkrichtungen, sondern auch innerhalb der Kritischen Theorie selbst Kritik provoziert. Wenn die Subsysteme *von vornherein* als Momente der *Rationalisierung* der Lebenswelt begriffen werden, beraubt sich, wie Axel Honneth (1986: 334) moniert hat, die Gesellschaftstheorie »jeder Möglichkeit einer begründeten Kritik an konkreten Organisationsformen der ökonomischen Produktion und der politischen Verwaltung.« Die Vorstellung einer von den Geltungsansprüchen der Moral entlasteten Ökonomie scheint heute, wie aktuelle wirtschaftsethische Debatten zeigen, eher zu den Problemzonen als zu den Errungenschaften des neuzeitlichen Rationalisierungsprozesses zu gehören.

Ambivalenzen zeigen sich jedoch nicht nur in den »Codes« der Subsysteme, sondern auch in den Leitideen der Wertesphären der kulturellen Moderne, insbesondere der Wissenschaft. Auch wenn man mit Habermas den machtheoretischen Entlarvungen neuzeitlichen Denkens skeptisch gegenübersteht, so können etwa im Hinblick auf die jüngsten Entwicklungen der Humangenetik ernsthafte Zweifel an

52 Wenn die Gewichtung der Wertesphären und Subsysteme kulturrelativ ist, »dann gewinnt« nach Kettner »eine für aufklärerische Hoffnungen bedrohliche Möglichkeit an Plausibilität«, dass nämlich »die Lebenswelt womöglich rational ist bezüglich jeder einzelnen der in einer Gesellschaft geschichtlich ausgeprägten kulturellen Wertesphären, und zugleich a-rational, wohl auch zumindest partiell irrational sein kann bezüglich der Verhältnisse der verschiedenen Wertesphären.« (Ebd., 98)

der Rationalität des industrialisierten Wissenschaftsbetriebs kaum unterdrückt werden. Da zu den sozialen Trägern der neuzeitlichen Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert, wie Habermas selbst betont, nicht nur die Humanisten, sondern auch »die Ingenieure und Künstler der Renaissance« (Habermas 1997: I, 298) zu zählen sind, fließen in die Leitideen der Wissenschaft von Anfang an auch Visionen einer schöpferischen Transformation der Welt ein. Experimente dienen daher nicht allein der Wahrheitssuche, d. h. der Erforschung der Gesetzmäßigkeit der bestehenden Natur, sondern zugleich der Kreation neuer Wirklichkeiten. Angesichts der Tatsache, dass Forschungslabors heute selbst vor der Herstellung neuer »Menschenarten« oder Hybridwesen nicht zurückschrecken, stellt sich die Frage, ob die moderne Wissenschaft noch als Institutionalisierung des *Wahrheitsanspruchs* der Vernunft bzw. als Profanisierung der antiken *Theoria* beschrieben werden kann.

Wenn bereits die Leitideen der Wertsphären und Subsysteme – nicht bloß ihre realgeschichtlichen Objektivationen – mit kontingenten Inhalten amalgamiert sind, droht sich Habermas' Idee eines menschenheitsgeschichtlichen Rationalisierungsprozesses in eine kulturimperialistische Ideologie zu verwandeln. In diesem Sinne hat Christoph Jamme Habermas vorgeworfen, er setze »eine historische Form von Rationalität, die in einer Kultur beheimatet ist, mit der ›Mündigkeit der Vernunft‹ überhaupt gleich.« (Jamme 1991: II, 148f.) Auch David Owen sieht in Habermas' Theorie der Moderne bloß eine mögliche historische Rekonstruktion der Rationalisierungsprozesse in *europäischen* Gesellschaften, jedoch keine universal gültige Theorie der Entwicklungslogik der Menschheit.<sup>53</sup> Angesichts der katastrophischen Dimensionen der Moderne stellt sich darüber hinaus die Frage, ob der neuzeitliche Rationalisierungsprozess tatsächlich den Aufklärungsbewegungen anderer Kulturen qualitativ überlegen ist.<sup>54</sup>

53 Vgl. dazu Owen (2002: 246): »Supposing that the formal-pragmatic structures of communicative action are universal, and that these structures are functionally reflected in the lifeworld, it does not follow that the logic of the development of these structures in the lifeworld is universal... Habermas has asserted the universal validity of this developmental logic without sufficient warrant, he has in effect permitted a Eurocentric bias to step into his theory of social evolution.«

54 Habermas selbst konzediert, »daß die Chinesen zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 15. Jh. n. Chr. in der Entwicklung des theoretischen Wissens und in der Nutzung dieses Wissens für praktische Bedürfnisse offenbar erfolgreicher gewesen sind als der Okzident.« (1997: I, 290) In der Neuzeit habe jedoch der europäische Rationalisierungsprozess über die Aufklärungsbewegungen in anderen Kulturen eine nicht zu leugnende Überlegenheit gewonnen.

Angesichts des sich verdichtenden Eurozentrismusverdachts gegenüber Habermas' Theorie der Moderne sind zwei Reaktionen möglich. Erstens können überzogene Ansprüche der Verteidigung »der« Moderne zurückgenommen und nicht mehr die moderne Gesellschaft insgesamt mit all ihren Subsystemen, sondern primär die Menschenrechtsethik und die Idee eines demokratischen Rechtsstaates als universalgültige Errungenschaften des europäischen Rationalisierungsprozesses gerechtfertigt werden. In diesem Sinn werde ich im Folgenden die von Karl-Otto Apel und Habermas entwickelte Diskursethik als Kern einer bescheidenden Verteidigung des Programms der Aufklärung diskutieren. Der Eurozentrismusverdacht gegenüber aufklärerischen Selbstdarstellungen der Moderne kann jedoch zweitens durch eine umfassende Revision von Habermas' Theorie der Moderne entkräftet werden, in der innerhalb der Leitideen der Wertsphären und Subsysteme jeweils rationale und kontingente Momente sorgfältig differenziert werden. Dieser Weg wird in dieser Arbeit eingeschlagen werden, und zwar durch historische Rückstiege in die Philosophie der Renaissance und frühen Neuzeit (Teil B, C).

## 2. Erneuerung der Vernunftmoral der Aufklärung – Zum Projekt der Diskursethik

Die Diskursethik ist den späten 60er bzw. frühen 70er Jahren des 20. Jahrhunderts von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas begründet worden.<sup>55</sup> Seitdem haben nicht nur Apel und Habermas, sondern auch andere Autoren der Diskursethik nach verschiedenen Richtungen hin weiterentwickelt.<sup>56</sup> Über alle internen Kontroversen hinweg versteht sich die Diskursethik in allen ihren Varianten als eine »Transformation« der Kantischen Moralphilosophie. Der »Hauptpunkt« der Korrektur gegenüber Kant liegt nach Apel in der dialogischen Fassung des kategorischen Imperativs: »An die Stelle der – nach Kant vom Einzelnen zu wollenden – Gesetzmäßigkeit der Handlungsmaximen tritt die – von allen Einzelnen als verbindlich zu akzeptierende, aber tunlichst im

55 Zu den frühen Grundlegungen der Diskursethik vgl. Apel (1973: II, 358-435) sowie Habermas (1984).

56 Vgl. dazu Apel (1988); (1998); (2002); Habermas (1991); (1997: 11-64). Zu den unterschiedlichen Theorienentwicklungen von Apel und Habermas vgl. Nüquet (2002: 42-116). Zu den wichtigsten Weiterentwicklungen der Diskursethik von anderen Autoren vgl. Gottschalk-Mazouz (2000); (2002); (2004). Die folgenden Überlegungen knüpfen an meinen eigenen Vorschlag für eine Revision der Diskursethik an, vgl. dazu Schelkshorn (2004).



realen Diskurs approximativ zu realisierende – *regulative Idee der Konsensfähigkeit aller gültigen Normen für alle Betroffenen*.<sup>57</sup> Der präzise Sinn der diskursethischen Umdenkung des kategorischen Imperativs ist von Habermas mit dem Universalisierungsgrundsatz (U) umschrieben worden.

[J]ede gültige Norm [muß] der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.<sup>58</sup>

Apel erhebt darüber hinaus gegenüber Kant den Anspruch einer Letztbegründung des Universalisierbarkeitsprinzips. Im Unterschied zu Kant, der die Moral im »Faktum der Vernunft« verankert, läßt sich nach Apel das diskursethische Moralprinzip durch eine strikte Reflexion auf die Präsuppositionen argumentativer Rede begründen. Auf diese Weise soll die universalistische Moral der Moderne gegenüber kulturellistischen Infragestellungen verteidigt werden. Ohne auf die komplexen Begründungsreflexionen, über die zwischen Apel und Habermas selbst tiefgreifende Differenzen aufgebrochen sind, näher eingehen zu können, möchte ich im Folgenden den Blick ausschließlich auf *ein* kruziales Problem der Diskursethik richten, nämlich das Verhältnis zwischen Diskursnormen und Moral.

Den Ausgangspunkt der Apelschen Begründung der Diskursethik<sup>59</sup> bildet die extreme Herausforderung des philosophischen Skeptizismus bzw. Relativismus. Apel setzt daher in der Ethikbegründung bei der Wahrheitsprävention an, die auch der Skeptiker nur um den Preis eines performativen Selbstwiderspruchs bestreiten kann. Insofern in der

57 Apel (1990: 17). Ich übergehe hier die Frage, ob die Diskursethik tatsächlich eine »Korrektur« gegenüber Kant vornimmt. Apel selbst konzediert, dass Kant mit dem »Reich der Zwecke« »gewissermaßen *ad hoc* – aufgrund einer metaphysischen Intuition – so etwas wie eine Präfiguration der idealen Kommunikationsgemeinschaft« (Apel 2002: 55) einführt.

58 Habermas (1984: 75 f.); die Formel für U ist von Apel übernommen worden; vgl. dazu Apel (1988: 122).

59 Zu einer ausführlichen Darstellung und Kritik der Apelschen Diskursethik vgl. Höslle (1994); Schelkshorn (1997: 35–114; 203–306). Apels Begründung der Ethik ist Teil einer umfassenden Selbstbegründung der Vernunft, die im Rahmen einer von Ch. S. Peirce inspirierten Transformation der Kantischen Transzendentalphilosophie eingelöst wird. In die Diskursethik fließen daher von Anfang an zentrale Theoreme von Peirces Semiotik ein, vor allem die Bestimmung des transzendentalen Subjekts als einer indefiniten »Gemeinschaft der Forschenden«, die Idee einer Minimalethik der »scientific community«, und die Konsensustheorie der Wahrheit.

argumentativen Einlösung von Wahrheitsansprüchen die normativen Prinzipien der Wahrheitigkeit, der universalen Gleichberechtigung und des Gewaltverzichts anerkannt werden müssen<sup>60</sup>, kann nach Apel mit dem Instrument des performativen Selbstwiderspruchs nicht bloß der theoretische, sondern auch der moralische Skeptizismus gleichsam an der Wurzel überwunden werden. Die Letztbegründungsreflexion stützt sich daher auf die – für die »Diskursethik kruziale[n] – Einsicht, daß schon diejenigen, die sich auf einen ernsthaften *Wahrheitsdiskurs* einlassen, – radikal verstanden: alle, die mit Anspruch auf intersubjektiv gültige Wahrheit *denken* – zugleich auch in bezug auf alle möglichen Diskurspartner die mit den Grundnormen der Diskursmoral verbundenen Verpflichtungen als solche anerkannt haben.«<sup>61</sup>

Als sprach- und vernunftgebabte Wesen sind wir nach Apel nicht nur zur argumentativen Einlösung von Wahrheitsansprüchen, sondern auch zur »*Auffindung und Lösung aller diskursfähigen Probleme*« (Apel 1988: 737), zu denen neben den Fragen der Wissenschaft eben auch die Probleme des moralischen Handelns gehören verpflichtet. Mit dem Diskursprinzip ist daher nicht nur gefordert, »alle ›Behauptungen‹ der Wissenschaft, sondern darüber hinaus alle menschlichen *Ansprüche* (auch die impliziten Ansprüche von Menschen an Menschen, die in Handlungen und Institutionen enthalten sind) zu *rechtfertigen*.« (Apel 1973: II,424) Aus dem Diskursprinzip ergibt sich daher für »alle denkenden Wesen« die Pflicht, »alle virtuellen Ansprüche aller virtuellen Mitglieder zu berücksichtigen – u. d. h. alle menschlichen ›Bedürfnisse‹ sind als interpersonal kommunizierbare ›Ansprüche‹ ethisch relevant; sie sind anzuerkennen, sofern sie durch Argumente interpersonal gerechtfertigt werden können.« (Ebd.)

In der Begründung der Diskursnormen aus der Wahrheitsprävention stützt sich Apel genau genommen auf den Anspruch auf Wahrheit im Sinne der *intersubjektiven Gültigkeit*. Deren Bedeutung kann mit Thomas Nagel folgendermaßen umschrieben werden. »Das wesentliche Merkmal des rationalen Denkens ist seine Allgemeinheit. Wenn ich

60 Vgl. dazu Habermas (1997: 62): »Deshalb stützt sich die rationale Akzeptabilität einer Aussage letztlich auf Gründe in Verbindung mit bestimmten Eigenschaften des Argumentationsprozesses selber. Ich nenne nur die vier wichtigsten: (a) niemand, der einen relevanten Beitrag machen könnte, darf von der Teilnahme ausgeschlossen werden; (b) allen wird die gleiche Chance gegeben, Beiträge zu leisten; (c) die Teilnehmer müssen meinen, was sie sagen; (d) die Kommunikation muß von äußeren und inneren Zwängen frei sein, daß die Ja/Nein-Stellungnahmen zu kritisierbaren Geltungsansprüchen allein durch die Überzeugungskraft besserer Gründe motiviert sind.«

61 Apel (1998: 790); vgl. dazu auch Apel (2002: 58; 66).

Gründe habe, etwas zu folgern, zu glauben, zu wollen oder zu tun, so können das keine Gründe sein, die nur für mich gelten, sondern sie müssten jedem, der an meiner Stelle das Gleiche tut, als Rechtfertigung dienen können.<sup>62</sup> Der Anspruch auf Allgemeinheit zielt nach Apel nicht nur auf die Zustimmung aller lebenden Menschen, sondern letztlich aller vernünftigen Wesen aller Zeiten. Dies bedeutet: Wer immer sich mit einem Problem rational auseinandersetzt, übernimmt nach Apel die Pflicht, nach Argumenten zu suchen, die gegenüber allen möglichen Einwänden einer idealen Kommunikationsgemeinschaft aller vernünftigen Wesen gerechtfertigt werden können. Die Wahrheit im Sinne eines Konsenses der idealen Kommunikationsgemeinschaft ist nach Apel nicht als Ideal, sondern als eine regulative Idee zu verstehen, in deren Licht empirische Konsense stets als vorläufige Ergebnisse einer unabschließbaren Wahrheitssuche qualifiziert werden.<sup>63</sup>

An dieser Stelle sind gegen Apels Diskurstheorie schwerwiegende Einwände vorgebracht worden. Die Apelsche Diskursthik mute, wie Albrecht Wellmer moniert hat, dem/der Einzelnen zu, »die Realisierung eines Ideals anzustreben, dessen Realisierung das Ende der menschlichen Geschichte wäre.« (Wellmer 2003: 153) Denn die Vorstellung eines infiniten Konsenses übersteigt die Bedingungen menschlicher Kommunikation, da in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft »die Zwänge, die Opazität, die Fragilität, die Temporalität und die Materialität endlicher menschlicher Kommunikationsformen hinter sich gelassen« (ebd.) werden. Die idealistische Hypostasierung des Telos diskursiver Vernunft hat nach Wellmer gerade für die Moral fatale Konsequenzen. Denn die »letzte Meinung einer idealen Kommunikationsgemeinschaft« stellt das Handeln unter ein »Maß«, das »jenseits des menschlichen Erkenntnis- und Beurteilungsvermögens« liegt und dem daher »niemand seine Urteile und Gründe amessen kann« (ebd., 168).

Wellmers Kritik trifft ohne Zweifel eine Schwachstelle innerhalb der Transzendentalpragmatik; allerdings hängt die Begründung der Diskursnormen nicht unmittelbar von der Apelschen Version einer Konsensustheorie der Wahrheit ab. Denn die Argumentationsnormen können mit Habermas auch aus der bescheideneren These abgeleitet werden, dass in Wahrheitsansprüchen partikuläre Kontexte immer schon transzendiert werden.<sup>64</sup>

62 Nagel (1999: 11). Auch Nagel bezieht wie Apel den Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit sowohl auf die theoretische als auch die moralisch-praktische Vernunft.

63 Aus diesem Grund geht ein häufig vorgebrachter Einwand gegenüber der Diskursthik, wonach ein faktischer Konsens zum Kriterium der Wahrheit erhoben werde, zumindest an Apels Ethiktheorie vorbei.

64 Vgl. dazu Habermas (1997: 58): »Argumentationen weisen per se über

Schwerwiegender ist ein zweiter Einwand Wellmers gegenüber der Diskursthik. Die Diskursnormen explizieren, worauf Wellmer bereits in der frühen Phase der Diskurstheorie hingewiesen hat, bloß Rationalitätsverpflichtungen diskursiver Praxis, nicht jedoch den Sinn von moralischen Verpflichtungen. Denn »Rationalitätsverpflichtungen beziehen sich auf die Anerkennung von Argumenten, moralische Verpflichtungen auf die Anerkennung von Personen.« (Wellmer 1986: 108) Dieser Einwand kann durch folgendes Argument verdeutlicht werden: Da die Diskursnormen sowohl die Einlösung theoretischer Wahrheits- als auch moralischer Richtungsansprüche leiten, können sie nicht einfach mit »der« Moral zusammenfallen. Dies bedeutet: Die reflexive Vergewisserung der Diskursnormen beantwortet noch nicht die Frage, was wir unter Moral überhaupt verstehen sollen. Wellmers Unterscheidung zwischen Diskursnormen und moralischen Normen ist inzwischen von Habermas übernommen worden. Das Diskursprinzip als solches bringt, wie Habermas in einer Selbstkorrektur<sup>65</sup> konzediert, »lediglich den Sinn postkonventioneller Begründungsforderungen zum Ausdruck«, insofern »es den Sinn der Unparteilichkeit praktischer Urteile expliziert«, es sei jedoch »gegenüber Moral und Recht noch neutral« (Habermas 1992: 138). Die Präsuppositionen argumentativer Rede enthalten daher noch nicht den Sinn von Moral, sondern stellen bloß »ein Rationalitätspotential« zur Verfügung, das in der Prüfung von Geltungsansprüchen aktualisiert wird und die »Mobilisierung aller jeweils verfügbaren und relevanten Gründe und Informationen« (Habermas 2003: 50) initiiert.

Die Unterscheidung zwischen Diskursprinzip und Moral hat für die diskurstheoretische Erneuerung der Vernunftmoral weitreichende Folgen.

alle partikulären Lebensformen hinaus.« Die unverfängliche Auslegung eines nicht-relativistischen Wahrheitsbegriffs wird im Übrigen auch von Wellmer nicht in Frage gestellt. Vgl. dazu Wellmer (2003: 169): »Der Relativist zieht sich – natürlich um den Preis des performativen Selbstwiderspruchs – aus dem Wahrheitsspiel zurück und betrachtet es von außen; er streicht sich als Mitspieler durch. Apel dagegen möchte dem Relativisten klarmachen, daß er dies kohärenterweise gar nicht tun kann, weil er einen nicht-relativistischen Wahrheitsbegriff immer schon in Anspruch nehmen muß, um ihn zu leugnen. Und dieses Argument scheint mir richtig. Das Problem steckt in Apels nächstem Schritt: Indem er dem Relativisten nachzuweisen versucht, daß dieser immer schon einen Begriff absoluter Wahrheit – den Apel mit Hilfe des Begriffs einer idealen Kommunikationsgemeinschaft erläutert – anerkannt haben muß, eröffnet er dem Relativisten wieder einen Spielraum für eine Metakritik.«

65 Vgl. dazu Habermas (1992: 140), wo ausdrücklich zugestanden wird, bisher »zwischen Diskurs- und Moralprinzip nicht hinreichend differenziert« zu haben.

Dem im Unterschied zu den Diskursnormen lässt sich ein Dissens über Moralbegriffe nicht durch eine Reflexion auf die Präsuppositionen argumentativer Rede auflösen. Explikationen des Sinns von Moral appellieren vielmehr an tiefstehende Intuitionen, wie z. B. das Tötungs-, Diebstahls- und Lügenverbot, deren Sinn primär hermeneutisch erschlossen und nicht durch strikte Reflexion begründet werden kann.<sup>66</sup> Explikationen des Moralbegriffs erreichen daher niemals jenen Grad an intersubjektiver Verbindlichkeit, der den Diskursnormen zu Recht zugesprochen wird. Angesichts der Probleme, ein allgemeinverbindliches Verständnis von »Moral« zu begründen, ist inzwischen innerhalb der Diskursethik vorgeschlagen worden, auch die Klärung von Moralbegriffen nicht autoritativ durch »die« Diskursethik vorzugeben, sondern den Diskursen der Betroffenen zu überlassen.<sup>67</sup>

In begründungstheoretischer Hinsicht sind folglich zwei Ebenen streng zu unterscheiden, nämlich die Begründung der Diskursnormen und die Explikation eines Moralbegriffs. Durch die Reflexion auf den Vernunftgebrauch lassen sich allein die Diskursnormen stringenter aufweisen. Bei der Explikation des Moralbegriffs sind hingegen angesichts der Vielfalt ethischer Traditionen in den verschiedenen Weltkulturen unterschiedliche Deutungen unvermeidlich und zu einem gewissen Grad wohl auch legitim.

Im Unterschied zu Apel, der Diskursnormen mit moralischen Normen kurzschlussig identifiziert, sieht Habermas in der Explikation des Moralbegriffs inzwischen eine eigenständige Aufgabe der Diskursethik, der zunächst durch eine genealogische Rekonstruktion des neuzeitlichen Moralbegriffs entsprochen wird. An dieser Stelle verbinden sich bei Habermas das Projekt der Diskursethik und die Theorie der Moderne.

In vormodernen Gesellschaften waren nach Habermas moralische Normen »in den Kontext einer umfassenden ›Lehre‹ eingebettet, die erklärte, warum sie Anerkennung verdienen. Alle Hochkulturen sind durch Lehren dieser Art, durch Weltreligionen, geprägt worden.« (Habermas 1999: 272) Insofern die theoretische Erkenntnis der teleologischen Weltordnung zugleich die Quellen der moralischen Orientie-

rung freilegt, sind Fragen der Gerechtigkeit konstitutiv mit der Idee des Guten verflochten. Nachdem die umfassenden Weltbilder »in der Moderne ihre allgemeine Verbindlichkeit und öffentliche Glaubwürdigkeit verloren« hatten, entstand nach Habermas »ein Begründungsbedarf, der, wenn überhaupt, nur noch durch ›Vernunft‹, d. h. durch allgemein oder öffentlich einsehbare Gründe, gedeckt werden konnte.« (Ebd.) Der Zerfall religiös-metaphysischer Weltbilder führt nach Habermas jedoch nicht nur zu einer Freisetzung diskursiver Rationalität, sondern auch zu Differenzierungen innerhalb der moralisch-praktischen Vernunft selbst. Erstens komme es durch die »Enztauberung« der klassischen Metaphysik zu einer Trennung zwischen Wahrheits- und moralischen Richtigerkeitsansprüchen. Moralische Urteile sind nicht mehr, wie dies in der platonischen Philosophie noch vorausgesetzt ist, intern mit Wahrheitsaussagen verbunden. Zweitens führe der Zusammenbruch umfassender Weltbilder zu einer Differenzierung zwischen partikulären Ethiken des guten Lebens und einer universalistischen Moral der Gerechtigkeit: »Je stärker die Substanz eines vorgängigen Werkesenses verdampft ist, umso mehr verschmilzt die Idee der Gerechtigkeit selbst mit der Idee einer unparteilichen Begründung (und Anwendung) von Normen.« (Ebd., 305)

In der Moderne kommt es daher nach Habermas zu einer Ausdifferenzierung zwischen der Ethik des guten Lebens und der Moral der Gerechtigkeit.<sup>68</sup> In der Ethik bezieht sich die praktische Vernunft auf die existenzielle Frage, wie man sein Leben als Ganzes führen soll. In moralischen Diskursen steht hingegen die Frage im Zentrum, was nicht bloß für meine bzw. unsere Identität, sondern was für alle gleichermaßen gut ist: Das Universalisierbarkeitsprinzip (U) ist daher der »Moral« (im Sinne von Habermas), nicht jedoch der »Ethik« zuzuordnen. Da sich »moralische« Normen ausschließlich auf die Regelung interpersoneller Beziehungen beziehen, liegt der Diskursethik de facto ein bestimmter, nämlich anthropozentrischer Moralbegriff zugrunde.

So unstrittig die Diagnose, dass die Moderne aus der Krise religiös-metaphysischer Weltbilder und der Freisetzung eines radikalen Pluralismus von Lebensformen hervorgegangen ist, sein mag, so wenig überzeugt die moralphilosophische These einer Ausdifferenzierung von Ethik und Moral. Vor allem stellt sich das Problem, wie Fragen des Guten und Gerechten überhaupt präzise unterschieden werden können. Gerade in modernen Gesellschaften brechen in zunehmendem Ausmaß Probleme auf, die sich keineswegs der Ethik oder Moral eindeutig zuordnen lassen. So stehen etwa bei medizinischen Fragen (präinatale Diagnostik, Abtreibung, Leihmutterchaft etc.) oder ökologischen Problemen neben Gerechtigkeitstragen jeweils auch unterschiedliche Vorstellungen über

<sup>66</sup> Vgl. dazu Schelkshorn (2004: 211ff.).

<sup>67</sup> Gottschalk-Mazouz (2004: 194) bestreitet, »daß es überhaupt die Aufgabe des philosophischen Ethikers als *Diskursethiker* ist, eine solche Abgrenzung [eines bestimmten Moralbegriffs] vorzunehmen. Denn wenn es allen Betroffenen überlassen bleiben soll, das (moralisch) Richtige herauszufinden, muß es auch Kontroversen darüber geben können, wie der Bereich des Moralischen bzw. dessen, was in einem relevanten Sinne richtig oder falsch sein kann, überhaupt einzugrenzen ist. Was hierfür noch als sinnvoller Kandidat gelten kann, darüber entscheidet letztlich die Argumentations-Praxis.«

<sup>68</sup> Vgl. dazu Habermas (1991: 100-118).



den Sinn eines humanen Lebens bzw. die Stellung des Menschen in der Natur zur Disposition.<sup>69</sup> Habermas selbst hat im Hinblick auf die Fragen der Humangenetik, die die Stellung des Menschen im Kosmos in qualitativer Weise verändert, mit dem Begriff der »Gattungsethik« (1) gleichsam eine neue »Rubrik« innerhalb der moralisch-praktischen Vernunft geschaffen.<sup>70</sup> Wie immer die Grenzen zwischen »Ethik« und »Moral« gezogen werden, in begründungstheoretischer Hinsicht kann Habermas' Differenzierung der praktischen Vernunft und die Eingrenzung von Moral auf Gerechtigkeitsfragen nur als *ein* Vorschlag für die Explikation eines zeitgemäßen Moralbegriffs angesehen werden. Aber auch in rationalitätstheoretischer Hinsicht wirft Habermas' Differenzierung zwischen Ethik und Moral ernsthafte Fragen auf. Dass ethische Argumente bloß »für mich/uns« überzeugend sein müssen, widerspricht offenkundig der diskurstheoretischen Annahme, dass in Argumenten stets ein Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit erhoben wird. Mit der *Ethik* etabliert Habermas daher innerhalb der praktischen Vernunft einen Bereich, der vom Anspruch rationalen Denkens auf intersubjektive Gültigkeit in merkwürdiger Weise entlastet ist.

Ich fasse zusammen: Durch die Verschärfung des Begründungsanspruchs legt die Diskurstheik ungewollt eine fundamentale Grenze aufklärerischer Vernunftmoral frei. Denn durch die Selbstreflexion der Vernunft lässt sich zwar ein allgemeines Diskursprinzip, jedoch kein originärer Moralbegriff begründen. Ob sich moralische Verantwortung bloß auf das Wohl von Menschen oder auch auf das Wohl von Tieren oder die Integrität der Natur insgesamt bezieht, ist durch eine strikte Reflexion der Vernunft auf sich selbst nicht entscheidbar.

Die Differenzierung zwischen Diskurs- und Moralnormen hat für die Verteidigung des Projekts der Aufklärung weitreichende Konsequenzen. Da das allgemeine Diskursprinzip stets mit einem Moralbegriff verbunden werden muss, in dem die moralischen Intuitionen bestimmter Kulturen und Epochen einfließen, sind auch in der diskurstheoretischen Version einer Vernunftmoral unumgänglich universalistische und kontingente Momente vereint. Mit der Idee der Gleichberechtigung aller potentiellen Diskurspartner bringt die Diskurstheik allerdings eine anspruchsvolle Forderung für unterschiedliche Moraltheorien ein. Denn mit dem diskurstheoretischen Prinzip der Achtung der Vernunftautonomie jeder/s Einzelnen wird den unterschiedlichen Explikationen eines Moralbegriffs ein Mindeststandard vorgegeben, der vernünftiger-

weise nicht unterboten werden kann. Umgekehrt bedeutet dies, dass sich Moraltheorien, die die Vernunftautonomie des/der Einzelnen im Namen eines übergeordneten Zwecks überspringen, sei es im Namen einer religiösen Heilsverheißung, geschichtsphilosophischer Utopien oder des utilitaristischen Prinzips der Glücksmaximierung, dem Verdacht aussetzen, die allgemeinen Rationalitätsbedingungen der Moral zu ignorieren.

Vor diesem Hintergrund könnte die seit Schopenhauer virulente Frage, ob das aufklärerische Projekt einer Vernunftmoral bloß eine partikuläre Moral universalistisch überhöhe bzw. christliche Moralvorstellungen säkularisiere, durch eine Differenzierung und Abstufung der Begründungsansprüche entschärft werden. Die reflexiv begründbaren Prinzipien der Achtung der Vernunftautonomie jeder/s Einzelnen bilden zusammen mit den Diskursnormen einen universalistischen Kern für unterschiedliche Moralsysteme. Insofern wäre es verfehlt, die Diskurstheik pauschal als eine »westliche« Ethik zu verwerfen. Die Diskurstheik bringt vielmehr unter den Bedingungen der Moderne das Grundprinzip von Aufklärung, das bereits bei Sokrates aufgetroffen war, zum Ausdruck, nämlich sämtliche Fragen der Lebensführung und des Zusammenlebens im Rahmen eines argumentativen Dialogs, d. h. gewaltfrei und unter Achtung der Gleichberechtigung aller Diskurspartner, zu klären.<sup>71</sup> Daraus ergibt sich für alle Kulturen die Forderung, ein reflexives Verhältnis zu den eigenen Traditionen aufzubauen bzw. zu vertiefen. Andererseits enthält die Diskurstheik einen Moralbegriff, dessen Plausibilität bereits innerhalb der europäischen Philosophie strittig ist. Denn Habermas' Unterscheidung zwischen Ethik und Moral oder die Formel des Universalisierbarkeitsprinzips sind mögliche, keineswegs alternativlose Explikationen des Begriffs von Moral. Wenn jedoch die kulturellen Aspekte des Moralbegriffs nicht explizit ausgewiesen werden, verfängt sich auch die Diskurstheik in der eurozentristischen Falle, andere Moralten vorschnell als irrational bzw. vormodern zu disqualifizieren. Unter der Voraussetzung, dass die Vernunftautonomie jeder/s Einzelnen gewahrt ist, besteht daher für die Moralphilosophen anderer Kulturen kein Zwang, Habermas' Differenzierungen des Moralbegriffs zu übernehmen, um auf dem Pfad der Aufklärung zu bleiben.

Aus der kritischen Prüfung der Verteidigung des Projekts der Aufklärung durch Apel und Habermas ergibt sich – dies kann als Resümee festgehalten werden – die dringliche Aufgabe, sowohl in den Leitideen der modernen Subsysteme als auch in der neuzeitlichen Moralphilosophie jeweils rationale und kulturelle Elemente präzise zu unterscheiden. In diesem Sinn sollen im Folgenden durch einen Rückstieg in die Genese

69 Habermas selbst schwankt in der Bewertung der Abtreibungsfrage, ob es sich hier eher um eine ethische oder moralische Frage handelt, und tendiert schließlich zur Einordnung unter die Rubrik »Ethik«; vgl. dazu Habermas (1991: 165 f.).  
70 Habermas (2001: 70 ff.).

71 Zu den Verbindungslinien zwischen dem sokratischen Dialog und der Diskurstheik vgl. Apel (1989).

der Moderne jeweils die Ambivalenzen der neuzeitlichen Menschenrechtsethik, der modernen Wissenschaft, des neuzeitlichen Staates und der Marktwirtschaft im Licht frühneuzeitlicher Fundierungen beleuchtet werden.

### III. Die Herausforderung postkolonialer Philosophien – Zum Beispiel: Lateinamerika

Eine Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Philosophie ist im europäischen Diskurs der Moderne bis heute eine Rarität. Offenbar wirkt in der europäischen Philosophie noch immer Hegels Diktum über Amerika als »Widerhall der Alten Welt« und »Ausdruck fremder Lebendigkeit«<sup>72</sup> nach. Aber auch innerhalb der interkulturellen Philosophie hat die lateinamerikanische Philosophie aufgrund ihrer engen Bezüge zu europäischen Denktraditionen keinen unhinterfragten Ort im Diskurs.<sup>73</sup> Da Lateinamerika nicht wie China oder Indien mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auf eine jahrtausendalte philosophische Tradition zurückblicken kann, ist die Rede von einer lateinamerikanischen Philosophie bis heute vieldeutig geblieben. In einem groben Überblick lassen drei Hauptstränge unterscheiden: Der Begriff einer lateinamerikanischen Philosophie meint erstens die Präsenz europäischer Philosophien in Lateinamerika seit dem 16. Jahrhundert. Nach der »Ankunft« der Scholastik, die während der Zeit der Kolonialherrschaft das intellektuelle Leben dominierte, sind in der Folge in Lateinamerika fast alle europäischen Philosophien rezipiert und adaptiert worden. Mit dem Begriff einer lateinamerikanischen Philosophie kann jedoch zweitens auch eine spezielle Denktradition bezeichnet werden, die sich seit Juan Bautista Alberdi (1810-1884) bewusst als *lateinamerikanische Philosophie* versteht. Die *filosofía americana* hat nach Alberdi von den sozialen und kulturellen Bedürfnissen der Menschen auszugehen und sich aktiv am geistigen und politischen Aufbau der postkolonialen Gesellschaften Lateinamerikas zu beteiligen.<sup>74</sup> Schließlich werden in jüngerer Zeit im Rahmen der interkulturellen Philosophie auch die Mythen und Weisheitslehren der indigenen Völker als integraler Teil einer lateinamerikanischen Philosophie angesehen.<sup>75</sup>

72 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Werke 12,114.

73 Vgl. dazu etwa die jüngst erschienene Einführung in die interkulturelle Philosophie von Paul (2008), in der sich kein einziger Hinweis auf die lateinamerikanische Philosophie findet.

74 Vgl. dazu Alberdi: *Ideas presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el colegio de humanidades* (Montevideo 1842). Der Text dieser wichtigen Abhandlung ist zugänglich bei Zea (1993: 1,301-11).

75 Die These von einer aztekischen Philosophie (»filosofía nahuatl«) ist vor

Im Folgenden beziehe ich mich ausschließlich auf die von Alberdi begündete Tradition einer *lateinamerikanischen* Philosophie.<sup>76</sup> In einem ersten Schritt werde ich einen Blick auf die Bewegung der *Historia de la Ideas* werfen, die nach dem Zweiten Weltkrieg eine umfassende Aufarbeitung der Philosophiegeschichte Lateinamerikas einleitete. In der Bewegung der *Historia de la Ideas* geht es zwar im Sinne Malls um einen Selbstverständigungsdiskurs des lateinamerikanischen Denkens; insofern jedoch in postkolonialen Philosophien stets die Repression der Kolonialherrschaft mitreflektiert wird, enthält die Arbeit der *Historia de la Ideas*, wie in besonderer Weise an der Debatte zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea sichtbar wird, auch für die europäische Philosophie ersthafte Anfragen. In einem zweiten Schritt werde ich einige Themen des Denkens von Enrique Dussel, der zu den Hauptvertretern der lateinamerikanischen Philosophie der Betreuung zählt, vorstellen. Aus dem umfangreichen Werk Dussels, in dem seit den frühen 1960er Jahren kulturphilosophische, ethisch-politische und geschichtsphilosophische Reflexionen miteinander verzahnt sind<sup>77</sup>, sollen einige Motive aus seiner Theorie der Moderne herausgegriffen werden.

## 1. Selbstkonstitution der »lateinamerikanischen Philosophie« – Zur Debatte zwischen Salazar Bondy und Leopoldo Zea

Juan Bautista Alberdis Projekt einer *filosofía americana* ist zwar im 19. und 20. Jahrhundert von zahlreichen Autoren, sei es den Begründern einer mexikanischen Philosophie (Antonio Caso, José Vasconcelos) oder José María Mariátegui, dem bedeutendsten Vertreter eines lateinamerikanischen Marxismus, fortgeführt worden, doch fanden die unterschiedlichen Entwürfe einer sich selbst als »lateinamerikanisches« Denken verstehenden Philosophie auch in Lateinamerika wenig Anerkennung. Zu sehr hatten lateinamerikanische Philosophen Hegels Diktum über Amerika verinnerlicht. So wurde 1941 der Plan von Samuel Ramos, einen Lehrstuhl für die Geschichte der Philosophie in Mexiko

allen von León-Portilla (2001) vertreten worden; zur Würdigung der Philosophie indigener Völker in Amerika vgl. weiters Forner-Bercanourt (1997); Estermann (1999).

<sup>76</sup> Zur Geschichte der von Alberdi begründeten Tradition einer *latinoamericana* Philosophie vgl. die umfassende Darstellung von Beorlegui (2004) sowie den Abriss von Forner-Bercanourt/Schekshorn (2006).

<sup>77</sup> Zur Einführung in die Philosophie von Enrique Dussel vgl. Schekshorn (1992); García Ruiz (2003).

einzurichten, zunächst mit großer Skepsis aufgenommen. Viele mexikanische Intellektuelle glauben, wie Ramos selbst im Vorwort zu seinem Werk *Historia de la filosofía en México* (1943) berichtet, »nicht an die Existenz einer reichen philosophischen Vergangenheit ... die es verdienen, im Rahmen einer besonderen Geschichte behandelt zu werden.«<sup>78</sup>

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurden unter der maßgeblichen Leitung von Leopoldo Zea, einem Schüler von José Gaos, zum ersten Mal in der Geschichte des Kontinents in zahlreichen Ländern die philosophischen Traditionen systematisch erforscht. Die umfassende Aufarbeitung der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens stellte ohne Zweifel ein mächtiges Aufbäumen gegen Hegels Verdikt gegenüber Amerika dar. Obwohl die Aneignung der eigenen Denkgeschichte durch die Bewegung der *Historia de las ideas* als ein Meilenstein in der Selbstkonstitution lateinamerikanischer Philosophie angesehen werden muss, konnten tiefstizende Selbstzweifel an der philosophischen Kapazität nicht vollständig ausgeräumt werden. Im Gegenteil, Ende der 1960er Jahre warf Augusto Salazar Bondy, der selbst wichtige Arbeiten zur Geschichte der Philosophie in Peru vorgelegt hatte, in der Schrift *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) nochmals die Frage nach der Existenz einer iberoamerikanischen Philosophie auf. Angesichts des enormen philosophiegeschichtlichen Materials muss nun nach Salazar Bondy in aller Ernsthaftigkeit die Frage aufgeworfen werden, ob eine lateinamerikanische Philosophie in der Zukunft tatsächlich auf ihren eigenen philosophischen Traditionen aufbauen kann oder nicht.<sup>79</sup> Salazar Bondy beantwortet diese Frage überraschenderweise mit einem klaren Nein.

Der Hauptmangel der lateinamerikanischen Philosophie<sup>80</sup> liegt nach Salazar Bondy nicht in ihrem oft beklagten epigonalen Charakter. Denn die verschiedenen Stränge europäischer Philosophie seien in Amerika

<sup>78</sup> Ramos (1990: 99). Die deutschen Übersetzungen spanischer Texte stammen jeweils von mir selbst.

<sup>79</sup> Salazar Bondy ist sich bewusst, dass diese Frage erst durch die Arbeit der *Historia de las ideas* in seriöser Weise behandelt werden kann. Vgl. dazu Salazar Bondy (1988: 20): »Das bedeutet, dass als Ergebnis der ganzen früheren Geschichte, von der wir heute viel mehr wissen als in der Vergangenheit, wir uns heute (vielleicht zum ersten Mal) der Probleme voll bewusst sind, die unser Denken betreffen, oder besser des radikalen Problems der Rechtfertigung iberoamerikanischen Philosophierens.«

<sup>80</sup> Da »die geschichtliche Gemeinschaft, die man Hispanoamerika zu nennen pflegt ... vor der Epoche der Konquista nicht [existiert], weil es zwischen den präkolonialen Völkern keine [kontinentale] Integration gab« (ebd., 11), werden von Salazar Bondy die indigenen Denkatraditionen ausgeblendet.



jeweils in vielfacher Weise transformiert und kreativ weiterentwickelt worden.<sup>81</sup> Amerika war folglich niemals bloßer Widerhall der Alten Welt. Das entscheidende Problem des lateinamerikanischen Denkens besteht nach Salazar Bondy vielmehr in einer komplexen Situation der Entfremdung gegenüber dem eigenen soziokulturellen Kontext. Die Philosophie hat »bei uns vom Nullpunkt aus begonnen, d.h. ohne Stütze in einer einheimischen geistigen Tradition, da das indigene Denken nicht in den Prozess der hispanoamerikanischen Philosophie integriert wurde.« Die lateinamerikanische Philosophie gleiche daher einem transplantierten Baum (»un árbol transplantada«; ebd., 277), der sich mit dem Erdreich noch nicht wirksam verbunden hat. Während die Philosophie in Europa stets als ein selbstverständlicher Teil des kulturellen Lebens angesehen worden ist, habe die Philosophie »in Hispanoamerika nicht die Stütze einer gründenden geschichtlichen Gemeinschaft gefunden« (Ebd., 27) Der Grund für die Entfremdungssituation der Philosophie liegt nach Salazar Bondy in der kolonialen Vergangenheit. Denn die Philosophie wurde durch

die Spanier *hierher gebracht*, denn sie kamen, um das Land zu erobern und die amerikanische Erde zu beherrschen, und sie *importierten* damit auch die intellektuellen Waffen der Herrschaft. Es darf uns daher nicht erstannen, daß sich die Erforschung der hispanoamerikanischen Philosophie zum großen Teil in einen Bericht von der *Ankunft* der abendländischen Philosophie in unseren Ländern verwandelt ... in eine Erzählung des Prozesses der europäischen Philosophie *im* hispanoindischen Amerika. (Ebd., 27f.)

Die Pervertierung der Philosophie zur Herrschaftsideologie hat nach Salazar Bondy auch in der Zeit nach den Unabhängigkeitskriegen, insbesondere im »Zeitalter des Positivismus«, fortgewirkt. Aus diesem Grund sei die hispanoamerikanische Philosophie bis heute in einer bedrohlichen Weise ihrem soziokulturellen Kontext gegenüber entfremdet.<sup>82</sup> Mehr noch, die Philosophie habe durch ihre Fixierung auf europäische Vorbilder die kulturelle Entfremdung, in der sich die lateinamerikanischen Gesellschaften nach der jahrhundertelangen Kolonialherrschaft befinden, noch vertieft. Denn ein entfremdetes Denken ist – so Salazar Bondys helllichtige Diagnose – immer Opfer und Täter zugleich.

<sup>81</sup> Vgl. dazu Salazar Bondy (1988: 72ff.).

<sup>82</sup> Vgl. dazu ebd., 31: »Wir leugnen nicht, daß es einen universalen Faktor in der Philosophie gibt, noch denken wir, dass die Philosophie »populär« sein muss; aber wir sind überzeugt, daß die eigene Art einer ausgearbeiteten Form intellektueller Schöpfung, wenn sie genuin ist, das Bewusstsein einer Gemeinschaft überliefert und in ihr eine tiefe Resonanz findet.«

Da die Entfremdung der hispanoamerikanischen Philosophie eine Wirkung der globalen Herrschaftsverhältnisse ist, die die Völker Amerikas seit Jahrhunderten zu einem Leben in Unfreiheit und Abhängigkeit verdammt, setzt nach Salazar Bondy die »Konstitution eines genuinen und ursprünglichen Denkens und seine normale Entfaltung« unumgänglich eine »Transformation unserer Gesellschaft durch die Beseitigung der Unterentwicklung und der Herrschaft« (ebd., 93) voraus. Erst eine radikale Umgestaltung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse könne den Weg für eine »Philosophie unseres Amerikas (*de nuestra América*) (ebd., 28; *Huh. H.Sch.*) ebnen. Salazar Bondy spielt an dieser Stelle an José Martí's Essay *Nuestra América* (1891) an, in dem die Intellektuellen aufgefordert werden, sich von der imitativen Fixierung auf die europäische Kultur zu lösen und in der plurikulturellen Realität der lateinamerikanischen Gesellschaften zu verwurzeln. Zu diesem Zweck muss nach Martí eine »amerikanische Universität« gegründet werden, in der die »Geschichte Amerikas von den Inkas bis heute« in allen Einzelheiten vermittelt werden muss, »auch wenn man auf die Geschichte der griechischen Archonten verzichten müßte.« Denn: »Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist.« (Martí 1982: 60)

Die Kritik Salazar Bondys an der hispanoamerikanischen Philosophie stelle für die Hauptvertreter der Historia de la ideas eine ungeliebte Provokation dar. Die Antwort erfolgte daher postwendend. In La filosofía americana como filosofía sin más (1969) wies Leopoldo Zea Salazar Bondys Verdikt gegenüber der Geschichte der hispanoamerikanischen Philosophie mit aller Entschiedenheit zurück. Zea leugnet keineswegs die Entfremdungssituation, in der sich die hispanoamerikanische Philosophie seit Jahrhunderten befindet. Der »Import« europäischer Philosophien diene, wie Zea selbst in seinem Werk *El positivismo en México* (1943-44) dargelegt hatte, jeweils bestimmten Machtgruppen als Herrschaftslegitimation. Zea bestreitet auch nicht, dass sich die Geschichte der hispanoamerikanischen Philosophie über weite Strecken hinweg wie ein Bericht über die Ankunft europäischer Philosophie in Amerika liest. Allerdings lag nach Zea den Adaptationen und kreativen Transformationen europäischer Philosophie zumindest seit Alberdi immer auch die Intention zugrunde, das Denken in der lateinamerikanischen Realität zu verankern. Infolge der anhaltenden Fixierung auf das europäische Denken hatten jedoch die Ansätze zu einer Kontextualisierung der europäischen Philosophie paradoxerweise neue Entfremdungen produziert.

Um die tiefe Tragik lateinamerikanischer Philosophie verstehen zu können, muss nach Zea der geschichtliche Horizont bis zu den präkolumbianischen Kulturen und vor allem bis zur Konquistista Amerika hin erweitert werden. Wie in anderen Weltregionen so haben sich auch

die Völker Amerikas die Welt seit jeher durch das Wort, d. h. vor allem durch Mythen, vertraut gemacht und das Universum in eine menschliche »Wohnstätte« (*hogar*) verwandelt. In diesem weiten Sinn gab es nach Zea in Amerika seit Jahrtausenden »Philosophie«. Wie die griechische Philosophie einen ständigen Dialog mit den Mythen Homers und Hesiods pflegte, so hätten die jahrtausendealten Weltdeutungen der amerindischen Völker auch nach der »Ankunft« der europäischen Philosophie bereichert und vertieft werden können. Diese Begegnung hat jedoch niemals stattgefunden; vielmehr wurden die Tempel und Schriften der Inkas und Azteken durch die Konquistadoren zerstört. Mehr noch, den amerindischen Völkern ist von der europäischen Philosophie, wie Zea im Hinblick auf die berühmte Debatte zwischen Ginés de Sepúlveda und Bartolomé de Las Casas (1551) betont, das Recht, das Wort zu gebrauchen, explizit abgesprochen worden. Der Hauptgegenstand der Disputationen in Valladolid war nach Zea die Frage, ob die Bewohner der »Neuen Welt« im vollen Sinn des Wortes »Menschen« sind oder bloß eine tierische Natur besitzen, so dass sie ohne moralische Bedenken versklavt werden können. Dies bedeutet: In der Zeit der Renaissance, in der in zahlreichen Traktaten die Würde des Menschen (*dignitas hominis*) enthusiastisch proklamiert wird, spreizt sich der europäische Mensch zugleich zum Maßstab auf, an dem die Humanität aller anderen Völker gemessen wird. Der Hochmut Europas richtet sich zunächst gegen die Indios und Schwarzen, in der Folge gegen die Mestizen und zuletzt selbst gegen die Nachfahren der europäischen Kolonisatoren. Da im 19. Jahrhundert auch die Kreolen, deren Forderungen nach Gleichberechtigung und Anerkennung selbst von den spanischen Liberalen brüsk zurückgewiesen worden sind, der Zweifel an der eigenen Humanität erfasst, sind nach Zea heute alle gesellschaftlichen und kulturellen Segmente der lateinamerikanischen Gesellschaften zum »Objekt desselben Fragezeichens« (ebd., 13) geworden. Salazar Bondys Infragestellung der Authentizität des lateinamerikanischen Denkens muss daher nach Zea als eine späte Nachwirkung der Kolonialismusbatten des 16. Jahrhunderts gesehen werden, in denen Europäer unter Ausschluss der Betroffenen über die Humanität der Völker Amerikas debattierten.

Unser Philosophieren in Amerika hebt mit einer Polemik über das Wesen des Menschlichen an ... In der Polemik von Las Casas mit Sepúlveda beginnt diese seltsame Philosophie, die sich im 20. Jahrhundert fragen wird, ob sie eine Philosophie besitzt oder nicht. In der Polemik werden nicht nur das Recht auf das Wort, auf den Logos oder die Sprache in Parenthese gesetzt, sondern das gesamte Wesen des Menschen dieses Amerika. (Zea 1969: 12)

Die Debatte zwischen Sepúlveda und Las Casas markiert daher neben den amerindischen Mythologien gleichsam einen »zweiten Anfang« der Philosophie im südlichen Amerika. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum die lateinamerikanische Philosophie trotz aller Übernahmen zugleich von der europäischen Philosophie durch einen tiefen Graben getrennt ist. Denn die bittere Erfahrung der Infragestellung der eigenen Humanität ist europäischen Denkern bisher erspart geblieben; »in dieser Geschichte gab es niemals den Fall, dass sich jemand untersuchte, ob er die Fähigkeit oder das Recht zum Wort, zum Logos oder zur Sprache hat, obwohl die Untersuchung selbst bereits den Gebrauch dieses Rechts impliziert.« (Ebd., 10) Die unaufhebbare Differenz zwischen hispanoamerikanischer und europäischer Philosophie liegt daher nach Zea im »Problem des Menschen«, genauer im Zweifel an der eigenen Humanität, und nicht in mangelnder Originalität oder fehlender Tiefe.

Vor dem Hintergrund des verinnerlichten Zwangs, die eigene Humanität vor dem Maßstab des »europäischen Menschen« zur rechtfertigen, wird nach Zea verständlich, warum die hispanoamerikanische Philosophie seit Alberdi in dem Versuch, auf amerikanischen Boden Wurzeln zu schlagen, immer wieder gescheitert ist.<sup>83</sup> Alberdi erkennt zwar hellsichtig, dass das europäische Fortschrittsmodell nicht einfach übernommen, sondern mit den besonderen gesellschaftlichen Bedingungen im südlichen Amerika vermittelt werden muss. Doch im Bann des europäischen Liberalismus werden die amerindischen Kulturen nur mehr als Hindernis auf dem Weg des Fortschritts wahrgenommen. Trotz der Option, im Denken stets von der Realität der lateinamerikanischen Gesellschaften auszugehen, entwirft Alberdi daher ein Zivilisationsmodell, in dem ganze Bevölkerungsgruppen, insbesondere die indigenen Völker, systematisch ausgeschlossen werden. Der unbewusste Zwang, die eigene Humanität vor dem Maßstab des europäischen Menschen zum Recht fertigen, schlägt nach Zea schließlich in Selbsthass um. Domingo Faustino Sarmiento, neben Alberdi der zweite große Fortschrittsdenker im Argentinien des 19. Jahrhunderts, attackiert nicht nur die »Rückständigkeit« der Indios, sondern auch den Feudalismus der spanisch-stämmigen Kreolen. Die Intelligenz der Spanier habe sich wie ein untrainierter Muskel zurückgebildet. Ein Spanier des 18. Jahrhunderts müsste nach Sarmiento eigentlich sagen: »existo – luego no pienso (ich existiere – also denke ich nicht)«<sup>84</sup>.

Das Scheitern der frühen Ansätze einer *filosofía americana* hatte nach Zea auch philosophieimmanente Gründe, da der ungeschichtliche Vernunftbegriff des liberal-positivistischen Denkens die Möglichkeiten

<sup>83</sup> Vgl. zum Folgenden Zea (1987: 244 ff.).

<sup>84</sup> Sarmiento: *Conflicto y harmonía de las razas*, zit. nach Zea (1987: 256).

einer kulturellen Verwurzelung der Philosophie von vornherein unmöglich machte. Erst die Romantik und der Historismus, die den ahistorischen Vernunftbegriff der Aufklärer des 18. Jahrhunderts überwinden, eröffneten der lateinamerikanischen Philosophie einen neuen Zugang zur eigenen Realität. Der kulturelle Kontext, der bis dahin zugunsten einer fragwürdigen Universalität der Vernunft ausgeblendet wurde, konnte nun konstruktiv in das eigene Denken integriert werden. In begründungstheoretischer Hinsicht kommt daher dem Historismus und der Lebensphilosophie eine Schlüsselrolle für die Konstitution einer lateinamerikanischen Philosophie zu. So ergibt sich nach Zea die paradoxe Situation, als ob »der Historismus, Ausdruck der kulturellen Krise Europas, für Lateinamerika so etwas wie der konstitutive Akt seiner philosophischen Unabhängigkeit wäre.« (Zea: 1969: 69 f.)

Die Debatte zwischen Salazar Bondy und Leopoldo Zea eröffnet einerseits einen tiefen Einblick in die Konstitutionsprobleme der lateinamerikanischen Philosophie, aus denen sich andererseits auch schmerzliche Anfragen an den europäischen Diskurs der Moderne ergeben. Drei Aspekte sollen hier kurz benannt werden: Erstens macht die Geschichte der *filosofía americana* europäischer Philosophie bewusst, dass die Moderne bereits seit langem von ihren Peripherien her kritisch reflektiert wird. Der Diskurs der Moderne ist daher nicht erst seit Fanon, wie Sartre annahm, sondern bereits seit zwei Jahrhunderten de facto fragmentiert. Die lateinamerikanische Philosophie spiegelt zweitens der europäischen Philosophie die Aporien der »anderen Seite der Moderne« gleichsam in ihren eigenen Denkkategorien wider, da die Kreolen und Mestizen als »Produkte« der kolonialistischen Expansion ihre Erfahrungen mit der Moderne im Medium der europäischen Philosophie reflektieren. Drittens sind, wie der Streit zwischen Salazar Bondy und Leopoldo Zea zeigt, die europäische und die lateinamerikanische Philosophie durch »das Problem des Menschen« (Zea) in tragischer Weise miteinander verbunden. Denn so fremd die Debatte über die Existenz einer *filosofía de nuestra América* für die europäische Philosophie zunächst sein mag; wenn der philosophische Selbstzweifel, wie Zea betont, eine späte Nachwirkung der Kolonialismusbewertungen des 16. Jahrhunderts ist, dann ist die Frage von Salazar Bondy in gewisser Hinsicht auch »unsere« Frage. Mehr noch, die Aufarbeitung des geistigen Klimas, in dem die Frage nach der Menschlichkeit anderer Völker aufgeworfen werden konnte, stellt in gewisser Hinsicht einen Maßstab für die Authentizität eines europäischen Diskurses über die Moderne dar. Denn »inauthentisch« wird nach Zea eine Philosophie immer dann, wenn sie »eine Idee des Menschen schafft, die die Negation eben des Menschen ist.« (Zea 1969: 113)

## 2. Mythos und Rationalität der Moderne – Enrique Dussel

In den späten 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entsteht in Lateinamerika ein breitgefächertem Befreiungsdiskurs, zu dem die Dependenciateorien, die Theologien der Befreiung, die Pädagogik und das Theater der Unterdrückten (Paulo Freire, Augusto Boal), und nicht zuletzt die Philosophien der Befreiung gehören. Die Idee der Befreiung erwächst einerseits aus den Hoffnungen der sozialrevolutionären Bewegungen in Lateinamerika, die durch die Kubanische Revolution neuen Auftrieb erhalten haben, andererseits auch aus den Dekolonisierungsprozessen in Afrika und Asien. Die historischen Wurzeln der Philosophien der Befreiung liegen vor allem in Argentinien, aber auch bedeutende Vertreter der Bewegung der *Historia de las Ideas* wie Leopoldo Zea oder Arturo Andrés Roig entwickeln in den 1970er Jahren eigenständige Entwürfe einer betreffenden Philosophie.<sup>85</sup> Zu den prominentesten Entwürfen der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung gehört ohne Zweifel das Werk von Enrique Dussel, dessen Schwerpunkt nicht mehr in der Aufarbeitung der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens, sondern in einem systematischen Neuentwurf einer *filosofía americana* liegt. In diesem Kontext hat Dussel neben der »Ethik der Befreiung«, die das Zentrum seines Denkens bildet, eine Theorie der Transmoderne entwickelt, in der die Moderne von der Konquista Amerikas her »entschlüsselt« wird. »Die Moderne wird wirklich 1492 geboren: das ist unsere These« (Dussel 1993: 196).<sup>86</sup>

Mit der Fokussierung auf Kolumbus wendet sich Dussel zunächst gegen die Hegelsche Sicht der Geschichte, in der nach den orientalischen Despoten und der athenischen Demokratie das neuzeitliche Europa als Gipfelpunkt eines weltgeschichtlichen Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit gedeutet wird. Die Idee universeller Freiheit bricht zwar nach Hegel bereits im Christentum auf; ihre institutionelle Verwirklichung bleibt jedoch der politischen Geschichte der Neuzeit, vor allem der Französischen Revolution, vorbehalten. Insofern sich in einer linearen Bewegung die orientalische, griechisch-römische und germanische Welt

85 Zur Entstehung, den Einflüssen und Richtungen der Philosophie der Befreiung vgl. Cerutti-Guldberg (1983); Forner-Betancourt (1988); zu neueren Fragestellungen Schelkshorn (1999).

86 Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf Dussels Arbeiten seit den 1990er Jahren, insbesondere auf die Frankfurter Vorlesungen (Dussel 1993), den neuen Entwurf einer Befreiungsethik (Dussel 1998) und dessen Fortführungen in einer politischen Philosophie (Dussel 2007). Zum befreiungsethischen Ansatz der 1970er Jahre vgl. Schelkshorn (1992).



## Resümee und Ausblicke: Von der Dialektik der Aufklärung zur Dialektik der Entgrenzung

Im 20. Jahrhundert war die europäische bzw. nordamerikanische Philosophie durch den Streit zwischen machththeoretischen und aufklärerischen Selbstausslegungen der Moderne zerrissen. Während sich bei Heidegger und den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* das Bild der Moderne zu einem planetarisch wuchernden Machtssyndrom verfinsterte, hielt Habermas in selbstkritischer Weise an der aufklärerischen Idee der Moderne prinzipiell fest. Die Moderne ist nach Habermas kein epochaler Irrweg, sondern trotz aller Pathologien der vorläufige Höhepunkt eines menschheitsgeschichtlichen Lernprozesses. In beiden Paradigmen des europäischen bzw. nordamerikanischen Diskurses über die Moderne sind jeweils fundamentale Weichenstellungen für das Verhältnis Europas zu anderen Kulturen angelegt. Wenn das Wesen der Moderne ausschließlich in einem Durchbruch zur Vernunft besteht, müssen letztlich alle Kulturen den europäischen Rationalisierungsprozess grosso modo nachvollziehen. Machttheoretische Deutungen der Moderne stellen hingegen die Menschheit vor die Situation, einen jahrtausendelangen Aufklärungsprozess zu stoppen, um den Sturz in den kollektiven Abgrund zu vermeiden. Das erste Szenario steht unter extremem Eurozentrismusverdacht, im zweiten Szenario bleibt im Dunkel, mit welcher Vernunft die Menschheit noch einen Ausweg aus der epochalen Sackgasse suchen kann.

Um den Zwängen rationalitätstheoretischer Deutungen der Moderne zu enttrinnen, sind von der philosophischen Postmoderne die universalen Ansprüche »der« Vernunft als überzogene Idealisierungen zurückgenommen worden. Die Werte der westlichen Kultur können nach Rorty nicht mehr begründet, sondern in einem bekennenden Ethnozentrismus anderen Kulturen bloß rhetorisch angepriesen werden.<sup>1</sup> Rorty entlastet zwar den Streit über die Moderne von der problematischen Alternative »Aufklärung oder Regression in einen vormodernen Partikularismus«; zugleich wird jedoch unter dem Deckmantel »postmoderner Bescheidenheit« die europäische Moderne gegenüber einer *rationalen* Kritik von Außen immunisiert. Angesichts der machtpolitischen Dominanz der USA in der aktuellen Welt situation stellt daher Rortys bekennender Ethnozentrismus vor allem für postkoloniale Philosophien eine Provokation dar.

<sup>1</sup> Vgl. dazu Rorty (1996).

Die globalpolitischen Konsequenzen europäischer Modernetheorien werden bereits seit längerer Zeit durch außereuropäische Philosophien kritisch reflektiert. Angesichts der Gewaltexzesse der kolonialistischen Expansion Europas stoßen naturgemäß machtheoretische Entlarvungen zeitlicher Vernunft auf breite Zustimmung. Welch tiefe Verletzungen die Arroganz des europäischen Kolonialismus im kulturellen Bewusstsein außereuropäischer Kulturen hinterlassen haben, ist an den Konstitutionsproblemen einer »lateinamerikanischen« Philosophie sichtbar geworden.<sup>2</sup> Dennoch beschränken sich postkoloniale Philosophen, wie sich am Beispiel von Enrique Dussel zeigte, keineswegs auf Kolonialismuskritik und kulturelle Selbstverständigung. Mit der Theorie der Transmoderne steuert Dussel gleichsam zwischen den Frontlinien des europäischen Diskurses über die Moderne hindurch. Einerseits werden machtheoretische Destruktionen neuzeitlicher Vernunft durch eine Kolonialismuskritik verschärft; andererseits stellt Dussel kulturalistischen und postmodernen Strömungen eine universalistische Befreiungsethik entgegen. Mit der Unterscheidung zwischen dem emanzipatorischen Potential der Moderne und ihrem irrationalen Opfermythos kehren daher bei Dussel zentrale Stränge des europäischen Diskurses der Moderne in verfeindeter Gestalt wieder.<sup>3</sup>

In Abhebung von den Hauptparadigmen des europäischen Moderne-Diskurses ist in dieser Studie die Signatur der Neuzeit als ein komplexes Spiel von Entgrenzungen, in dem sich Aufklärungsprozesse und kulturelle Innovationen miteinander verbinden, beschrieben worden. Diese Deutungsperspektive eröffnet einerseits einen Ausweg aus den Sackgassen aufklärerischer, machtheoretischer und kulturalistischer Modernetheorien, und andererseits die Möglichkeit, die vielfach beschworenen Ambivalenzen der Moderne neu zu bestimmen. Die These, dass in der Moderne ein epochal bedeutsamer Prozess der Aufklärung in Gang kommt und sich darin zugleich ein kulturelles Projekt herausbildet, setzt sich zahlreichen Einwänden aus. Auf zwei kritische Rückfragen soll hier zumindest kurz eingegangen. Aus der Perspektive einer Foucaultschen Modernetheorie stellt sich vor allem das Problem der Unterscheidung zwischen rationalen und kulturellen Dimensionen neuzeitlichen Denkens. Zweitens ist im Rückblick auf die historischen Rückgänge in die Renaissance und frühe Neuzeit zu fragen, ob die Kategorie der Entgrenzung auf so heterogene Bereiche wie Kosmologie, Anthropologie, Epistemologie, Geographie usw. angewandt werden kann, ohne eine semantische Überdehnung zu riskieren.

Wenn Europa nicht bloß interpretierbar, sondern auch kritisierbar bleiben soll, muss – dies scheint mir eine zentrale Aufgabe der euro-

päischen Philosophie der Gegenwart zu sein – zumindest der Versuch gewagt werden, rationale und kulturelle Komponenten der Moderne zu unterscheiden. Da kein substantieller Vernunftbegriff mehr zur Verfügung steht, mit dem partikuläre Dimensionen der Moderne eindeutig bestimmt werden könnten, ist eine philosophische Selbstvergewisserung der Neu-Zeit – dies scheint mir eine Errungenschaft der Frankfurter Diskurstheorie zu sein – zunächst auf das elementare »Medium« der Vernunft, d. h. den argumentativen Diskurs, verwiesen. Gewiss ist auch der Sinn der dialogischen Suche nach Wahrheit auslegungsbedürftig; dennoch können in den unterschiedlichen Selbstdeutungen argumentative Rede<sup>4</sup> grundlegende Normen wie Unparteilichkeit, Gewaltlosigkeit und Gleichberechtigung wohl kaum umgangen werden. Die Normen des argumentativen Dialogs geben allerdings der Natur- und Moralphilosophie bloß ein Minimum an rationalen Standards, jedoch noch keine inhaltlichen Maßstäbe vor. Vor diesem Hintergrund sind in den vorgelegten Studien zentrale Ideen der Moderne darauf hin befragt worden, in welchem Sinn sie im Vergleich zu vormodernen Denkformen einen Rationalitätsgeheim darstellen und an welchen Naturstellen jenseits kulturelle Vorstellungen eindringen. Da die Thesen über rationale Fortschritte bei Vitruvia, Bacon u. a. ausschließlich durch Rückblenden in die griechische Antike bzw. die mittelalterliche Theologie diagnostiziert worden sind, bedarf die hier vorgelegte Modernedeutung noch der Ergänzung durch entsprechende Vergleiche mit Denktaditionen anderer Kulturen.

Vor diesem Hintergrund ist auch der Versuch, die vielfältigen Ursprünge der Moderne als Entgrenzungen zu beschreiben, als eine europäische Perspektive zu verstehen. Denn der Leitbegriff der Entgrenzung stützt sich ausschließlich auf europäische Entwicklungen bzw. Erfahrungen, nämlich die ontologischen Transformationen der platonisch-aristotelischen Metaphysik durch die spätmittelalterliche Theologie und die realgeschichtliche Expansion Europas seit dem 15. Jahrhundert. Trotz der heterogenen Ausgangslage verliert sich der Begriff der Entgrenzung keineswegs in einer vieldeutigen Metaphorik. Auf der ontologischen Reflexionsebene fungiert der Begriff der Entgrenzung als Gegenbegriff zum Begriff des *telos* in der klassischen Metaphysik, der bei Aristoteles mit dem Begriff der Grenze (*peras*) umschrieben wird: »Was vollständig ist, hat stets einen Abschluss (*telos*), Abschluss aber heißt Grenze (*peras*).« (*Physik* III 6, 207a14 f.) Da bei Aristoteles nicht nur die Kosmologie, sondern alle Bereiche der Philosophie, insbesondere die Anthropologie, die Moralphilosophie und politische Philosophie, auf einer teleologischen Ontologie aufrufen, »musste« deren »Verwin-

<sup>2</sup> Vgl. dazu Teil A III, 1.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Teil A III, 2.

<sup>4</sup> Vgl. dazu für die europäische Philosophie etwa die Beiträge in Meyer (2006).

ding« einen vielschichtigen Prozess von Entgrenzungen auslösen. Aus der Vielzahl möglicher Themen wurden zunächst zwei Motivkomplexe herausgehoben. Am Beispiel der Denkenentwicklung des Nikolaus von Kues konnte nachgezeichnet werden, wie die Transformation der aristotelischen Ontologie zu einer spektakulären Entgrenzung des Kosmos und schließlich zu einer Aufwertung unerträglich Weltneugier führt. Im zweiten Motivkomplex, nämlich der Entgrenzung der essentialistischen Anthropologie, reichen die historischen Wurzeln zwar bis ins neuplatonische Denken und in die Theologie der Kirchenväter zurück. In der Philosophie der Renaissance kommt es jedoch durch die Aufwertung der schöpferischen Macht menschlicher Freiheit zu einer spektakulären Wende in der Entfaltung einer nicht-essentialistischen Anthropologie, die zumindest in rhetorischer Hinsicht in Picos *Oratio* ihren Höhepunkt erreicht.

Unabhängig von den kosmologischen Umwälzungen kommt es im 15. Jahrhundert durch die transozeanische Expansion Europas zu einer Entgrenzung des geographischen Weltbildes. Da jedoch in der griechischen Antike die Geographie aufs Engste mit anthropologischen, ethischen und politischen Vorstellungen verbunden war, konnten die Fahrten von Vasco da Gama oder von Kolumbus auch im Bereich der Philosophie tiefgreifende Transformationen auslösen. Vor allem durch die Entdeckung Amerikas war die politische Philosophie des Abendlandes plötzlich mit der realen Existenz von Völkern einer anderen Ökumene konfrontiert – eine Herausforderung, auf die Vitoria mit der Begründung eines neuen kosmopolitischen Denkens reagierte.

Das Thema einer unabschließbaren Grenzüberschreitung bricht daher zwar im europäischen Denken zunächst an zwei unterschiedlichen Stellen auf, nämlich an der Problematisierung der teleologischen Ontologie und der Überschreitung der Grenzen der Ökumene. Späterens im 16. Jahrhundert verschmelzen jedoch beide Themen zu einem vielschichtigen Motivkomplex. Während bei Montaigne sämtliche Entgrenzungen im Medium einer experimentellen Selbsterkundung wiederkehren, wird bei Bacon die Ausfahrt des Kolumbus ins offene Meer zum Symbol für die neue Wissenschaft. Angesichts der historischen Verschränkungen zwischen der ontologischen Überschreitung der Grenzen der Ökumene und der realgeschichtlichen Überschreitung der Grenzen der Ökumene wird die Metakategorie der »Entgrenzung« nicht bloß von außen an die frühneuzeitliche Entwicklung herangetragen, sondern ist in gewisser Hinsicht in zentralen Motivkomplexen der Moderne selbst verankert.

Aus dem Versuch, die Konstitutionsphase neuzeitlichen Denkens als Spiel von Entgrenzungen zu deuten, ergeben sich nicht nur Korrekturen gegenüber den Hauptparadigmen des europäischen Modernediskurses, sondern auch gegenüber bestimmten Varianten einer radikalen

Modernekritik, insbesondere der Säkularisierungs- und der Entmoralisierungstheorie. Zumindest in der Genese neuzeitlichen Denkens lassen sich diese beiden Stränge im Moderne-Diskurs historisch nicht verifizieren. In der neuzeitlichen Aufwertung der Weltneugier wird die *cognitio Dei* keineswegs an den Rand gedrängt; Nikolaus von Kues begründet vielmehr die Hinwendung zum unendlichen Reichum der Welt durch einen Umbau der traditionellen Metaphysik, dessen Schlussstein die theologische Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes bildet. Bei Francis Bacon wird zwar die Wissenschaft aus der unmittelbaren Umklammerung durch die Theologie, genauer der Fixierung auf die *Finalursachen*, befreit; mit der Idee einer partiellen Wiederherstellung des Paradieses wird jedoch die *scientia activa* in einen neuen theologischen Rahmen gestellt. Ein ähnliches Bild zeigt sich bei den rationalistischen Philosophen des 17. Jahrhunderts. Hobbes entkoppelt zwar den Begriff des Friedens von theologischen Sinnbestimmungen – die Aufgabe des Staates wird auf die Sicherung des irdischen Friedens beschränkt<sup>5</sup>; dennoch wird die politische Philosophie keineswegs auf eine Analytik der Macht reduziert. Die Staatsphilosophie bleibt vielmehr als *scientia iustitiae* der Idee der Gerechtigkeit verpflichtet. Bei Locke werden zwar wirtschaftliche Interaktionen von moralischen Vorgaben partiell entlastet, die Theorie der modernen Marktwirtschaft bleibt jedoch in umfassender theoretischer und moralphilosophischer Kontexte eingebettet. Die gesellschaftliche Ausdifferenzierung von Wissenschaft, Politik und Ökonomie lässt sich daher im Hinblick auf die Genese der Moderne weder als Säkularisierungsprozess, d. h. als Verweltlichung religiöser Gehalte<sup>5</sup>, noch als Entmoralisierung zentraler Bereiche des Lebens deuten. Die theoretische Fundierung zentraler Institutionen der Moderne vollzieht sich vielmehr durch einen Umbau der traditionellen Metaphysik und innovative Umgestaltungen innerhalb der Moralphilosophie.

Der Versuch, die Moderne als ein komplexes Spiel von Entgrenzungen zu deuten, eröffnet zugleich den Blick auf eine spezifische »Logik« bzw. »Dialektik« neuzeitlichen Denkens. Da in jeder Überschreitung von Grenzen unvermeidlicherweise neue Grenzen gesetzt werden, bildet sich erstens eine Steigerungs- und Dynamik, insofern die neuen Grenzen neue Überschreitungen provozieren. Zweitens werden die exzessiven Visionen frühneuzeitlichen Denkens, die die *conditio humana* zu sprengen drohen, zu Brennpunkten von Problematisierungen, in denen es einerseits zu dialektischen Negationen, andererseits zu Modifikationen und Transformationen von unterschiedlichen Dimensionen der Entgrenzung kommt. In den vorliegenden Studien zur Philosophie der Renaissance und frühen Neuzeit sind bereits einige Sequenzen dieser spezifisch

<sup>5</sup> Angesichts der Vieldeutigkeit des Säkularisierungsbegriffs bedürfte diese These einer eigenständigen Ausarbeitung, vgl. dazu Mastramao (1999).



neuzeitlichen »Dialektik der Entgrenzung« sichtbar geworden. In dieser Perspektive sollen abschließend die übergreifenden Deutungsspektiven, die sich aus den beiden Rückstiegen in das frühneuzeitliche Denken ergeben haben, skizziert und mit Ausblicken auf die weitere Entwicklung neuzeitlichen Denkens ergänzt werden.

#### Dialektik unersättlicher Weltnegier

Der extremen Forderung, das grenzenlose Universum erkennend zu durchreiten, korrespondiert die Erfahrung der Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeiten, die stets in resignative Skepsis oder religiöse Weltflucht umzuschlagen droht. Die neuzeitliche Aufwertung unersättlicher Weltnegier bedurfte daher zunächst der Stütze durch starke metaphysische Wertungen. Bei Nikolaus von Kues wird das grenzenlose Streben nach Welterkenntnis in der philosophischen Theologie, genauer in der Lehre von der Selbstoffenbarung des Absoluten verankert. Das Postulat einer von Gott garantierten teleologischen Zuordnung zwischen menschlichen Erkenntnisfähigkeiten und der immanenten Unendlichkeit der Welt ist jedoch etwas mehr als ein Jahrhundert nach Nikolaus von Kues in den Sog skeptischer Befragungen geraten. Die philosophischen Auftritte im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert können daher als Versuche verstanden werden, dem dialektischen Umschlag unersättlicher Weltnegier in einen resignativen Skeptizismus entgegen zu wirken. Während Montaigne die Grenzen der *conditio humana* durch eine experimentelle Selbsterkundung ausleuchtet und die Zielrichtung der *curiositas* vom grenzenlosen Universum auf die immanente Unendlichkeit des eigenen Daseins umlenkt, versucht Bacon, den Anspruch auf umfassende Welterkenntnis durch eine global vernetzte Gelehrtenrepublik zu erfüllen. Hobbes hingegen, der die Leidenschaft der Neugier zum Spezifikum des Menschen erklärt, hält gleichsam die Fehlbarkeit individueller Vernunft durch das Verfahren der geometrischen Methode in Schach. Doch der Glaube an die Überwindung epistemologischer Zweifel, der in Descartes' Selbstbegründung der Vernunft seinen Höhepunkt erreicht, wird bereits am Ende des 17. Jahrhunderts wieder brüchig. In Lockes *Essay concerning Human Understanding* bricht die Problematik zwischen den Limitationen menschlicher Erkenntnisfähigkeiten und der Forderung nach allumfassender Erkenntnis erneut auf. Locke ist zwar der Baconischen Wissenschafts-idee verpflichtet, weist jedoch überzeugene Erkenntnisansprüche mit aller Entschiedenheit zurück. Im Unterschied zu Cusanus ist für Locke gerade die Begrenztheit der Erkenntnisfähigkeiten, die immerhin eine hinreichende Orientierung für ein moralisch richtiges und angenehmes Leben ermöglichen, das entscheidende Indiz für die Stellung, die Gott dem Menschen im Kosmos zugedacht hat.

Lockes Forderung, die Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähig-

keiten anzunehmen, ist bereits wenige Jahrzehnte später von Voltaire in der Erzählung *Mikromegas* karikiert worden: Mikromegas, ein junger Mann von acht Meilen Größe, der einen Planeten, der um den Fixstern Sirius kreist, bewohnt, bildet seinen Geist – gemäß der Maxime Montaignes – vornehmlich durch Reisen. Im Unterschied zu Montaigne, der bloß die Nachbarländer Frankreichs besucht, reist Mikromegas »von einem Planeten zum anderen, um, wie man sagt, *Herz und Geist* gründlich zu bilden.«<sup>6</sup> In einem Gespräch mit einem Saturnbewohner fragt Mikromegas:

»Sagen Sie mir zunächst, wie viele Sinne die Menschen auf ihrer Weltkugel haben.« – »Zweundsiebzig, sagte der Akademiker, »und wir klagen tagtäglich, daß wir so wenig haben. Wir bilden uns mehr Bedürfnisse ein, als wir haben, und fühlen uns mit unseren zweundsiebzig Sinnen, unserem Saturnring und unseren fünf Monden allzu beschränkt, denn trotz unserer Wißbegier und der zahlreichen Leidenenschaften, die ihren Ursprung in unseren zweundsiebzig Sinnen haben, bleibt uns vollauf Zeit, um uns zu langweilen.« – »Das glaube ich schon, meinte Mikromegas, »denn wir auf unserer Welt haben fast tausend Sinne, und dennoch erfülle uns ein unbestimmtes Sehnsuchtsgefühl, eine ewige Unruhe, die uns daran mahnt, daß wir recht unbedeutend sind und daß es viel vollkommenere Wesen gibt....«<sup>7</sup>

Mit der Fiktion von außerirdischen Vernunftwesen, die trotz der Ausstattung mit über siebzig Sinnesorganen noch immer über die Begrenztheit ihrer Erkenntnisfähigkeiten klagen, bringt Voltaire in literarischer Form die Dialektik der Idee unersättlicher Weltnegier zum Ausdruck – eine Dialektik, die dem antiken Denken trotz mancher Sympathien gegenüber der *curiositas* letztlich fremd geblieben ist.

#### Dialektik unumschränkter Selbstkreation

In der Anthropologie der Renaissance vollzieht sich eine Aufwertung der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes. Der Spielraum der *vis creativa* ist jedoch zunächst noch in vielfacher Weise begrenzt. Bei Nikolaus von Kues stehen die Begriffe, die der Verstand in schöpferischer Weise entwirft, unter der Direktive der eingeborenen Ideen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Guten. Ein ähnliches Bild zeigt sich bei Pico della Mirandola. Auch wenn in der *Oratio* die Selbstverwandlungsfähigkeit des Menschen als solche zum Faszinosum wird, so sind bei Pico die Möglichkeiten einer Selbstgestaltung durch den neuplatonischen Stufenkosmos von vornehmer normiert. Doch bereits ein Jahrhundert später wird bei Montaigne Picos Idee einer rationalen

<sup>6</sup> Voltaire: *Sämtliche Romane und Erzählungen*, 246.  
<sup>7</sup> Ebd., 248 f.

Selbstgestaltung durch die Praxis einer experimentellen Selbsterkundung abgelöst. Montaignes »Versuche« stützen sich zwar in normativer Hinsicht noch auf eine begrifflich kaum fassbare »Natur«, zugleich bricht jedoch im dritten Buch der *Essais* immer deutlicher die Lust am Anderen als solchen hervor. Bei Montaigne verbindet sich daher die sokratische Maxime der Selbsterkenntnis mit der ästhetischen Utopie der Exploration neuer Lebensformen, in der jahrtausendalte Kriterien einer rationalen Lebensprüfung, wie z. B. das Ideal der Seelenruhe oder die Beherrschung der Leidenschaften, partiell außer Kraft gesetzt werden.

Die Idee eines experimentellen Umgangs mit Lebensformen wird im neuzeitlichen Denken zu einem Brennpunkt zahlreicher Kontroversen. Hobbes setzt der Anthropologie der Renaissance zunächst in einer dialektischen Umkehrung einen naturalistischen und gesellschaftstheoretischen Determinismus entgegen. Trotz der Orientierung an einer materialistischen Körperontologie wird jedoch die Vorstellung freier Selbstgestaltung nicht vollständig ausgelöscht; die schöpferische Dimension menschlicher Freiheit kehrt vielmehr bei Hobbes an einer anderen Stelle der Theoriearchitektur, nämlich in der vertragsrechtlichen Begründung des staatlichen Gewaltmonopols, in einer neuen Variante wieder. Neben naturalistischen Destruktionen von Picos Idee einer schöpferischen Freiheit, die sich gegenwärtig vor allem in der Hirnforschung fortsetzen, bildet sich im neuzeitlichen Denken ein eigenständiger Strang, in dem die Idee freier Selbstgestaltung in vielfacher Weise variiert und radikalisiert wird. Vor allem bei Nietzsche bricht Montaignes Praxis eines experimentellen Umgangs mit sich selbst in neuer Schärfe auf. Wir leben nach Nietzsche »ein vorläufiges Dasein oder ein nachläufiges Dasein, je nach Geschmack und Begabung, und tun am besten ... unsere eigenen reges [König] zu sein und kleine *Versuchsstaten* zu gründen. Wir sind Experimente und wollen es auch sein.«<sup>8</sup> Wie in der Renaissance-Philosophie verbindet sich bei Nietzsche die *vis creativa* mit der Idee einer immanenten Unendlichkeit der Welt und der unersättlichen Neugier. Aufgrund der Vielfalt der Perspektiven ist uns nach Nietzsche die Welt »nocheinmal unendlich« geworden: insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt.« Die Welt, »unser neues Unendliches«, »gleich nach Nietzsche einem offenen Meer. Mehr noch, nachdem der Horizont teleologischer Welterdeutung weggewischt und »jedes Wagnis des Erkennenden ... wieder erlaubt« ist, ist die Vermutung berechtigt, dass es »noch niemals ein so »offenes Meer«<sup>10</sup> gegeben hat. So wird die

Fahrt des Kolumbus erneut zum Symbol der schöpferischen *curiositas*. In dem Lied »Nach neuen Meeren« heißt es: »Offen liegt das Meer, in's Blaue treibt mein Genueser Schiff.«<sup>11</sup>

John Stuart Mill verschafft hingegen der Idee experimenteller Selbstkreation, die Montaigne in privater Abgeschlossenheit erprobt, einen Ort in der politischen Philosophie. In der Schrift *On Liberty* (1859) unterscheidet Mill zwei Gestalten menschlicher Freiheit, nämlich die Freiheit im Sinne rationaler Selbstbestimmung (»Of the Liberty of Thought and Discussion«; Kap. 2), aus der die politischen Teilhaberechte abgeleitet werden, und die Freiheit im Sinne kreativer Selbstgestaltung (»Of Individuality«; Kap. 3), in der die traditionellen Normen antiker oder christlicher Existenzideale aufgebrochen werden. Der Pluralismus der Lebensformen ist daher für Mill nicht bloß negativer Ausgangspunkt, sondern zugleich ein positives Ziel der Staatsphilosophie. »There is no reason that all human existence should be constructed on some one or some small number of patterns ... his own mode of laying out his existence is the best, not because it is the best in itself, but because it is his own mode.« (Ebd., 75) Die Vielfältigkeit der Lebensformen soll daher nach Mill durch staatliche Maßnahmen befördert werden, so dass sich immer mehr Menschen als Bildhauer ihrer Natur begreifen und wie Kallikles ihre Leidenschaften groß werden lassen; »the danger which threatens human nature is not the excess, but the deficiency, of personal impulses and preferences.« (Ebd., 68) Mill beklagt geradezu die Tatsache, dass sich nur wenige Menschen aus der Mittelmäßigkeit der Masse erheben und das Wagnis der Kreation exzentrischer Lebensformen auf sich nehmen. »That so few dare to be eccentric marks the chief danger of the time.« (Ebd., 75)

Die Idee der Freiheit im Sinne kreativer, nicht notwendig vernünftiger Selbstgestaltung hat im 20. Jahrhundert auch in der Frankfurter Schule tiefe Spuren hinterlassen. Horkheimer und Adorno stellen in der *Dialektik der Aufklärung* den kollektivistischen Ideologen des Faschismus und Stalinismus und den Nivellierungen der kapitalistischen Tauschgesellschaft die Idee einer Freiheit entgegen, die die Mittelmäßigkeit einer Ethik des Maßes und des kleineren Übels hinter sich läßt. Kurz: Das antike Ideal rationaler Selbstbestimmung wird unter Repressionsverdacht gestellt, um den Experimenten eines exzessiven Hedonismus Raum zu geben.<sup>12</sup> Die ästhetische Idee freier Selbstgestaltung wirkt auch in Habermas' Diskurstheorie, nämlich in der Unterscheidung zwischen einer Ethik des guten Lebens und der Moral der Gerechtigkeit, nach.<sup>13</sup> Denn

<sup>11</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, Lieder des Prinzen Vogelfrei; KSA 3, 649.

<sup>12</sup> Vgl. dazu oben Teil A I, 2.

<sup>13</sup> Vgl. dazu oben Teil A II, 2.

<sup>8</sup> Nietzsche: *Morgenröte* § 453; KSA 3, 274.

<sup>9</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, § 374; KSA 3, 627.

<sup>10</sup> Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, 5. Buch, § 343; KSA 3, 574.

der Vorschlag, die Rationalitätsanforderungen diskursiver Vernunft für ethische Fragen gegen die Intentionen der Diskursethik zumindest partiell abzuschwächen, wird erst vor dem Hintergrund der typisch neuzeitlichen Idee eines experimentellen Umgangs mit Lebensformen her verständlich. Mit der Unterscheidung zwischen Ethik und Moral eröffnet Habermas einerseits der Kreation neuer Lebensformen einen Ort innerhalb der Ethik; andererseits ermöglicht die Moral der Gerechtigkeit zugleich eine normative Grenzziehung, in der nieztzheimische Verklärungen von Unrecht und Gewalt moralisch kritisierbar bleiben.

#### Moralischer Universalismus und Kosmopolitismus

Die Konzeption einer universalistischen Moral gehört ohne Zweifel zum Kernbestand neuzeitlicher Aufklärung. Das Bekenntnis zur gleichen Würde aller Menschen bricht zwar innerhalb des europäischn Denkens bereits in der stoisch-christlichen Ethik auf; durch die Verflechtungen mit der Weltherrschaftsidee und der ethnologischen Geographie, die die Menschenwürde der Barbaren in der Randzone der Okumene offen anzweifelte, blieb jedoch der ethische Universalismus sowohl in der Stoa als auch im christlichen Denken schmerzlichen Einschränkungen unterworfen. Darüber hinaus werden in der älteren Stoa und in den urkirchlichen Quellen aus der Idee der Einheit des Menschengeschlechts kaum kosmopolitische Visionen abgeleitet. Erst Panaitius und Cicero entwickeln erste Ansätze einer Menschheitsethik; politische Konsequenzen wie die Abschaffung der Institution der Sklaverei oder Fragen einer völkerrechtlichen Friedensordnung bleiben hingegen im antiken Denken fast vollständig ausgeblendet.<sup>14</sup>

Vor diesem Hintergrund stellt Vitorias Lehre vom *ius gentium* innerhalb der europäischen Philosophie einen markanten Rationalitätsgewinn dar. Erstens betrifft Vitoria den ethischen Universalismus von der politischen Geographie der Antike und der Umklammerung durch die Weltreichsidee. Zweitens legt Vitoria durch die naturrechtliche Begründung der Herrschaftsrechte der heidnischen Völker den Grundstein für eine philosophische Theorie des Völkerrechts, die in der politischen Philosophie der Antike stets ein Desiderat geblieben war. Die moralphilosophische Begründung einer völkerrechtlichen Friedensordnung wird allerdings mit der Utopie einer Weltgesellschaft verbunden, in der die Grenzen zwischen den Völkern durch universelle Kommunikation und Handelsbeziehungen sowie durch ein großzügiges Niederlassungs- und Einbürgerungsrecht durchlässig werden. Wie die Idee grenzenloser Weltneugier so wird auch Vitorias radikale Entgrenzung des moralisch-politischen Horizonts der Okumene in der weiteren Entwicklung neuzeitlichen Denkens zum Objekt zahlreicher Problematisierungen.

14. Vgl. dazu oben Teil B, I, 3.-2.

Bereits Las Casas und Molina weisen auf die Gefahren freier Handels- und Migrationsströme hin. Hobbes hingegen zerstört Vitorias Utopie einer Weltgesellschaft geradezu in dialektischer Manier. Die internationale Politik folgt nach Hobbes nicht den Regeln freier Kommunikation, sondern der Logik des Naturzustandes, in dem die Völker in einem latenten Kriegszustand gefangen sind. Neben radikalen Destruktionen entstehen im neuzeitlichen Denken allerdings auch konstruktive Fortführungen von Vitorias Idee einer völkerrechtlichen Friedensordnung. Neben dem herausragenden Beitrag von Kants Schritt *Vom ewigen Frieden*<sup>15</sup> werden im 18. und 19. Jahrhundert einzelne Momente von Vitorias Utopie einer Weltgesellschaft, sei es der internationale Handel oder die Vermischung der Völker, modifiziert und zu neuen kosmopolitischen Visionen ausgebaut.<sup>16</sup>

Eine besondere Bedeutung in Vitorias Völkerrechtslehre kommt der Ethik der humanitären Intervention zu, in der dem/der Einzelnen eine moralische Verantwortung für die Menschheit als ganzer zugemutet wird. An dieser Stelle lässt sich beobachten, wie sich durch ralgesehichtliche Entwicklungen unterschiedliche Entgrenzungsprozesse miteinander verflechten. Denn im 16. Jahrhundert stellte Vitorias Forderung, schwerem Unrecht, auch wenn es in der Ferne geschieht, entgegen zu treten, eine extreme Entgrenzung des Bereichs moralischer Verantwortung dar. Durch die Verbesserung der Transport- und Kommunikationsmittel und die Intensivierung der Handelsbeziehungen entstehen jedoch im Laufe der Zeit gesellschaftliche Bedingungen, in denen die Idee transnationaler Solidarität nicht mehr eine utopische Fiktion, sondern, wie Kant Ende des 18. Jahrhunderts heilsichtig festhält, zunehmend eine Forderung der Vernunft wird. »Da es nun mit der unter den Völkern einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde von *allen* geföhlt wird: so ist die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts.«<sup>17</sup> Dennoch bleiben die Ideen einer kosmopolitischen Ethik und Rechtsordnung auch in der Zeit der Aufklärung ein Brennpunkt

15 Zu Kants Kosmopolitismus vgl. Cavallar (1982); Lutz-Bachmann (1996); Cheneval (2002: 403-621).

16 Am Ende des 18. Jahrhunderts finden sich, wie Pauline Kleingeld (1999) gezeigt hat, allein in der deutschen Aufklärungsphilosophie fünf Typen eines kosmopolitischen Denkens: Ein moralischer Kosmopolitismus, in dem alle Völker als Teile einer großen Familie angesehen werden; die Idee einer internationalen Föderation; die Konzeption eines Weltbürgerrechts; eine Vision einer kulturellen Einheit des Menschengeschlechts; ein ökonomischer und ein romantischer Kosmopolitismus.

17 Kant: *Zum ewigen Frieden*, Dritter Definitivartikel, AA 360.



heftiger Kontroversen. So warnt etwa Jean-Jaques Rousseau vor den Verfechtern einer Menschheitsethik: »Mißtraut den Kosmopoliten, die in ihren Büchern Pflichten in der Ferne suchen, die sie in ihrer Nähe nicht zu erfüllen geruhen. Mancher Philosoph liebte die Tartaren, damit er seinen Nächsten nicht zu lieben braucht.«<sup>18</sup> Aber auch Kant ist trotz seines Bekenntnisses zur globalen Solidarität bemüht, den Horizont moralischer Verantwortung zu begrenzen. Selbst wenn uns »das Spiel der großen Übel« vor Augen tritt, »die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat«, so folgt daraus nach Kant weder für den/die Einzelne/n noch für Staaten eine Pflicht zu einer humanitären Intervention.<sup>19</sup>

#### Beherrschungszwang der Vernunft? –

##### Die schwerrige Suche nach neuen Grenzen

In machtheoretischen Deutungen der Moderne wird der Philosophie des 17. Jahrhunderts eine Schlüsselrolle für die Fehlentwicklungen des okzidentalen Rationalismus zugesprochen. Während Horkheimer und Adorno bereits bei Bacon eine Identifikation von Wissen und Macht diagnostizieren, sieht Heidegger vor allem bei Descartes und Hobbes eine entscheidende Zuspitzung des Beherrschungszwangs abendländischer Vernunft. Die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung lenkt hingegen den Blick auf die transozeanische Expansion Europas seit dem 15. Jahrhundert. Der Machtcharakter des neuzeitlichen Subjekts manifestiert sich nach Dussel auf realgeschichtlicher Ebene in der Konquista Amerikas, auf philosophischer Ebene bei Sepúlveda und Hobbes.

Gewiss lassen sich die Gewaltexzesse und die fortschreitende Naturzerstörung – dies ist der radikalen Modernekritik zuzugestehen – nicht als vorübergehende Entgleisungen der Moderne verharmlösen. Die Rekonstruktionen der geistesgeschichtlichen Wurzeln des Beherrschungszwangs neuzeitlicher Vernunft, wie sie von machtheoretischen Modernetheorien vorgelegt werden, haben sich jedoch als äußerst fragwürdig herausgestellt. Bacon reduziert die Natur keineswegs, wie Horkheimer und Adorno angenommen haben, zum Material eines entfalteten Beherrschungszwangs instrumenteller Vernunft. Im Gegenteil, das Programm der *Instauratio magna* ist von einem Saunen über den unendlichen Reichtum der Natur getragen, der durch die Kreativität des Menschen noch gesteigert werden soll. Nicht minder problematisch erwiesen sich machtheoretische Deutungen von Thomas Hobbes, dessen politische Philosophie nicht auf einer Physik der Macht, sondern

einer *scientia iustitiae* aufruft. Selbst in den kolonialistischen Entgleisungen neuzeitlicher Vernunft kam ein komplexes Bild zum Vorschein. Denn trotz aller ideologischen Verengungen bringt Sepúlveda in der Auseinandersetzung mit der Konquista Amerikas letztlich eine brisante Problematik des modernen Kosmopolitismus zum Ausdruck, nämlich die Frage, wie die grundlegenden Normen eines ethischen Universalismus in einer globalen Welt durchgesetzt werden können. Dennoch sind nicht nur bei Sepúlveda, sondern auch bei Bacon und Hobbes Ambivalenzen sichtbar geworden, die von machtheoretischen Deutungen der Moderne zu Recht herausgestellt worden sind. Die entscheidende Frage ist jedoch, woraus die gefährlichen Ambivalenzen in der Konstitutionsphase neuzeitlichen Denkens genauerhin entspringen. Im europäischen Diskurs über die Moderne haben sowohl die Verteidiger als auch die Kritiker der Aufklärung die Ursachen für die katastrophischen Dimensionen der Moderne jeweils in den Strukturen neuzeitlicher Rationalität, insbesondere in der Vorherrschaft instrumenteller Vernunft bzw. des rationalen Subjekts, das ethische und religiöse Orientierungen strikt abweist, gesucht. An dieser Stelle eröffnet die in dieser Studie vorgenommene Unterscheidung zwischen Rationalitätsgewinnen und kulturellen Komponenten in der Genese neuzeitlichen Denkens einen neuen Blick auf die dunklen Dimensionen der Moderne. Wie aus dem Spiel von Entgrenzungen dieserseits und jenseits der Vernunft plötzlich eine Logik der Macht entstreht, soll abschließend an einigen Beispielen nochmals illustriert werden.

Sepúlvedas Rechtfertigung der Konquista Amerikas bewegt sich stets auf dem Niveau von Vitorias Völkerrechtslehre. Der Schritt hin zur Verklärung kolonialer Macht führt einerseits über eine Dialektik moralischer Vernunft. Aus der Einsicht in die universale Gültigkeit grundlegender moralischer Normen, wie z. B. dem Verbot, Unschuldige zu töten, und dem rationalen Prinzip der Unparteilichkeit, ergibt sich für Sepúlveda die Forderung, Unschuldige unabhängig davon, wo sie Unrecht erleiden, zu retten. Da jedoch das Bewusstsein für den Kernbereich der Moral durch verderbte Sitten und verzerrte Weltbilder verflüchtigt sein kann, so dass öffentliches Unrecht nicht mehr als solches erkannt wird, steht die moralische Praxis vor dem Dilemma, entweder der gewaltlosen Argumentationspraxis treu zu bleiben und dadurch den Tod Unschuldiger in Kauf zu nehmen, oder den Weg der Vernunft zu verlassen und mit Gewalt moralische Grundnormen durchzusetzen. Das Problem Sepúlvedas – nicht seine Lösung – ist in der modernen Weltgesellschaft bis heute aktuell, wie die Shoah oder der Massenmord in Ruanda bezeugen. Andererseits sind in Sepúlvedas Legitimation kolonialer Gewalt auch kulturelle Momente im Spiel, insbesondere Vitorias Vision einer christlich geprägten Weltgesellschaft und die dynamische Anthropologie der Renaissance, die das Gewaltmoment, das durch

<sup>18</sup> Rousseau: *Emile oder über die Erziehung*, 12. Zur neuzeitlichen Kritik an einer kosmopolitischen Ethik vgl. Ritter (2004).

<sup>19</sup> Kant: *Zum ewigen Frieden*, Präliminarartikel 5; AA VIII, 346.

die Forderung nach der planeratischen Durchsetzung der *lex naturalis* in Gang kommt, in dramatischer Weise verschärfen. So wie wir nach Pico bei menschlichen Wesen, die den sinnlichen Lüsten verfallen sind, keine Menschen mehr sehen, sondern Tiere oder Sträucher, so treffen wir nach Sepúlveda bei den indigenen Völkern Amerikas auf Wesen, die sich zu *hominiculi* depotenziert haben. Im Bann der Vision einer christlichen Weltgesellschaft beschränkt sich darüber hinaus der Einsatz der Gewalt nicht mehr auf die nachhaltige Rettung Unschuldiger; denn die gewaltsame Humanisierung der »Barbaren«, deren Bild noch mit Restbeständen der geographischen Ethnologie der Antike angereichert wird, gilt bloß als eine Vorstufe für die Christianisierung. Auf diese Weise bildet sich bei Sepúlveda plötzlich ein dichtes Netz ideologischer Rechtfertigungen kolonialer Gewalt.

Ein ähnliches Bild zeigt sich in Hobbes' politischer Philosophie, in der ein Grundproblem der Aufklärung, nämlich wie gesellschaftliche Ordnung auf der Basis der Vernunftautonomie des/der Einzelnen begründet werden kann, aufgegriffen wird. Mehr noch, mit dem Naturzustandstheorem stellt sich Hobbes dem schwierigen Problem, wie moralische Normen angesichts der Fallibilität menschlicher Vernunft und der Tatsache, dass wir von unseren Leidenschaften immer wieder überwältigt werden, begründet werden können. Das Theorem des Krieges aller gegen alle ist folglich eher ein Lehrstück neuzeitlicher Aufklärung als eine ideologische Verklärung gesellschaftlicher Macht. Denn das Szenario des Kampfes aller gegen alle ist nach Hobbes nicht die Konsequenz einer natürlichen Bösartigkeit des Menschen, sondern der Dissemsexplosion infolge des individuellen Vernunftgebrauchs und der realistischen Einsicht, dass stets damit zu rechnen ist, dass zumindest einige ihre Macht maßlos ausdehnen. Mit anderen Worten: Die methodische Fiktion des Naturzustandes illustriert eine fatale Dialektik der Aufklärung, dass nämlich der individuelle Vernunftgebrauch jeder/s Einzelnen nicht Transparenz und Frieden zwischen den Menschen, sondern zunächst soziale Anarchie erzeugt.

Dennoch ist Hobbes' politische Philosophie nicht frei von Ambivalenzen. Deren Grund liegt jedoch nicht in einer ideologischen Überhöhung der Macht, sondern in Defiziten in der theoretischen Überwindung des reinen Naturzustandes und in kulturellen Komponenten der Staatstheorie. Da Hobbes alles Gewicht auf die Rechtfertigung des Gewaltmonopols legt, bleiben Fragen der Begrenzung staatlicher Macht weithin ausgeblendet. Zwischenstaatliche Beziehungen werden schlicht der Logik des Naturzustandes überlassen. Darüber hinaus fließen bei Hobbes in der Auslegung des öffentlichen Wohls kulturelle Momente, insbesondere die epochal bedeutsame Umdeutung des Begriffs des Glücks als Fortschreiten zu immer neuen Zielen, in die Staatskonstruktion ein. Trotz des Bruchs mit dem antiken Ideal der Seelenruhe und

der christlichen Lehre von der *visio beatifica* manifestiert sich in Hobbes' Verständnis des Glücks folglich nicht einfach das kapitalistische Gewinnstreben, sondern zentrale Momente der kulturellen Moderne, insbesondere die Aufwertung unersättlicher Weltneugier und der schöpferischen Macht menschlicher Freiheit.

Neben den politischen Exzessen hat die machtheoretische Modernisierung vor allem den Zwang zur Beherrschung und Zerstörung der Natur als Grundzug neuzeitlicher Vernunft herausgestellt. Doch gerade weil die ökologischen Aporien der modernen Zivilisation heute offen zu tage liegen und die Suche nach einem neuen Verhältnis zwischen Mensch und Natur ein Gebot der Stunde ist, muss eine geistesgeschichtliche Rekonstruktion des Beherrschungszwangs neuzeitlicher Vernunft mit besonderer Sorgfalt vorgehen. Sowohl Heidegger als auch Horkheimer und Adorno haben die historischen Wurzeln des repressiven Charakters neuzeitlicher Wissenschaft und Technik in den Beziehungen zwischen neuzeitlicher Subjektphilosophie und mechanistischer Naturphilosophie verortet. Aus diesem Grund blieb die Idee der immanenten Unendlichkeit der Welt, die in der Philosophie der Renaissance auftritt und über Bacon in die moderne Wissenschaft eindringt, weitgehend ausgeblendet. Allerdings sind auch bei Bacon inmitten der Faszination über den unausschöpfbaren Reichtum der Natur gefährliche Ambivalenzen sichtbar geworden. Die Wissenschaft tritt zwar der Natur nicht wie ein Diktator entgegen; da jedoch die experimentelle Naturwissenschaft mit der »irrationalen« (Wickers) Vision der Hervorbringung *aller* möglichen Werke verbunden wird, kündigt sich auch bei Bacon die Idee einer universellen Beherrschung der Natur an. Dennoch vollzieht sich die Reduktion der Natur auf ein Material menschlicher Manipulation erst in der Zeit nach Bacon, und zwar im Kontext der Lockeschen Ökonomik. Die entscheidenden Etappen im Wandel des Mensch-Natur-Verhältnisses in der frühen Neuzeit können in einem schematischen Vergleich zwischen Aristoteles, Bacon und Locke verdeutlicht werden.

Bei Aristoteles ist die Ökonomik in eine teleologische Kosmologie eingebettet. Die Versorgung der Menschen mit lebensnotwendigen Gütern obliegt vor allem der Natur, deren Wirken durch die menschliche Arbeit bloß unterstützt bzw. ergänzt wird. Aus diesem Grund kommt nach Aristoteles der natürlichen Arbeit bzw. der naturgemäßen Erwerbskunst ein Vorrang vor der Geldwirtschaft zu. Denn die Chrematistik schöpft ihre Erträge nicht aus der Beziehung des Menschen zur Natur, sondern aus bloßen Marktanteilen bzw. Monopolen. Bei Bacon ist hingegen die Natur eine »Werkstatt«, in der sich ein unendlicher Reichtum an Wirkkräften und Werken verbirgt. Das Ziel der Wissenschaft besteht nach Bacon darin, die immanente Produktivität der Natur mit Hilfe der schöpferischen Kräfte des Menschen freizusetzen. Obwohl Wissen-

schaft und Technik Neues bewirken, bleibt der Vorrang der Natur gewahrt. Denn neue Werke können nur durch veränderte Kombinationen zwischen den Partikeln der Natur hervorgebracht werden. Locke steht zwar auf dem Boden der Baconschen Wissenschaft, dennoch kommt es in seinem Denken zu einer zweifachen Veränderung in der Deutung des Mensch-Natur-Verhältnisses. Indem die Arbeit zum allein wertschaffenden Produktionsfaktor auftritt, blendet Locke die immanente Wirkmächtigkeit der Natur weitgehend aus. Unbebautes Land gilt nur mehr als »Ödland«.<sup>20</sup> Zweitens ebnet Locke durch die Rechtfertigung grenzenloser Geldwirtschaft dem neuzeitlichen Mythos vom grenzenlosen ökonomischen Wachstum den Weg.

Ohne Bacons Konzept einer produktiven Natur wäre die Idee einer grenzenlosen Ökonomie wohl auch in der Neuzeit als irrationale Fiktion abgetan worden. Umso paradoxer ist es, dass in der modernen Ökonomie die Produktivität der Natur – dies ist ein fatales Erbe der Lockeschen Ökonomie – als Produktionsfaktor systematisch ausgeblendet wird. Gerade in der aktuellen Entwicklung der Marktwirtschaft, in der eine sich verselbständigende Finanzwirtschaft zur Bedrohung des gesamten ökonomischen Systems geworden ist, bricht der Widerspruch zwischen grenzenloser Geldwirtschaft und der Begrenztheit natürlicher Ressourcen in aller Schärfe auf. Denn Geld kann als virtuelle Realität unbegrenzt vermehrt werden; die Natur ist hingegen trotz aller verborgenen Reichtümer prinzipiell begrenzt. Indem die Natur in die Logik der grenzenlosen Geldvermehrung integriert wird, findet daher, worauf Binswanger hellichtig hingewiesen hat, »ein alchimistischer Transmutationsprozeß von Natur (N) in Geld (G) statt, der es dem Menschen – scheinbar – ermöglicht, die Natur zu beanspruchen und doch der Endlichkeit der Natur auszuweichen und die Ökonomie »ins Unendliche« auszuweiten.«<sup>21</sup>

20 So in aller Klarheit Brocker (1992: 335): »Das neuzeitliche Paradigma der Eigentumsstheorie thematisiert geradezu die Vorstellung von einer unumschränkten Herrschaftsgewalt des Menschen über die Natur, die er durch seine technisch-potenziertere Arbeit unterwirft, um sie nicht nur seinen (jetzt ebenfalls: grenzenlosen) Bedürfnissen nutzbar zu machen, sondern sich auch im Prozeß der Arbeit selbst zu verwirklichen, zu befreien und als Mensch zu konstituieren (der er nur noch sein kann, wenn er Material bewältigt, die Natur unterwirft und über die Materie *herrscht*).« Lockes Arbeitstheorie des Eigentums dringt nach Brocker über die Rechtsphilosophie und politische Ökonomie im 18. Jahrhundert in die innersten Bereiche neuzeitlichen Denkens, d. h. bis in die Subjektphilosophie, ein. Vgl. dazu Brocker (1992: 306 ff.), wo die Nachwirkungen von Lockes Eigentumsbegriff bei Kant und im Deutschen Idealismus skizziert werden.

21 Binswanger (1991: 186 f.).

Zugleich wird in der modernen Ökonomie Bacons Idee einer produktiven Natur stillschweigend als »ungedekelter Scheck« eingesetzt. Denn moderne Industriegesellschaften nehmen ein beachtliches Maß an Naturzerstörung in Kauf, und zwar in der Hoffnung, dass deren Folgen durch zukünftige wissenschaftlich-technische Innovationen, d. h. durch bislang verborgen gebliebene Schätze der Natur, zumindest abgemildert werden können. Da die ökologischen Auswirkungen der industrialisierten Zonen der Weltgesellschaft inzwischen die gesamte Biosphäre erfassen, stützen daher moderne Gesellschaften, soweit sie der Logik grenzenloser Akkumulation folgen, die gesamte Menschheit in ein epochales Experiment mit unabsehbaren Risiken.

Die Notwendigkeit einer Umorientierung hin zu einer Ökonomie der Nachhaltigkeit steht heute außer Streit. Vor dem Hintergrund der Obsession für Entgrenzungen, die das neuzeitliche Denken nicht nur in der Ökonomie, sondern auch in der Wissenschaft, der Anthropologie und der Moralphilosophie seit Jahrhunderten bestimmt, werden nun allerdings die Schwierigkeiten verständlich, mit denen aktuelle Konzepte für eine nachhaltige Entwicklung zu kämpfen haben. Denn in der Idee der Nachhaltigkeit ist von vornherein die Idee der Grenze präsent, und zwar nicht im Sinne eines zu überschreitenden Hindernisses, sondern im Sinne einer unüberwindlichen Barriere. Die aktuellen Debatten über eine nachhaltige Entwicklung stehen daher in einem diametralen Gegensatz zur Signatur der Moderne, die seit ihren Anfängen durch ein dialektisches »Spiel von Entgrenzungen« geprägt ist.

Trotz der Dringlichkeit einer ökologischen Wende dürfte der Weg zurück zu vormoderne Kulturen der Selbstbegrenzung verbar sein, da die antike Ethik des Maßes Teil eines Weltbildes war, das nicht mehr wiederhergestellt werden kann. Eine konstruktive Modernitätskritik wird daher die Idee der Nachhaltigkeit mit Elementen der entfesselten Selbststeigerung verbinden müssen. In diesem Sinn ist von der ökologisch orientierten Wirtschaftswissenschaft die Grundidee der aristotelischen Ökonomie, nämlich die autarke Hauswirtschaft, wieder aufgenommen worden. Den Rahmen der Ökoiwirtschaft bildet allerdings nicht mehr wie bei Aristoteles der patriarchale Haushalt der Polis, sondern der »Haushalt« der Biosphäre der Erde.<sup>22</sup> Zugleich knüpft jedoch die moderne Ökologie auch an Bacons Idee einer produktiven Natur an. Die ökologische Naturphilosophie entzieht sich, wie Meyer-Abich, einer der Pioniere einer ökologisch orientierten Naturphilosophie, betont, der dualistischen Alternative »Kontemplation versus technische Bearbeitung«. Abgesehen von der Tatsache, dass der bereits erreichte Grad

22 Der bioökonomische Ansatz ist in den 1960er Jahren vor allem von Nicholas Georgescu-Roegen begründet worden; vgl. dazu Georgescu-Roegen (1976).



an Naturzerstörung einen Verzicht auf die moderne Naturwissenschaft nicht mehr erlaubt, enthält nach Meyer-Abich Bacons Idee einer produktiven Natur auch einen positiven Ansatzpunkt für eine ökologische Umorientierung der Ökonomie.<sup>23</sup>

Zur Zukunft der Moderne –  
jenseits von Huntington und Fukuyama

Im Hinblick auf Fragmentierungen im globalen Gespräch der Philosophie versteht sich die hier vorgelegte Deutung der historischen Wurzeln neuzeitlichen Denkens bewusst als ein *europäischer* Beitrag zu einem philosophischen Diskurs der Moderne, der in der Zukunft in verstärktem Ausmaß im Rahmen eines interkulturellen Dialogs fortgeführt werden muss. Dennoch eröffnen sich auch aus einem Selbstverständigungsdiskurs über die europäischen Ursprünge der Moderne unumgänglich Perspektiven für das Verhältnis der Kulturen in der aktuellen Weltgesellschaft. Aus diesem Grund soll vor dem Hintergrund des Streits zwischen Fukuyama und Huntington abschließend der Frage nachgegangen werden, welche Konsequenzen sich aus der Deutung der Moderne als einem vielschichtigen Prozess von Entgrenzungen für die Beziehungen zwischen den unterschiedlichen Kulturen und Religionen ergeben.

In der Renaissance und frühen Neuzeit kommt es in der europäischen Philosophie, wie an einzelnen Denkansätzen exemplarisch aufgewiesen worden ist, zu spektakulären Innovationen, die mit guten Gründen als Rationalitätsgewinne angesehen werden können. Die Durchbrüche hin zu einer Rationalisierung der Weltbilder und Institutionen sind jedoch jeweils mit exzessiven Visionen verbunden, die zu zentralen Momenten der Kultur der Moderne geworden sind. Bei Bacon verschmilzt die Konzeption einer experimentellen Wissenschaft mit der Vision der Hervorbringung aller möglichen Werke; Vitoria verknüpft eine geläuterte universalistische Ethik mit der Utopie einer kommunikativ vernetzten Weltgesellschaft; bei Montaigne verschmilzt die Idee einer rationalen Selbsterkundung mit der ästhetischen Vision der experimentellen Kreativität neuer Lebensformen. Wenn die These vom Zusammenspiel zwischen rationalen und kulturellen Momenten im Inneren der Moderne korrekt

23 Meyer-Abich (1997: 233 ff.). In diesem Sinne greift auch Binswanger Bacons Idee einer Kooperation zwischen den kreativen Fähigkeiten des Menschen und der produktiven Kräfte der Natur auf. Gegen die Ausblendung der Natur im mainstream der Wirtschaftswissenschaften gibt Binswanger (1991: 181) zu bedenken, dass »Ertragssteigerung nur möglich ist, weil die ökologischen Kreisläufe eine gewisse Intensivierung zulassen, die Arbeit aber nichts ausrichten könnte, wenn nicht der Boden in einem gewissen Sinn mit der Arbeit »kooperieren« (1) würde; und daß somit der Ertragszuwachs keineswegs nur der Arbeit zugesprochen werden kann.«

ist, müssen sowohl Huntingtons Bild vom *clash* der Zivilisationen als auch Fukuyamas Diagnose vom »Ende der Geschichte« als illegitime Simplifizierungen verabschiedet werden. Gewiss, die Moderne zwingt alle Kulturen, sofern in ihnen noch vorauklärerische Lebensformen lebendig sind bzw. durch fundamentalistische Bewegungen neue Aktualität gewinnen, zu einem reflexiven Verhältnis gegenüber den eigenen Traditionen. Die zentrale Errungenschaft neuzeitlicher Aufklärung – darin ist den Verteidigern des Projekts der Moderne recht zu geben –, besteht in der universellen Durchsetzung des Vernunftprinzips. Soweit mit neuzeitlicher Aufklärung jedoch allein die Forderung, sämtliche Fragen in einem argumentativen Diskurs zu lösen, im Blick ist, macht es keinen Sinn, die Konflikte, die sich aus der globalen Ausbreitung der Moderne ergeben, mit Huntington als »Kampf der Kulturen« zu beschreiben. Denn ein reflexiver Umgang mit Traditionen ist kein Kuriosum einer bestimmten Kultur, sondern eine Forderung der Vernunft, die seit der Achsenzeit nicht bloß in Europa, sondern in zahlreichen Kulturen der Erde zum Durchbruch gekommen ist.

Fukuyama erlegt hingegen dem umgekehrten Trugschluss, nämlich der Identifizierung der westlichen Kultur mit »dem« Rationalisierungsprozess der Menschheit. In der Auseinandersetzung mit der Diskursethik hatte sich gezeigt, dass sich durch eine strikte Selbstreflexion der Vernunft allenfalls normativ gehaltvolle Diskursnormen begründen lassen; in der Rechtfertigung originär moralischer Normen ist hingegen die Philosophie unumgänglich auf die Hermeneutik moralischer Traditionen verwiesen. Aus diesem Grund stellt die neuzeitliche Entwicklung Europas allenfalls *eine* historische Gestalt der Vernunft bzw. *einen* möglichen Weg der rationalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse dar.

An dieser Stelle eröffnet die Differenzierung zwischen Rationalitätsgewinnen und kulturellen Komponenten, die in den beiden Rückstegen in die Anfänge neuzeitlichen Denkens vorgenommen worden ist, einen Ausweg aus den festgefahrenen Frontlinien im aktuellen Streit über den Universalitätsanspruch der Moderne.

Die Rationalitätsgewinne der Moderne müssen zwar von anderen Kulturen nicht einfach nachvollzogen, sie können jedoch venünftigerweise auch nicht leichterig zurückgewiesen werden. Welche interkulturellen Konstellationen sich aus der vorsichtigen These von Rationalitätsgewinnen genauerhin ergeben, kann am Beispiel der modernen Menschenrechtsethik illustriert werden. Nach Rorty ist die kosmopolitische Moral der Moderne nicht »rationaler«, sondern allenfalls reicher als das Freund-Feind-Schema von Stammeskulturen.<sup>24</sup> Nun kann zwar aus dem Vernunftanspruch auf intersubjektive Gültigkeit nicht zwin-

24 Vgl. dazu Rorty (1996: 158 ff.).

gend die Forderung abgeleitet werden, alle Menschen als gleichberechtigte Mitglieder einer Weltgesellschaft anzuerkennen. Insofern jedoch die Geltungsansprüche der Vernunft per se den Horizont partikularer Moralen transzendieren, werden durch das Unparteilichkeitsprinzip der Vernunft, wie in Victorias Kritik an der moralphilosophischen Tradition sichtbar geworden ist, die Barrieren, die partikularistische, aber auch universalistische Moralen zwischen Menschen errichten, unerbitlich auf den Prüfstand gestellt. Zugleich hat sich jedoch auch bei Vitoria - und auch bei Locke - gezeigt, dass auch in die frühneuzeitlichen Proklamationen universeller Freiheit und Gleichheit immer wieder Elemente einfließen, die zur Rechtfertigung von Exklusion und Gewalt führen. Dies bedeutet: Aus der Selbstreflexion lässt sich zwar nicht in *einem* Schritt das Prinzip der Würde aller Menschen begründen; allerdings wirken die normativen Prämissen des argumentativen Sprachspiels gleichsam wie ein Säurebad, in dem sich die Rationalisierungen der archaischen Abwehrmechanismen gegenüber Fremden, die auch im neuzeitlichen Denken in immer neuen Varianten wiederkehren, allmählich auflösen. In diesem Sinn stellt Victorias Kosmopolitismus einen bedeutenden Schritt auf dem langen Weg hin zur Anerkennung der Vernunftautonomie jeder/s Einzelnen dar - ein Weg, der auch in der späten Moderne, wie die Debatten in der feministischen Philosophie und im postkolonialen Denken zeigen, noch nicht abgeschlossen ist. Die universalistische Moral ist daher kein fertiges Ergebnis, sondern ein wichtiger Beitrag der europäischen Moderne, der von außereuropäischen Philosophien folglich nicht bloß übernommen werden darf, sondern *im Licht eigener Aufklärungsbewegungen* geprüft und im Rahmen eines interkulturellen Dialogs vertieft und weiterentwickelt werden muss.

Insofern jedoch die Rationalitätsgewinne neuzeitlicher Aufklärung jeweils mit kulturellen Visionen verbunden sind, impliziert die Ausbreitung der europäischen Moderne tatsächlich einen Konflikt zwischen den Kulturen. Die Idee eines experimentellen Umgangs mit Lebensformen oder Hobbes' Definition des Glücks als Streben zu immer neuen Zielen stellen auch innerhalb des europäischen Denkens einen Bruch mit jahrtausendalten Kriterien einer rationalen Lebensführung dar. Bacons Vision der Hervorbringung aller möglichen Werke und Lockes Rechtfertigung der grenzenlosen Akkumulation von Geld sind in der europäischen Philosophie selbst in den Verdacht der Irrationalität geraten. Mit der planetarischen Ausbreitung der europäischen Moderne vollziehen sich daher *zugleich* eine Diffusion von Rationalitätsgewinnen *und* eine Durchsetzung bestimmter kultureller Projekte. Antimodernistische Bewegungen - innerhalb und außerhalb Europas - entstehen daher nicht allein aus einer regressiven Reaktion auf die Zumutungen der Vernunft, sondern auch aus einem legitimen Protest gegenüber den kulturellen Projekten der Moderne.

Zugleich liegt gerade in den kulturellen Dimensionen der Moderne, insbesondere in der Idee der Freiheit im Sinne entfesselter Selbstkreation und in der leidenschaftlichen Affirmation von Pluralität, eine Faszinationskraft, die inzwischen zahlreiche Völker weit über die Grenzen Europas hinaus erfasst hat. In außereuropäischen Kulturen werden daher nicht nur die rationalen, sondern auch die kulturellen Potentiale der Moderne transformiert und mit eigenen Traditionen vermischt. Aus diesem Grund stellt sich die Moderne heute tatsächlich, wie inzwischen auch sozialwissenschaftliche Studien dokumentieren, in einer betörenden Vielfalt dar.

Die Unterscheidung zwischen rationalen und kulturellen Komponenten ist daher nicht bloß im Hinblick auf eine sachliche Einschätzung antiaufklärerischer Bewegungen von Bedeutung, sondern auch für ein vertieftes Verständnis der kulturellen Transformationsprozesse in der gegenwärtigen Weltgesellschaft. Denn durch die erdrückende Dominanz des ökonomischen Systems droht die Kultur der Moderne mit einem materialistischen Utilitarismus zu verschmelzen. Der Nihilismus, der sich durch die ungezügelte Selbsttätigkeit des kapitalistischen Systems ausbreitet, ist ein reicher Nährboden für einen religiös motivierten Antimodernismus, der dem »atheistischen Materialismus« vormoderne Wertordnungen autoritär entgegenstellt. Vor diesem Hintergrund ist eine Vergewisserung der kulturellen Potentiale der Moderne von eminenter Bedeutung. Zentrale Motive neuzeitlichen Denkens, sei es die grenzenlose Weltnüchternheit, die Idee der Selbstkreation oder der Kosmopolitismus, sind, wie in den vorliegenden Studien sichtbar geworden ist, weder aus einem atheisstischen noch einem materialistischen Denken heraus entstanden. In den Ursprüngen der Moderne bricht vielmehr ein Stau über die unendliche Vielfalt des Universums und die schöpferische Macht des Menschen auf. Bei Montaigne verbindet sich darüber hinaus die Faszination über die Vielfalt des Seins mit einer heilsichigen Skepsis, die die Verletzungen des Menschlichen durch Fanatismen und Dogmatismen mit äußerster Sensibilität diagnostiziert. Das »Spiel der Entgrenzungen«, das im Denken der Renaissance in Gang kommt und sich in der Philosophie des 17. Jahrhunderts in neuen Modifikationen fortsetzt, enthält daher ein Reservoir für eine Erneuerung moderner Lebensformen jenseits fundamentalistischer Regression und nihilistischer Kapitulation gegenüber den Entgrenzungen des ökonomischen Systems.