

politicum

Josef Krainer Haus

Schriften

Mythos-
Cogito, ergo....?

Winterakademie 1986

30

Oktober 1986 / 7. Jahrgang

Noch erhältliche Nummern:

- Heft 20 „Architektur und Politik“
- Heft 21 „Medien und Politik“
- Heft 24 „Ethik und Politik“
- Heft 27 „Agrarüberschüsse: Importiert oder hausgemacht?“
- Heft 28 „Neue Aufgaben der Sozialpolitik“
- Heft 29 „Das Schweizer Modell“

Herausgeber: Josef-Krainer-Haus
Bildungszentrum der ÖVP Steiermark

Medieninhaber: ÖVP Steiermark

Ständige Redaktion:
Herwig Hösele, Ludwig Kapfer, Dr. Manfred Prisching

Redaktion und Gestaltung dieser Nummer:
Dr. Manfred Prisching

Hersteller: Klampfer OHG., 8160 Weiz

Für den Vertrieb verantwortlich:
Helmut Wolf

Bestellungen an Josef-Krainer-Haus
Pfeifferhofweg 28, 8045 Graz

Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates

Univ.-Prof. Dr. Alfred ABLEITINGER
Univ.-Ass. Dr. Wolfgang BENEDEK
Univ.-Prof. Dr. Christian BRÜNNER
Prof. Dr. Karl A. KUBINZKY
Univ.-Prof. Dr. Wolfgang MANTL
Univ.-Prof. Dr. Norbert PUCKER
Univ.-Prof. Dr. Reinhard RACK
Univ.-Prof. Dr. Kurt SALAMUN
Univ.-Prof. Dr. Bernd SCHILCHER
Univ.-Prof. DDr. Gerald SCHÖPFER
Univ.-Prof. DDr. Wilfried SKREINER
Univ.-Prof. Dr. Kurt WEINKE
Univ.-Prof. Dr. Franz WOLKINGER
Univ.-Doz. Dr. Wolfgang ZACH

Inhalt:

Chronik	2
Wissenschaft	3
Statisticum	4
Mythos — Cogito, ergo...? Winterakademie 1986	5
Karl Acham Rechtfertigung der Rationalität	6
Claudio Hofmann Wendezeit: Taumeln zwischen Rationalität und Transzendenz	17
Gerd Bergfleth Zum Verhältnis von Aufklärung und Mythos	21
Werner Sauer „Überwindung“ der Aufklärungsvernunft und Politik	28
Thomas H. Macho „Nada Brahma“ — Rationalität und Irrationalität in der Musik	34
Alois Huter Politik und Medien — Die Verführung zur Irrationalität	40
Nachdenken über Politik — Essays von einer Buchpräsentation	44
Josef Krainer Zeitdiagnosen, nicht Patentrezepte	45
Karl Dietrich Bracher Macht und Geist — Mensch und Politik	46
Manfred Prisching Kein „Cogito interruptus“	49
Christian Graf von Krockow Klugheit und Dummheit in der Politik	52
Wolfgang Mantl Denkschritte	54
Tschernobyl Anno Neunzehnhundertsechundachtzig mit Beiträgen von Gustav Mittelbach, Max Moser u. a.	56
Die Rede Peter Strasser Die vielen Gesichter des Doktor Schwentner	63
Glossarium	64
Ex libris	65
Satiricum	68

Offenlegung der Richtung im Sinne des Pressegesetzes:
„politicum“ versteht sich als Plattform der Diskussion im
Geiste jener größtmöglichen Offenheit und der tragenden
Prinzipien, wie sie im „Modell Steiermark“ vorgegeben
sind.

EDITORIAL

Die sich modernisierende Gesellschaft ist eine der „Entzauberung“, eine Gesellschaft, die sich der Auslöschung alles Mythischen, Magischen, Metaphysischen widmet. Aber mitten in dieser sich säkularisierenden und rationalisierenden Gesellschaft werden neuerdings Beschwörungen einer vermeintlich irrelevant gewordenen Hinterlassenschaft massenwirksam; eine Vernunftkritik gewinnt an Resonanz, die an allen Ecken und von allen Seiten das Erbe der Aufklärung attackiert: aus wissenschaftstheoretischer und aus naturwissenschaftlicher, aus ethnologisch-historischer und aus kulturphilosophischer Sicht. Das „Unbehagen in der Modernität“ äußert sich in einem Unbehagen an Technik, Wissenschaft, Vernunft; aufgeboten werden dagegen mit aller Leidenschaft die irrationalen Bestände des menschlichen Daseins — Liebe und Gefühl, Intuition und Einfühlung, Spontanität und Kreativität, Mythos und Glauben, Spiritualität und Metaphysik.

Eine Kritik an der Überschätzung der Reichweite wissenschaftlicher Weltkenntnis hat freilich ihre Berechtigung. Wissenschaftler — in ihrer „deformation professionelle“ — neigen dazu, das eigene Handwerk nicht nur als Teil eines Ganzen zu sehen, sondern es für das Ganze schlechthin zu nehmen: Die Vernunft ist dann das eigentlich Menschliche, der präferierte Zugang zur Realität, ja das Leben schlechthin. Diesem aus der Ignoranz gegenüber anderen Lebensbereichen geborenen Amoklauf der Rationalität wird die Schuld an zahlreichen Zivilisationsproblemen, nicht zuletzt die Beihilfe zur existentiellen Bedrohung, vorgeworfen; ihm gegenüber wird von den Kritikern mit Recht eine neue Ganzheitlichkeit beschworen, die Reduktion der Vernunft auf einen, aber eben nur einen Aspekt der Erkenntnis.

In der Tat reicht die wissenschaftliche Erkenntnis für das Leben nicht aus: Für alle Fragen, die für unser Wohlgefühl, unsere Geborgenheit in dieser Welt, unsere Sinnprobleme wichtig sind, ist die Wissenschaft der falsche Adressat. Die neuen Synthesen, die sich zumeist der Bestände fremder, exotischer Welten bedienen, verkennen allerdings die jeweils unterschiedliche Leistung der verschiedenen Zugänge zur Erkenntnis. Die Frage, ob ein Sachverhalt „wahr“ ist, mag in vielen Bereichen — dort, wo es bloß um das „Wohlfühlen“ geht — belanglos sein; in anderen ist er (über)lebenswichtig. Der Vernunft, der wissenschaftlichen Ratio, gebührt — nach all den erlebten Enttäuschungen aus den Jahren einer sozial-technologischen Hybris, die uns an die Grenze der Selbstvernichtung geführt hat — ein bescheideneres Plätzchen, ihre Niederlagen, die aus der Blindheit

gegenüber der Vieldimensionalität der Wirklichkeit erwachsen sind, müssen Folgen haben; aber auf diesem Plätzchen muß sie ihre Eigenart wohl wahren: Denn in einer modernen, komplizierten Industriegesellschaft gehört auch das „technisch-rationale Wissen“ zu jenen Traditionen, die uns das Überleben sichern.

Verbindungslinien lassen sich von diesen grundlegenden Fragestellungen ziehen zu den Bereichen der Kunst und der Politik. Ist die Kunst das Reich des Irrationalen schlechthin, oder in welchem Sinne kann ein rationaler Zugang zur Kunst, eine „theoretische“ Interpretation von Kunstwerken, wie sie vom Künstler selbst geliefert wurde, verstanden werden? Welches Vernunftmodell wird unterstellt, wenn in musikalischen Schemata beispielsweise die Modelle von Sphärenklängen wiedergefunden werden?

Gravierendere Fragen noch stellen sich im Bereich der Politik, wo wir in den letzten Jahrzehnten wahrgenommen haben, wie partikuläre Rationalität in die Irrationalität des Gesamtsystems unschlagen kann. Ist die politische Ideologie der Ersatz des mythischen Denkens? Welche Rolle spielen weltanschauliche Positionen noch in einer Gesellschaft, in der die Politik längst zum medienzentrierten Showgeschäft verkommen ist? Unter welchen Bedingungen sind politische Institutionen „vernünftig“?

Die Diskussion über rationalistische und irrationalistische Positionen fand bei der „Winterakademie“ des Josef-Krainer-Hauses am Anfang dieses Jahres statt. Die meisten Beiträge werden im vorliegenden Heft dokumentiert.



CHRONIK

2. Mai 1986

Landesregierung erläßt wegen Strahlenbelastung nach dem Tschernobyl-Unfall Verbot der Fütterung von Milchkühen mit Grünfütter. In Graz keine Auslieferung der Baby-Milch. Gesundheitsminister KREUZER empfiehlt, Frischgemüse wegen erhöhter Radioaktivität gründlich zu waschen.

4. Mai 1986

WALDHEIM kommt im ersten Wahlgang der Bundespräsidentenwahl knapp an die absolute Mehrheit heran. In der Steiermark mit 50,3 Prozent bereits über der absoluten Mehrheit. Schwerste Einbußen der SPÖ in Graz und in Industriestädten. WALDHEIM erzielt österreichweit 49,7 Prozent, STEYRER 43,7 Prozent, MEISSNER-BLAU 5,5 Prozent, SCRINZI 1,2 Prozent.

6. Mai 1986

Die im Parlament vertretenen Parteien erklären AKW Zwentendorf nach der Tschernobyl-Katastrophe für „erledigt“. Bauern fordern Entschädigungen für Tschernobyl.

7. Mai 1986

ÖVP schlägt vor: Verlegung der Stichwahl für den Bundespräsidenten vom 8. Juni auf 25. Mai, um langen Wahlkampf zu verhindern. Neuerlicher Draken-Absturz in Schweden. Einigung zwischen Bauern und Landwirtschaftsminister HAIDEN über neues Weingesetz.

9. Mai 1986

WALDHEIM spricht sich gegen atomare Wiederaufbereitungsanlage Wackersdorf aus. Konflikt zwischen Kärntner FPÖ und Bundespartei eskaliert.

12. Mai 1986

STEYRER bezeichnet 1. Wahlgang als Denkmittel für SPÖ und die Regierung.

13. Mai 1986

Dringliche Anfrage im Landtag über die Folgen des Reaktorunfalls und Zivilschutzmaßnahmen in der Steiermark. Landeshauptmann KRAINER will Vertrag mit Jugoslawien über das slowenische AKW Krsko.

14. Mai 1986

GORBATSCHOW schlägt in TV-Rede eine Atom-sicherheitskonferenz in Wien vor. Hannes ANDROSCH wieder zum CA-Generaldirektor bestellt. SPÖ beharrt am 8. Juni als Wahltermin.

16. Mai 1986

Steirische Bauern blockieren Grenzübergänge Spielfeld und Radkersburg. Strahlungs-Entwarnung in Sicht. Bald Aufhebung des Verkaufsverbotes.

22. Mai 1986

Erster steirischer Frauenbericht wird erstellt. Es wird auch eine Frauenbeauftragte im Rahmen des „Modell Steiermark“ bestellt.

23. Mai 1986

Neuer FPÖ-Konflikt um Entsendung Friedrich PETERS in den Aufsichtsrat der Verbundgesellschaft.

30. Mai 1986

Der Jüdische Weltkongreß erhebt neue Vorwürfe gegen Dr. WALDHEIM. Landeshauptmann KRAINER verlängert Abschlußvertrag für Wild wegen Strahlenbelastung.

1. Juni 1986

Verteidigungsminister KRÜNES kündigt Überprüfung des Draken-Vertrages an.

3. Juni 1986

Umweltminister KREUZER: Die Folgen von Tschernobyl kosten uns eine Milliarde.

6. Juni 1986

Dr. GÖTZ erklärt, er werde bei der Stichwahl WALDHEIM wählen. Minister KRÜNES bei Landeshauptmann zu Gespräch über Draken-Frage.

8. Juni 1986

Triumph für WALDHEIM. WALDHEIM erreicht 53,9 Prozent, STEYRER 46,1 Prozent, in der Steiermark 54,3 Prozent für WALDHEIM und 45,7 Prozent für STEYRER.

9. Juni 1986

SINOWATZ tritt als Bundeskanzler zurück, bleibt aber SPÖ-Vorsitzender. VRANITZKY wird Bundeskanzler. Dr. MOCK fordert Neuwahlen.

10. Juni 1986

Professor SCHILCHER und Dr. CORTOLEZIS legen in Wien Rechtsgutachten über die Möglichkeit des Ausstiegs aus dem Draken-Vertrag vor.

12. Juni 1986

VRANITZKY präsentiert das neue Kabinett: LACINA wird Finanzminister, neuer Verstaatlichter-Minister wird STREICHER anstelle LACINAS, JANKOWITSCH wird für den ausscheidenden Leopold GRATZ Außenminister, Erich SCHMIDT, der bisherige Staatssekretär im Handelsministerium als Nachfolger des ausscheidenden HAIDEN Landwirtschaftsminister, neuer Staatssekretär im Handelsministerium wird Johann BAUER. Ärztekammer-Präsident PIATY will Klub der Unabhängigen innerhalb und außerhalb der ÖVP gründen.

17. Juni 1986

350 Kündigungen bei Steyr-Puch in Graz geplant.

19. Juni 1986

Die Landeshauptleute RATZENBÖCK und HASLAUER erfolglos bei STRAUSS wegen Wackersdorf.

21. Juni 1986

Dr. MOCK mit 97,9 Prozent zum Bundesparteiohmann gewählt, Landeshauptmann LUDWIG und Landesrat RIEGLER mit 97,4 Prozent als neue Stellvertreter gewählt. Weitere Stellvertreter sind BUSEK, HUBINEK, RATZENBÖCK und JÄGER. Generalsekretär wieder Dr. GRAFF. Günther HORVATEK, ehemaliger Landesparteisekretär der SPÖ, nach Sturz gestorben.

22. Juni 1986

Mag. RADER bei FPÖ-Landesparteitag mit 83,5 Prozent wiedergewählt.

24. Juni 1986

Landeshauptmann KRAINER, Landeshauptmannstellvertreter GROSS und LAbg. Ludwig RADER legen gemeinsam Landtagswahltermin auf 21. September fest und unterzeichnen ein Wahlkampfabkommen. Otto VOISARD als Nachfolger des neuernannten Minister STREICHER Steyr-Daimler-Puch-Generaldirektor.

3. Juli 1986

Die SPÖ- und FPÖ-Abgeordneten stimmen im Wiener Parlament Anti-Draken-Volksbegehren nieder. 44 Autobahnkilometer in Kärnten übergeben, auch Teilstück Twimberg — Wolfsberg.

4. Juli 1986

Landeshauptmann KRAINER präsentiert Bilanz „5 Jahre Modell Steiermark“.

7. Juli 1986

ÖRF-Kuratorium bestellt bereits im ersten Wahlgang Teddy PODGORSKY zum neuen Generalintendanten mit 125 Stimmen. Gerd BACHER abgewählt.

8. Juli 1986

Bundespräsident WALDHEIM angelobt.

9. Juli 1986

Steierm. Landtag beschließt Volksrechte-Gesetz.

10. Juli 1986

Heinrich KELLER wird dritter SPÖ-Zentralsekretär.

14. Juli 1986

Benediktinerpater Msgr. Dr. Hermann GROER neuer Wiener Erzbischof.

21. Juli 1986

7 Tote nach Reifenplatzer auf der Spurautobahn bei Gleisdorf. Steiermark verlangt den Vollausbau.

26. Juli 1986

Treffen der Außenminister GENSCHER und JANKOWITSCH in Salzburg wegen Wackersdorf. Bundespräsident WALDHEIM eröffnet Salzburger Festspiele.

30. Juli 1986

Landeshauptmann KRAINER besucht Südtirols Landeshauptmann MAGNAGO.

1. August 1986

Hagel- und Blitzunwetter in der Steiermark. Kardinal-Staatssekretär CASAROLI in Salzburg zur Vorbereitung der Österreich-Reise des Papstes im September 1988.

5. August 1986

Weitere katastrophale Unwetter in der Steiermark.

11. August 1986

ÖIAG bestellt Hugo Michael SEKYRA zum neuen Generaldirektor. Im Vorstand verbleiben GRÜN- und STASKA. Als vierter Spitzenmann kommt RUTKOWSKY, ÖVP-Mann ENGLEITNER ausgebaut.

17. August 1986

Heuer 40.000 Besucher weniger beim Grand Prix auf dem Ö-Ring.

18. August 1986

Landeshauptmann KRAINER mit den Landeshauptmannern RATZENBÖCK und LUDWIG beim Festakt 800 Jahre Georgenberger Handfeste auf Schloß Herberstein.

21. August 1986

Landeshauptmann KRAINER präsentiert Kandidatenliste für Landtagswahlen. 4 Frauen an wählbarer Stelle, als unabhängige Kandidaten der Skispringer Hubert NEUPER und der Anti-Draken-Volksbegehrens-Zustellungsbevollmächtigte Candidus CORTOLEZIS. Wahlziel: 30 Mandate.

27. August 1986

Klubobmann Professor SCHILCHER präsentiert steirische Vorschläge zur Republik- und Demokratieform, Persönlichkeitswahlrecht und Schweizer Modell mit Allparteienregierung und direkter Demokratie.

30. August 1986

Landeshauptmann KRAINER präsentiert in Niklasdorf die Pläne für den Technologie-Park Obersteiermark.

WISSENSCHAFT

Aufstieg des Fernsehens

Die politische Information beziehen die Österreicher zum überwiegenden Teil aus dem Fernsehen. Wie aus Umfragedaten hervorgeht, haben sich 1961 11% der Österreicher über das politische Geschehen aus dem Fernsehen informiert, 59% aus dem Radio und 61% aus Tageszeitungen. Im Jahr 1981 ist der Umfragewert für die Tageszeitungen auf 27% zurückgegangen, das Radio ist auf 15% abgesunken, der kometenhafte Aufstieg des Fernsehens kommt in der Zahl von 62% zum Ausdruck. Täglich oder zumindest mehrmals in der Woche haben 1961 31% die Sendung „Zeit im Bild“ gesehen, zehn Jahre später waren dies bereits 62%, für das Jahr 1981 wird eine Zahl von 80% ausgewiesen. Ob damit das politische Verständnis der Österreicher gestiegen oder gesunken ist, kann leider nicht so einfach festgestellt werden.

Über die Sozialpartnerschaft

In einer Studie über soziokulturelle Aspekte der Sozialpartnerschaft, enthalten in einem Band über die „Sozialpartnerschaft in der Krise“, schreibt der Soziologe Friedrich Fürstenberg: „Stärker als in vergleichbaren Gesellschaften haben sich in Österreich ständische Relikte erhalten. (...) Die erreichte Soziallage erscheint nicht so sehr als Ergebnis der Marktverhältnisse, sondern als Ausdruck teilweise erbter, teilweise persönlich erworbener Ansprüche und Rechte, die mit Nachdruck verteidigt werden. (...) Eine derartige Orientierung an einer Wahrung und Vermehrung des Besitzstandes geht mit relativ geringer geographischer, sozialer, aber auch sozialpsychologischer Mobilität einher. Selbsthaftigkeit bedeutet zugleich auch Einordnung in überindividuell normierte Lebensformen, wodurch Abweicher rasch stigmatisiert werden. Die Orientierung an überdauernden Lebensformen hat zu einer weit verbreiteten Ablehnung von Konkurrenz geführt. Zumindest gleichbedeutend mit dem Leistungswettbewerb treten andere Verteilungsmechanismen in Erscheinung, wie z. B. soziale Beziehungen und Vermittlungsprozesse. Sie haben die Struktur von Sozialkartellen, wobei Aufnahme oder Ausschluss wesentlich die sozialen Chancen beeinflussen.“

Zuckermuseum

In Siegendorf im Burgenland wurde ein Zuckermuseum eröffnet; Österreich ist damit nach der Bundesrepublik Deutschland und Brasilien das dritte Land mit einer derartigen Einrichtung. Insbesondere wird dabei die Geschichte der Siegendorfer Zuckerfabrik dokumentiert.

Kindesmißhandlung

Im vergangenen Jahr wurden in Österreich rund 250 Fälle aktenkundig, die Gesamtzahl an Kindesmißhandlungen wird aber auf rund 100.000 geschätzt. Untersuchungen haben ergeben, daß eine aggressionssteigernde Wirkung bei den Eltern vor allem durch die Einnahme von Bier, Wein und Schnaps zu verzeichnen ist. Die familieninternen Quälereien nehmen am Freitag, dem Tag der Lohnauszahlung und daher des Saufens, deutlich zu. Die Hälfte der gequälten, geschlagenen, zuweilen bis zum Tode eintritt mißhandelten Kinder ist weniger als zwei Jahre alt. Schläge „vererben“ sich: Geschlagene Kinder schlagen später ihre eigenen Kinder.

Video-Wirbelsäule

Grazer Sportwissenschaftler haben in Zusammenarbeit mit Ärzten der Universitäts-Kinderchirurgie neue Methoden zur Diagnose von Haltungs- und Wirbelsäulenschäden entwickelt. Sie bedienen sich dabei des Video-Screening, eines optischen Aufnahmesystems mit digitaler Bildverarbeitung. Dadurch wird eine Wirbelsäulenuntersuchung ohne jegliche Strahlenbelastung möglich. Durch die Funktionskontrolle einzelner Wirbelsäulenabschnitte können Schäden und Haltungsschwächen im Frühstadium erkannt werden. Besondere Einsatzmöglichkeiten, so meint Prof. Dr. Otto Fleiß, seien Vorsorgeuntersuchungen von Schülern sowie diagnostische Hilfen bei rheumatologischen und orthopädischen Fragen.

Entdeckung in Ephesos

Rund ein Jahrhundert graben österreichische Forscher bereits auf den archäologischen Fundstätten von Ephesos, der ersten und größten Metropole der römischen Provinz Asien. Professor Wilhelm Alzinger vom österreichischen Archäologischen Institut gelang es nun, letzte Reste des hellenistischen Rathauses (Bouleuterion), das bisher vergeblich gesucht worden war, zu finden. Das Gebäude, das sich an der Stelle des im zweiten nachchristlichen Jahrhunderts errichteten Odeons befunden hat, wird derzeit eingehend untersucht.

„Colloquium Mitteleuropa“

Im Frühsommer dieses Jahres stellte Wiens Vizebürgermeister Busek das „Colloquium Mitteleuropa“ vor, das sich zum Ziel gesetzt hat, kulturelle, wissenschaftliche und politische Aktivitäten zu unterstützen, die mit Gedanken der gemeinsamen mitteleuropäischen Kulturtradition in Zusammenhang stehen.

Emanzipierte Krankheiten

Medizinische Studien zeigen, daß Frauen — vor allem jüngere — heute häufiger an Herzkrankheiten leiden als in der Vergangenheit; 50% mehr junge Frauen sterben an einem Herzinfarkt als vor 15 Jahren. Die Risikofaktoren beginnen sich auch bei den Frauen zu kumulieren: orale Kontrazeptiva haben einen Einfluß, das Ansteigen des Zigarettenkonsums, ernährungsbedingte Stoffwechselstörungen sowie Hypertonie. Auch psychosoziale Faktoren spielen eine Rolle: Die Doppelbelastung der Frau in Beruf und Familie, Streß und Streßbewältigung, die Zwänge eines bestimmten Rollenverhaltens. Parallel zur Zunahme der Berufstätigkeit legen die Frauen ein den Männern angepaßtes Risikoverhalten — Nikotinmißbrauch, Streß, Bewegungsmangel u. dgl. — an den Tag. Beim Auftreten von Herzinfarkten bei Frauen sind Komplikationen zudem häufiger und die Sterblichkeit ist höher — verglichen mit gleichaltrigen Männern. Die Emanzipation hat ihre Schattenseiten...

Im Wartezimmer

Fast drei Viertel aller (regelmäßigen) Patienten in den Arztpraxen sind Pensionisten. Sie hätten zwar genügend Zeit, zählen aber dennoch zu den ungeduldesten Wartenden. Der Wiener Soziologe Dr. Peter Sienitz hat das Wartezimmerverhalten untersucht: „Die Pensionisten wachen mit Argusaugen darüber, daß ihnen ja kein Patient vorgezogen wird. Die Reihenfolge im Wartezimmer ist für sie offenbar so eine Art heilige Handlung.“ Weiters: Vormittagpatienten sind ungeduldiger als die Wartenden am Nachmittag. Mit zunehmender Arbeitslosigkeit sind die Ordinationsbesuche während der Arbeitszeit rapid gesunken, d.h., der vormittägliche Pensionistenanteil unter den Arztbesuchern ist in den letzten zehn Jahren deutlich angestiegen. Während Patientinnen unterer Sozialschichten gern über Krankheiten plaudern, sind Frauen aus höheren Sozialschichten schweigsam und lesen eine mitgebrachte Lektüre. Die Männer zeichnen sich durchwegs durch Schweigsamkeit und geringe Kontaktfreudigkeit aus.

Höhlen-Datenbank

Österreichische Höhlenforscher haben beim Internationalen Kongreß in Barcelona den Vorschlag unterbreitet, eine Welt-Höhlen-Datenbank unter Nutzung von EDV zu errichten. Derzeit wird an einem „unterirdischen Atlas“ für Österreich gearbeitet, der die hierzulande vorhandenen rund 8000 Höhlen erfassen soll.

STATISTICUM

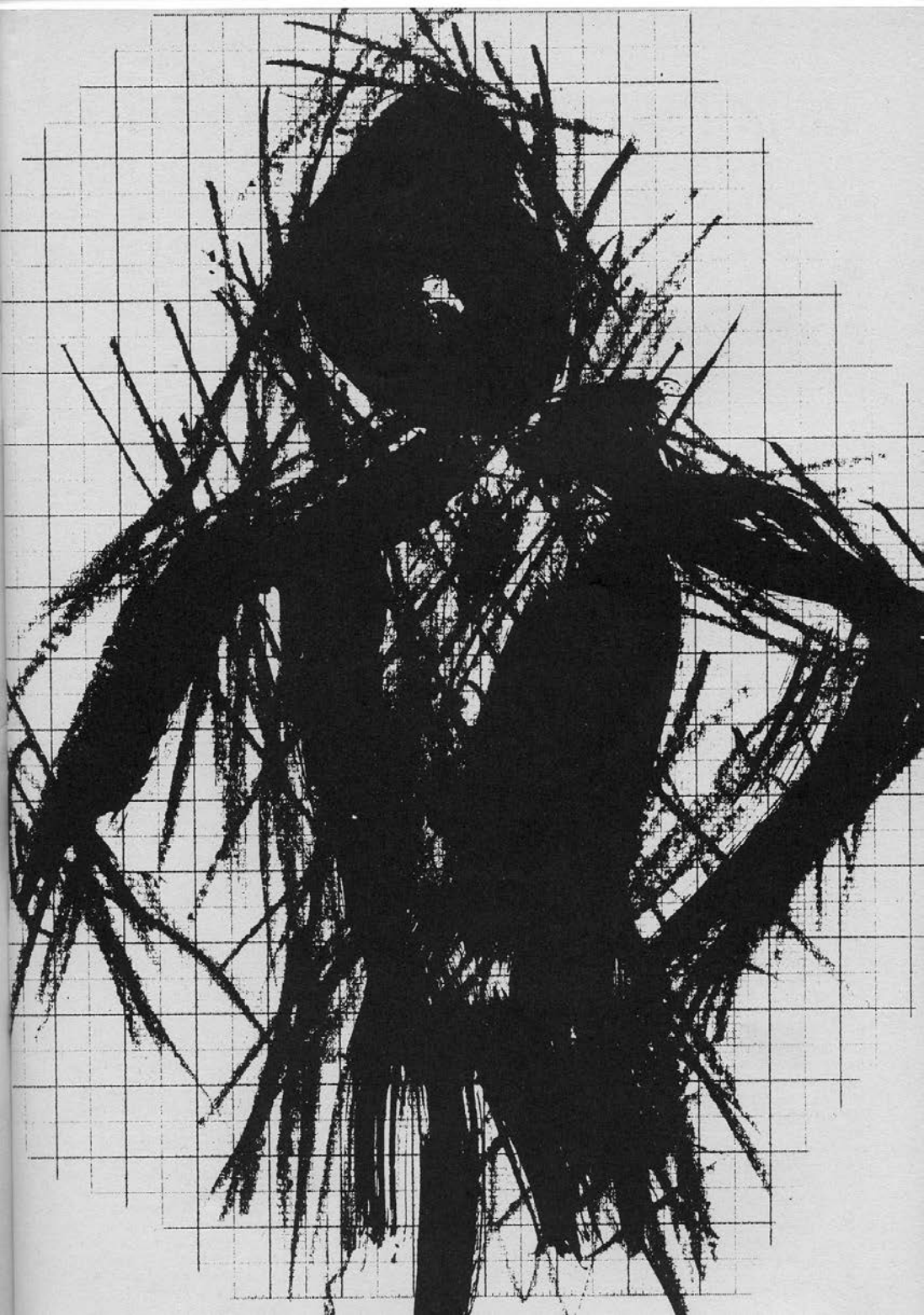
Endgültige Ergebnisse der Landtagswahl am 21. September 1986

	Wahlberechtigte			Wahl- teil- nahme in %	Stimmen			Parteienstimmen									
	In- gesamt	Männer	Frauen		un- ge- gültig	gültig		ÖVP	SPU	FPÖ	KPD	VOG- AL	DGÖ	GSL	Gesunde Heimat	GÖL	
Wahlkreis 1 „Graz und Umgebung“																	
Graz-Stadt	178.199	79.708	101.493	81,96	146.055	6.600	139.455	66.291	49.012	8.886	2.156	10.310	1.485	478	—	839	
Gemeindebezirk Graz-Umgebung	65.626	31.094	34.532	92,52	60.716	2.191	58.525	31.683	21.444	2.602	374	2.037	524	172	—	24	
Wahlkreiswähler	—	—	—	—	7.670	237	7.433	4.152	2.091	461	63	531	85	26	—	—	
Summe	243.825	107.800	136.025	87,95	214.441	9.028	205.413	101.526	72.547	11.949	2.393	12.878	2.094	674	—	1.152	
Wahlkreis 2 „Mittel- und Untersteier“																	
BH. Deutschlandsberg	42.171	20.103	22.068	92,93	39.191	1.096	38.132	21.441	14.060	1.496	179	759	197	—	—	—	
BH. Leibnitz	49.319	23.556	25.763	92,67	45.705	1.153	44.552	28.175	13.850	1.039	127	1.061	290	—	—	—	
BH. Radkersburg	17.960	8.454	9.506	92,59	16.593	460	16.133	12.000	3.177	421	97	362	106	—	—	—	
BH. Voitsberg	40.883	19.405	21.478	92,14	37.671	1.194	36.477	14.862	18.276	1.378	591	1.001	349	—	—	—	
Gemeindebezirk Frohnleiten	13.798	6.543	7.255	92,30	12.735	437	12.298	5.537	5.054	577	46	365	119	—	—	—	
Wahlkreiswähler	—	—	—	—	2.476	81	2.395	1.392	730	102	10	134	26	—	—	—	
Summe	164.131	79.061	85.070	94,06	154.371	4.404	149.967	83.427	55.747	5.014	1.020	3.672	1.087	—	—	—	
Wahlkreis 3 „Oststeier“																	
BH. Feldbach	45.930	21.907	24.123	93,20	42.807	1.051	41.756	31.135	7.959	1.410	156	953	141	—	—	—	
BH. Fürstenfeld	16.290	7.584	8.706	93,71	15.237	509	14.728	10.350	3.409	430	35	417	47	—	—	—	
BH. Hartberg	45.377	21.804	23.573	92,14	42.866	837	42.029	30.028	9.578	1.133	176	980	134	—	—	—	
BH. Weiz	57.978	27.950	30.028	92,63	53.705	1.853	51.852	31.496	15.962	2.131	314	1.692	267	—	—	—	
Wahlkreiswähler	—	—	—	—	2.182	83	2.099	1.319	497	82	17	161	25	—	—	—	
Summe	165.545	79.115	86.430	94,72	156.787	4.333	152.464	104.258	37.455	5.186	700	4.203	812	—	—	—	
Wahlkreis 4 „Obersteier“																	
BH. Bruck an der Mur	52.105	24.528	27.577	90,38	47.090	1.729	45.361	15.795	25.486	1.630	473	1.300	192	173	—	—	
BH. Judenburg	37.835	18.096	19.739	90,77	34.343	1.441	32.902	14.269	14.558	1.589	179	1.176	165	114	—	—	
BH. Knittelfeld	21.866	10.256	11.610	90,75	19.843	711	19.132	8.662	8.462	729	401	655	84	64	—	—	
BH. Leoben	58.875	27.215	31.660	99,18	52.044	2.186	50.318	17.611	26.892	2.512	2.031	1.582	230	241	—	—	
BH. Liezen	57.522	26.966	30.556	91,23	52.488	2.058	50.428	23.242	21.796	3.568	304	1.241	184	143	—	—	
BH. Mürzzuschlag	34.408	16.203	18.133	92,65	31.947	1.176	30.769	11.509	16.912	873	388	807	120	76	—	—	
BH. Murau	22.481	10.642	11.839	91,58	20.589	486	20.103	11.999	5.941	1.625	77	431	37	32	—	—	
Wahlkreiswähler	—	—	—	—	4.002	131	3.871	1.942	1.531	211	65	422	29	8	12	—	
Summe	285.102	134.118	150.984	92,16	262.804	9.920	262.884	104.399	120.568	12.735	4.632	7.615	1.051	852	1.034	—	
Gesamtergebnis	658.603	339.064	459.509	91,81	768.413	27.885	760.728	393.650	296.327	34.884	8.945	26.366	4.844	1.826	1.034	1.152	
								51,74 %	37,64 %	4,58 %	1,18 %	3,73 %	0,64 %	0,20 %	0,14 %	0,15 %	



So wählen die steirischen Bezirke

Bezirk	ÖVP		SPÖ		FPÖ		KPÖ		VG/AL	DGÖ	GSL	GÖL	GHE
	1986	1981	1986	1981	1986	1981	1986	1981	1986	1986	1986	1986	1986
Wahlkreis I													
Graz-Stadt	% 47,5	46,7	35,1	43,3	6,4	8,2	1,6	1,8	7,39	1,06	0,3	0,6	
Graz-Umgebung	% 53,1	52,8	36,6	40,9	4,4	5,4	0,6	0,9	3,5	0,9	0,3	0,5	
Summe	% 49,4	49,0	35,3	42,6	5,8	7,4	1,3	1,6	6,3	1,0	0,3	0,6	
Wahlkreis II													
Deutschlandsberg	% 56,2	56,4	36,9	38,8	3,9	4,1	0,5	0,7	2,0	0,5			
Leibnitz	% 63,2	64,3	31,1	32,9	2,3	2,4	0,3	0,4	2,4	0,7			
Radkersburg	% 74,5	74,6	19,7	21,5	2,6	3,4	0,4	0,5	2,2	0,7			
Voitsberg	% 40,8	40,2	50,1	54,8	3,8	3,6	1,6	1,4	2,7	1,0			
Gemeindebezirk Frohnleiten	% 45,0	33,1	45,9	63,6	4,7	2,9	0,4	0,2	3,0	1,0			
Summe	% 55,6	55,7	37,2	40,0	3,3	3,5	0,7	0,8	2,5	0,7			
Wahlkreis III													
Feldbach	% 76,6	74,0	19,1	21,5	3,4	4,0	0,4	0,5	2,3	0,3			
Fürstenfeld	% 70,1	70,4	23,6	25,8	2,9	3,4	0,2	0,4	2,8	0,3			
Hartberg	% 71,5	71,6	22,8	24,9	2,7	3,0	0,4	0,5	2,3	0,3			
Weiz	% 60,7	60,7	30,8	34,5	4,1	4,1	0,6	0,7	3,3	0,5			
Summe	% 68,4	68,3	24,6	27,4	3,4	3,7	0,5	0,6	2,7	0,4			
Wahlkreis IV													
Bruck/Mur	% 34,8	33,7	56,2	60,5	4,0	4,4	1,0	1,4	2,9	0,4	0,4	0,2	
Judenburg	% 43,4	42,8	44,2	49,9	4,8	4,6	2,7	2,7	3,6	0,5	0,3	0,4	
Knittelfeld	% 45,4	45,6	44,2	48,1	3,8	4,1	2,1	2,2	3,4	0,4	0,3	0,3	
Leoben	% 35,0	32,9	51,5	59,7	5,0	4,5	4,0	2,9	3,1	0,5	0,5	0,4	
Liezen	% 46,1	45,0	43,2	47,7	6,7	6,4	0,6	0,9	2,5	0,4	0,3	0,3	
Mürzzuschlag	% 37,4	36,1	55,0	59,3	2,8	3,0	1,3	1,6	2,6	0,4	0,2	0,3	
Murau	% 58,2	59,1	29,6	33,4	8,1	6,6	0,4	0,9	2,1	0,2	0,2	1,3	
Summe	% 41,3	40,2	47,7	53,1	5,0	4,8	1,8	1,9	3,0	0,4	0,3	0,4	
Gesamt	% 51,75	50,9	37,64	42,7	4,59	5,1	1,18	1,3	3,73	0,64	0,20	0,15	0,14
Mandate	30	30	22	24	2	2	—	—	2	—	—	—	—



RECHTFERTIGUNG DER RATIONALITÄT

„Barbarisierung tritt ein, wenn in einer alten Kultur, die sich einst im Lauf von vielen Jahrhunderten zur Klarheit und Sauberkeit von Denken und Begriff erhoben hat, das Magische und Phantastische in einem Quälen von heißen Trieben aufsteigt und den Begriff verdunkelt. Wenn der Mythos den Logos verdrängt!“

Johan Huizinga, Im Schatten von morgen (1935)

Rationalität zu rechtfertigen, wie mir das für diesen Vortrag durch die Themenvorgabe zugemutet wird, ist ein schwieriges Unterfangen. Denn allemal besteht der Verdacht, daß hier Rationalität schon vorausgesetzt wird, wenn unter Angabe von Gründen deren Rechtfertigung bewerkstelligt werden soll. Von Hegel an wurde daher auch — und oftmals mit Recht — die Zirkularität von Argumenten kritisiert, in denen es um eine erkenntnistheoretische Begründung der Erkenntnis oder um einen rationalen Beweis für die Geltung rationaler Überzeugungen ging. In der jüngeren Vergangenheit war es vor allem eine bestimmte Variante des Antisozialismus, die, ausgehend von der kritischen Erörterung der Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschrittes, manche ihrer Anwälte zur provokativen Frage verleitete: „Warum überhaupt rational sein?“ Derartige Fragen sind nicht nur provokativ, sondern häufig auch unklug, was ihre diskursstrategischen Aspekte angeht. Sie machen es dem Anwalt einer wie auch immer verstandenen Rationalität leicht, auf ein „vernünftiges“ Vorverständnis zu rekurrieren, ohne daß er zur Selbstdeklaration genötigt wäre. Denn auf vermeintlich provokative Fragen der erwähnten Art läßt sich rasch entgegnen, daß schon die Frage selbst insofern fehl am Platz ist, als ja vom Opponenten Gründe verlangt werden, sobald nach einem „Warum“ gefragt wird. Mit der Frage „Warum überhaupt rational sein?“ setzt man auf Seiten des Opponenten Rationalität voraus (bzw. das Sprachspiel rationaler Argumentation), obschon der Proponent mit dieser Frage den Sinn der rationalen Argumentation für die Lebenspraxis vorzüglich in Frage stellen möchte. So zu fragen heißt der Erwartung Ausdruck geben, daß nur eine rationale Antwort auf diese Frage annehmbar sein kann.

In Anbetracht dieser Sachlage wird es — nach einer vorgängig erfolgten kurzen Darlegung möglicher Bedeutungen von „Rationalität“ — darum gehen, nicht den Wert oder die „Richtigkeit“ von Rationalität mit deren eigenen Mitteln positiv unter Beweis zu stellen, sondern dies indirekt oder negativ dadurch zu tun, daß — vor allem in Kapitel III — Folgen gewisser Rationalitätseinschränkungen kritisch in Betracht gezogen werden.

I. Terminologisches

Was die Schwierigkeiten mit dem Rationalitäts-Begriff anlangt, so beginnen sie bereits bei der Kontraposition von „Rationalität“ und „Irrationalität“. Dieser vermeintliche Gegensatz ist von vorneherein zu erweitern durch den Begriff der „Arationalität“. Denn von der Rationalität ist nicht nur das Rationalitätsfeindliche und Rationalitätswidrige zu unterscheiden, das durch den Ausdruck „Irrationalität“ bezeichnet wird, sondern auch jener außer- oder vorrationalen Bereich des Arationalen, der unter Umständen einer rationalen Erörterung zugänglich gemacht werden kann.

Sehr unglücklich ist in diesem Zusammenhang die häufig anzutreffende Zuordnung von Rationalität und Wissenschaft — als gäbe es nicht außerhalb der Wissenschaft eine Vielzahl von Möglichkeiten der rationalen Argumentation; ferner auch die von Irrationalem und Kunst — als sei Kunst der Absicht nach ein rationalitätswidriges Unternehmen. Was soll es denn heißen, wenn uns jemand sagt, die Musik Bachs oder Schuberts, die Gemälde Leonardos oder Cézannes, die Dichtungen Shakespeares oder Hölderlins seien irrational? Kann es nicht sein, daß Kunst — im erwähnten Falle: Musik, Malerei, Dichtkunst — gerade die angemessenste, die adäquate Form der Darstellung des jeweils spezifischen Darstellungsinhaltes ist? Überhaupt scheint es nötig, sich in diesem Zusammenhang zu vergegenwärtigen, daß eine Darstellung sehr verschiedene Funktionen erfüllen kann: deskriptive, expressive und symbolische. So kann eine Darstellung, erstens, Objektives zu beschreiben (oder zu erklären) suchen; ihr kommt dann Abbildungsfunktion zu. Eine Darstellung kann aber, zweitens, Subjektives mitteilen; ihr ist dann eine bestimmte Ausdrucksfunktion zuzuschreiben. Eine Darstellung kann aber schließlich, drittens, intuitiv Geahntes oder auch ein als Seinsellendes Empfundenes anzeigen; eine derartige Darstellung hat Gleichnisfunktion. Diese Funktionen von Darstellungen sind zu unterscheiden, um nicht — von ganz bestimmten Adäquatheitsbedingungen ausgehend — dazu alternative Darstellungsformen vorschnell als irrational zu verwerfen. In ähnlichem Zusammenhang war es bereits Immanuel Kants Bestreben in seiner *Kritik der Urteilskraft*, die Eigengesetzlichkeit der Ästhetik und ihres Wirklichkeitsbegriffs abzuheben von der wissenschaftlichen Erkenntnis sowie von der moralischen Praxis. „Rationalität“ äußert sich so bei Kant einmal als *Verstand* durch das Prinzip der Gesetzmäßigkeit in der Anwen-

dung auf *Natur*; als *Urteilkraft* durch das Prinzip der Zweckmäßigkeit in Anwendung auf *Kunst*; als *Vernunft* durch das Prinzip des Endzweckes in Anwendung auf *Freiheit*. In der ästhetischen Beziehung zur Welt, so wollte Kant zeigen, liegt eine eigene Form der Rationalität, die sich keineswegs auf die Erkenntnis des Natur- oder des Moralgeschehens oder auch auf beide zusammen zurückführen läßt. Kant hat mit seiner Analyse der Erkenntnisvermögen des Verstandes, der Urteilskraft und der Vernunft einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, die Rationalität im weitesten Sinne des Wortes, nämlich als das Vermögen zur Bildung von Begriffen gemäß den unterschiedlichen ontologischen Ebenen, semantisch zu differenzieren.

Kants Unterscheidung von *Verstand* und *Vernunft* — Probleme der Urteilskraft sollen im folgenden aus Gründen einer unverzichtbaren Selbstbeschränkung ausgespart bleiben — hat unter anderem auch den Sinn für zwei klassifikatorisch sorgfältig zu unterscheidende Rationalitätsebenen geschärft: nämlich für die Tatsache, daß wir das eine Mal von der Rationalität von *Situationsdarstellungen* sprechen können, das andere Mal aber von der Rationalität von *Situationsbewältigungen*. Im einen Falle geht es darum, festzustellen, was Darstellungen zu rationalen Darstellungen macht, also um die Feststellung der *Rationalität der Erkenntnis*. Im anderen Falle geht es darum, festzustellen, was Situationsbewältigungen zu rationalen Situationsbewältigungen macht, also um die Konstatierung der *Rationalität des Handelns*. Geht es auf der ersten Ebene um die *Theorie*, so auf der zweiten um die *Praxis*.

Was macht nun Darstellungen auf der theoretischen Ebene zu rationalen Darstellungen? Es ist dies, erstens, *logische Konsistenz*; zweitens aber die *Wohlbeurkundetheit von Überzeugungen* (deren empirische Sicherung eben gerade nicht unabhängig von der spezifischen Art der Erfahrung sein kann). — Für die rationale Praxis andererseits sind ebenfalls zwei Bedingungen charakteristisch: erstens die *Wohlbeurkundetheit von Werten*; zweitens die *Wohlerwogenheit von Handlungen*.

Rationalität als logische Konsistenz besteht in dem Erfordernis, daß die Überzeugungen einer Person miteinander logisch verträglich sind. — Sowohl mit Bezug auf das, was man unter „Überzeugungen“ verstehen will, als auch mit Bezug auf die Konsistenzbedingungen, wäre in diesem Zusammenhang eine Reihe von zusätzlichen Bestimmungen vorzunehmen. So kennen wir sowohl latente als auch manifeste Überzeugungen, die etwa für die Orientierung unserer Hand-

lungen eine Rolle spielen; ferner können wir unter der logischen Konsistenz unserer Überzeugungen den Sachverhalt verstehen, daß keine unserer Überzeugungen die Negation einer anderen darstellt oder aber daß die Menge unserer Überzeugungen nicht logisch eine Kontradiktion impliziert.

Rationalität als Wohlbegründetheit von Überzeugungen meint eine strengere Konzeption als die soeben erwähnte. Logische Verträglichkeit von Überzeugungen im vorhin genannten Sinn ist eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für die Wohlbegründetheit derselben. Wohlbegründetheit verlangt nämlich, daß unsere Überzeugungen durch die erreichbare Evidenz gut abgesichert sind. (Die Spezifizierung der Kriterien der Wohlbegründetheit würde auf die Methodologie der Einzelwissenschaften Bezug nehmen müssen.) Rationalität als Wohlbegründetheit betrifft in diesem Zusammenhang nicht nur die Überzeugungen, welche wir nach Maßgabe eines gegebenen Bestandes von Evidenz vertreten sollten, sondern vor allem auch das Ausmaß an zusätzlich erreichbaren Evidenzen, die zu suchen notwendig ist, ehe wir uns bereithalten, unsere Überzeugungen als ausreichend begründet anzusehen.

Rationalität als Wohlbegründetheit von Werten bezieht sich nicht allein auf die Auswahl gewisser Handlungsziele, wie sie in der sogenannten Handlungsrationale eine Rolle spielt, sondern insbesondere auf die Bewertung der Handlungsziele und auch auf die für ihre Realisierung wesentlichen Normen. Wenn Rationalität als Wohlbegründetheit von Werten in Betracht steht, so geht es also nicht um eine Konzeption von „Wertneutralität“, die nicht viel mehr signalisiert als einen Rückzug auf als letztgültig aufgefäße Bekenntnisse und die Deklaration eines Engagements hinsichtlich der Realisierung bestimmter Wertauffassungen; vielmehr geht es um die rationale Rechtfertigung von Werten im weiteren Sinne: von Standards (zur Beurteilung von Zielen), von Zielen (im Hinblick auf welche positive oder negative Normen statuiert werden), von Normen (im Hinblick auf welche positive oder negative Sanktionen proklamiert werden) und schließlich von Sanktionen.

Der meistversprechende Ansatz beim Versuch einer rationalen Begründung von Werten scheint die von Nelson Goodman, aber insbesondere von John Rawls in seinem berühmten Buch *A Theory of Justice* entwickelte Methode eines „reflexiven Gleichgewichts“ zu sein. Rationalität im Wertebereich, namentlich in der Ethik, wird im Rahmen dieser Konzeption der Wissenschaft angeglichen. Die Wohlbegründetheit unserer Urteile hängt hier nämlich von dem Grad ab, bis zu welchem wir ein reflexives Gleichgewicht erreicht haben, für welches die Tatsache charakteristisch ist, daß unsere allgemeinen Prinzipien mit

einander kohärent, aber auch mit den werththeoretisch relevanten Tatsachenurteilen kompatibel sind. Eine Vielzahl von Konzeptionen — von kulturanthropologisch orientierten Bedürfnistheorien über die rechtstheoretisch zu verstehende Grundnorm-Konzeption Hans Kelsens bis hin zum minimalmoralischen Apriorismus aus dem Geist der Diskurstheorie Karl-Otto Apels — kann dabei naturgemäß in das Unternehmen der Ausgestaltung eines reflexiven Gleichgewichts eingehen.

Handlungsrationale wird am besten durch jene Entscheidungstheorie repräsentiert, wie sie von Wirtschaftswissenschaftlern, Mathematikern und Philosophen entwickelt wurde. Dieser Theorie entsprechend ist eine Handlung das Endprodukt eines zweistufigen Prozesses. Zunächst erwägen wir, welche Handlungsverläufe uns in einer gegebenen Situation offenstehen. Wir ziehen dabei Alternativen in Betracht, von denen wir meinen, daß sie in besonderer Weise realisiert oder auch vermieden werden müssen; mit anderen Worten: es handelt sich um Alternativen mit besonders großer positiver oder negativer Nutzenerwartung, wie die Ökonomen es ausdrücken. — Der zweite Schritt in dem in Betracht stehenden Prozeß besteht nun darin, daß diese Alternativen gegeneinander abgewogen werden, wobei sowohl unsere Überzeugungen bezüglich der Wahrscheinlichkeiten ihrer verschiedenen Konsequenzen als auch die Werte, welche wir jeder dieser Konsequenzen zuschreiben, in Betracht gezogen werden. Durch das mathematische Verfahren der Multiplikation der Wahrscheinlichkeiten mit den Werten und die Aufsummierung dieser Resultate gelangen wir zur Nutzenerwartung jeder dieser Alternativen, und danach wählen wir die Alternative mit der höchsten Nutzenerwartung aus. In den Kalkulationen der Handlungsrationale hat auch das seinen Stellenwert, was man landläufig als „ökonomische Rationalität“ bezeichnet.

Es machte ein grundlegendes Versäumnis radikaler, namentlich physikalistischer Varianten des Positivismus aus, Erkenntnisansprüche im Bereich der Rationalität des Handelns von vornherein als illusionär anzusehen, da doch Wertfragen ausschließlich auf Geschmacksprobleme hinauslaufen würden. Andererseits — und zum Teil in offenem Gegensatz zum rigiden Positivismus — wurde von Vertretern einer revidierten Naturrechtstheorie gleichermaßen wie von bestimmten Konsensstheoretikern die Auffassung vertreten, daß die normative Geltung grundlegender Wertaxiome im Rahmen eines richtig geführten rationalen Diskurses beweisbar sei. Der von bestimmten Metatheoretikern betriebene Relativismus schlägt hier um in eine neue Variante eines normativen Fundamentalismus, der letztlich subjektive Wertevindungen zu universalisieren bestrebt ist. In unseren Neigungen und Interessen sind

wir jedoch erfahrungsgemäß in gewissem Maße als Spezialisten, und wir glauben, daß unsere persönliche Wertskala nicht rein persönlich ist, sondern daß wir in einer freien Diskussion unter „vernünftigen“ Menschen die anderen davon überzeugen könnten, daß unsere die richtige ist.

Es wäre aber nun grundfalsch, annehmen zu wollen, daß keine Alternative jenseits der positivistischen Sistierung eines Diskurses über Wertüberzeugungen und des Versuchs einer fundamentalistischen Fixierung positiver Wertbegriffe bestünde. Ganz im Gegenteil! So ist es möglich, für Positivisten rein emotional erscheinende und angeblich theoretisch haltlose Tatbestände einer durchaus intersubjektiven Analyse zuzuführen; es ist in Wertfragen mehr an *Möglichkeiten* enthalten, als viele Positivisten glauben. Andererseits gilt es mitunter, gegenüber den Anwälten einer universellen normativen Geltung von Wertaxiomen auf eine große Zahl von logischen, physischen, biologischen, psychologischen und rechtlichen *Unmöglichkeiten* hinzuweisen, die mit der Postulierung vermeintlich universell geltender „letzter“ oder „grundlegender“ Wertaxiome verbunden sind; universalistischen Konsensstheoretikern gegenüber kann man zeigen, daß mehr unmöglich ist, als ihnen bei ihrem Bemühen um die Etablierung verallgemeinerungsfähiger Wertorientierungen bewußt ist. So kann man das eine Mal, gegenüber der positivistischen Diskursvermeidungsstrategie in Wertfragen, etwa die strategische Signifikanz eines Zieles erörtern, also die Frage, ob es ein Mittel zu einem anderen Zweck ist oder nicht; man kann das Vorhandensein von Alternativen in Betracht ziehen; die Effizienz der Mittelbeziehung; die Relevanz von Affekten und den Grad der Bewußtheit des Handelnden in der Situationsbewältigung; die Art der Stützung von Normen durch Werte und der Werte durch die Gesamtorientierung des Akteurs; schließlich etwa die Einstellung gegenüber den Annahmen, die dem Handeln zugrunde liegen: ob nämlich die Annahmen dogmatisch akzeptiert werden oder aber Gegenstand kritischer Bewertung im Lichte von Alternativen sind. — Umgekehrt kann gegenüber Konsensstheoretikern darauf hingewiesen werden, daß häufig von der „demokratischen“ Konsensforschung über das unbedingte Wir-Gefühl der Weg zur Bevormundung geführt hat. Darüberhinaus ist aber in vielen Fällen der Nachweis möglich, daß die unterstellte universelle Geltung der Ideale der Gleichheit und Emanzipation, wie sie ja auch als transzendente Voraussetzungen dem Konsensprinzip zugrunde liegen, auf das eigentümlichste kontrastiert mit einer gewissen realen Unerfüllbarkeit. Im Vollzug derartiger Nachweise geht es nicht darum, die Dignität von Gleichheits- und Emanzipationsforderungen herabzuwürdigen, sondern nur darum, ein Scheitern von realisierbaren Möglichkeiten der Situations-

bewältigung durch rechtzeitige Reduzierung unrealistischer Ansprüche verhindern zu helfen. So ist es beispielsweise unmöglich, daß beliebige zwei der folgenden Zustände innerhalb einer großen Bevölkerung gleichzeitig bestehen: Gleichheit pro Kopf, Gleichheit nach Bedürfnis, Gleichheit nach Arbeitsmenge, Gleichheit nach Arbeitsqualität, Gleichheit der Gelegenheit oder der Chancen. Aus der Einsicht in den Beweisnotstand, in welchen sich immer wieder Vertreter absoluter Wertbegründungen oder auch axiologischer Letztbegründungen hineinmanövrieren, wird nun mitunter der Schluß gezogen, daß die Präsenz von „Rationalität“ im Wertbereich nur einer mühsamen Verschleierung der stets schon leitenden, also gleichsam „apriorischen“ Affekte und Willensstandpunkte, also bloßen „Rationalisierungen“ gleichkomme. Es ist dies der Ort, wo auf einige Varianten der zeitgenössischen Rationalitätskrise und ihre Ursprünge hinzuweisen ist.

II. Ursprünge der zeitgenössischen Rationalitätskrise

Wie schon zu Zeiten der Lebensphilosophie, so vollzieht sich auch heute oftmals eine Abwertung der Wissenschaft, weil man die für sie charakteristische Rationalität in Beziehung zu ganz unterschiedlichen Zwecken bringt, und in der Folge der Wissenschaft jegliches Scheitern und Versagen in Wirtschaft, Politik und Kultur ankreiden zu können meint. „Heutzutage“, so stellte Alvin Toffler bereits 1970 in seinem Buch *Future Shock* fest, „wird immer offensichtlicher, daß die Gesellschaft nicht unter Kontrolle steht, und dies ruft eine Enttäuschung über die Wissenschaft hervor. Deshalb sind wir Zeugen vom stürmischen Wiederaufleben des Mystizismus. Die Astrologie ist plötzlich Modenarrheit geworden. Zen, Yoga, Séances, Zauberei werden zum volkstümlichen Zeitvertreib. Es entwickeln sich Kulte um die dionysische Erfahrung, um die Suche nach einer nicht-verbalen und angeblich nicht-linearen Kommunikation . . . Existentialistische Orakel schließen sich mit katholischen Mystikern, Psychoanalytikern Jung'scher Prägung und indischen Gurus zusammen, um das Mystische und Emotionale gegen das Wissenschaftliche und Rationale zu rühmen.“ Rationalitätskritik ist aber nichts Neues. Auf einige typische Erscheinungsformen derselben, wie sie sich in der Geschichte der letzten beiden Jahrhunderte entwickelt haben, sei im folgenden kurz hingewiesen.

(1) Hegel hat den eigentümlich reflexiven Charakter der Philosophie der Neuzeit, welche auf das nachhaltigste durch die Irritation im Gefolge miteinander konfligierender Lebensformen, Religionen und Weltanschauungen sowie durch die sich daran knüpfende Tätigkeit des Vergleichs, der Kritik und der rationalen Rechtferti-

gung geprägt ist, in der Vorrede seiner *Grundlinien der Philosophie des Rechts* als einen großen Eigensinn ausgezeichnet; als einen „Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neueren Zeit . . .“¹⁾ Für Hegel sollte auch die Philosophie der englischen und französischen Aufklärung nicht von dieser Art der rationalen Rechtfertigung ausgenommen werden. Hegel selbst, Teile der sogenannten Rechtshegelianer, aber insbesondere die Philosophen und Gesellschaftstheoretiker der Restauration im Vormärz und auch nach 1848, erfüllte ein Krisenbewußtsein, das seinen Ausdruck in einer mitunter höchst einseitigen Kritik des Szientismus, Positivismus und Materialismus fand. Daß bis herauf zur Jahrhundertwende es dann insbesondere die sozialistischen Parteien und die Arbeiterbewegung waren, welche zur Hauptzielscheibe dieser Kritik wurden, kam nicht von ungefähr: sie waren es in erster Linie, welche sich zu den wichtigsten Verteidigern jener den Traditionen des 17. und 18. Jahrhunderts verpflichteten Philosophie und Gesellschaftstheorie der Aufklärung machten, die von der ausgebluteten liberalen Bewegung Stück für Stück aufgegeben worden waren. Die Sozialisten und die Gewerkschaften wurden nicht zuletzt deswegen attackiert, weil sie die „zweite Aufklärung“ weiterführten und ins Volk trugen.²⁾

(2) Mit Nietzsche beginnt eine Rationalitätskritik grundsätzlicherer Art: rationale Begründung ist für ihn eine mehr oder minder bewußt vorgenommene Rationalisierung von Willenshaltungen. Als die „große Vernunft aller Erziehung und Moral“ erscheint ihm daher das Streben nach „Sicherheit eines Instinkts“. Daher bedeute die sokratische Empfehlung der Dialektik als des Weges zur Tugend nichts anderes als „die Auflösung der griechischen Instinkte“. Die Beweisbarkeit als Voraussetzung der persönlichen Tüchtigkeit in der Tugend anzustreben, ist ihm ein Schritt in der „Entnützlichung der Moralwerte“. Daß Dialektik Mißtrauen erregt, weiß, wie Nietzsche im *Willen zur Macht* bemerkt, der Instinkt der Redner aller Parteien. „Nichts ist leichter wegzuwischen als ein Dialektiker-Effekt. Dialektik kann nur eine *Notwehr* sein. Man muß in der Not sein, man muß sein Recht zu *erzwingen* haben: eher macht man keinen Gebrauch von ihr . . . Man hat ein schonungsloses Werkzeug in der Hand. Man kann mit ihr tyrannisieren. Man stellt bloß, indem man siegt. Man überläßt seinem Opfer den Nachweis, kein Idiot zu sein. Man macht wütend und hilflos, während man selber kalte, triumphierende Vernünftigkeit bleibt, — man *depotenziert* die Intelligenz seines Gegners . . . *Dialektik-Trunkenheit*: als das Bewußtsein, mit ihr eine Herrschaft über sich auszuüben — als Werkzeug

des Machtwillens.“⁴⁾ — Es ist bekannt, auf welch bedeutsame Art Nietzsche spätere Untersuchungen Paretos, Alfred Adlers und Freuds anregen sollte. Es ist aber darüberhinaus bekannt, daß seine Phänomenologie des Willens zur Macht auch Interpretationen zuließ, wonach ein sozialdarwinistisch verstandener Kampf aller gegen alle die einzige Realität, jede Art der Moralisierung dieses Vorganges aber entweder Perversion oder selbst Ausdruck eines Machstrebens sei.

(3) Eine andere Art von Rationalitätskritik entwickelte sich im Anschluß an den Ersten Weltkrieg. Dieses in allen Nationen mit großer Begeisterung begrüßte historische Ereignis galt vielen als eine Fortschrittsetappe in der Weiterentwicklung der Menschheit auf der Grundlage gewaltig gesteigerter Produktivkräfte und Destruktionsmittel. In den Materialschlachten des Ersten Weltkrieges formte sich aber eine veränderte Einstellung gegenüber der Erwartung eines unlinearen Fortschritts im Zusammenhang der wissenschaftlich-technischen Entwicklung. Rationalitätsfeindschaft und Transzendenzbedarf charakterisieren so einen Großteil der Literatur, aber auch der bildenden Kunst der Jahre nach dem Ersten Weltkrieg. Entweder lag die Betonung auf der Unzulänglichkeit der Vernunft, das komplex gewordene Leben zu steuern, oder auf der vermeintlichen Notwendigkeit, die Grenzen der Vernunft zu übersteigen, um wahrhafte Freiheit zu erlangen. War das eine Mal dieser Freiheitsbedarf verstanden im Sinne einer geradezu metaphysisch übersteigerten Unterwerfungsbereitschaft, so vermeinte man andererseits, sie auf dem Wege der Entlastung der Subjektivität von den bedrückenden Anforderungen des Über-Ichs zu erlangen. In einer mitunter sehr weitreichenden Verkennung der durch ausklärerischen Bestrebungen Freuds wurde in vielen Werken der expressionistischen Schule ein anti-intellektualistischer Emotivismus deutlich, wie auch andererseits die Renaissance von Dostojewski und Kierkegaard eine Rehabilitierung des Glaubens zuungunsten der Rationalität, wenn nicht gar eine Auszeichnung des Irrationalen als der vermeintlich einzigen regenerativen Kraft zur Folge hatte. Die Beliebtheit der Lebensphilosophie Bergsons und Klages' stellte exemplarisch unter Beweis, daß von breiten Schichten der Intelligenz Rationalität mit Intellektualismus identifiziert und darüber hinaus als Ursache dafür angesehen wurde, daß das Leben der Menschen durch äußere Zwänge bestimmt werde, über die sie keine Kontrolle haben.

(4) Als letzte Ausprägungen einer Rationalitätskritik seien im Rahmen dieses kurzen historischen Rückblicks jene spezifischen Frageverbote und Interpretationsmonopole erwähnt, welche die beiden großen weltanschaulichen Bewegungen der Zwischenkriegszeit, den Bolschewismus und den Nationalsozialis-

mus, kennzeichneten. Der Erfolg des Kommunismus und seiner „politischen Ökonomie“ in Rußland hat sehr vielfältige Ursachen; aber ganz gewiß hat er nichts mit der Tatsache zu tun, daß die Bolschewiken eine bessere Wirtschaftstheorie entwickelt hätten, vielmehr verstanden sie es, eine *atheistische Religion* in den Herzen derjenigen zu verankern, die von dem Erfordernis eines Kampfes für eine neue Ordnung der Gesellschaft überzeugt waren. Vollends tritt der Charakter einer Ersatzreligion in der parareligiösen Inszenierung nationalsozialistischer Großveranstaltungen zutage, die dem Zwecke dienen, die Massen der Angehörigen einer entwickelten Industrialisation in einen rauschhaften Zustand des Patriotismus und Rassismus zu versetzen. Die kollektiven Kulthandlungen nationalsozialistischer Reichsparteitage signalisieren auf das eindrucksvollste die Möglichkeit, religiöse Absichten und damit korrespondierende Sinn- und Verhaltenssicherungsbedürfnisse mit politischer Wirkung zu verbinden. Sehr helllichtig hat der große niederländische Historiker Johan Huizinga in seinem bereits 1935 verfaßten Buch *Im Schatten von morgen* die Ambivalenz der durch die nationalsozialistische Politik auf zoologischer Grundlage betriebene Irrationalisierung der Kultur mit den Mitteln einer höchst rationalen Form der technischen Organisation dargestellt: „Das Gefährliche an der Irrationalisierung der Kultur liegt vor allem darin, daß sie zusammengeht und sich verbindet mit der höchsten Entfaltung des technischen Vermögens zur Beherrschung der Natur und mit einer höchsten Steigerung des Verlangens nach irdischem Wohlbefinden und irdischen Gütern, wobei es vorläufig gleichgültig ist, ob dieses sich äußere in merkantil-individualistischen, sozial-kollektivistischen oder national-politischen Formen. Denn der Kultus des *Lebens*, so wie er aus der vollkommenen Irrationalisierung hervorgegangen ist, kann die unmenschlichen und egoistischen (individual- oder kollektiv-egoistischen) Tendenzen der Sucht zum Herrschen und Besitzen nur erhöhen.“⁵¹

Auch heute begegnen wir — in unterschiedlichen Bereichen und mit unterschiedlicher Intensität vorgetragen — der Tatsache, daß der Rationalität der Primat für das Verstehen und Erkennen der Welt und des menschlichen Verhaltens in ihr abgesprochen wird. Um dies zu belegen, wird im folgenden versucht werden, die Überlegungen von einem relativ abstrakten kultursoziologischen Niveau zurückzubehalten auf konkrete Erfahrungen namentlich der letzten beiden Jahrzehnte. In einzelnen Fällen wird es sich dabei als nützlich erweisen, auf österreichische Besonderheiten kurz Bezug zu nehmen.

III. Rationalitätseinschränkungen — zum Verhältnis von Vernunft und gesellschaftlichen Interessen

Die methodische Kritik an etablierten Rationalitätsstandards, wie sie mitunter recht dogmatisch vertreten werden können, hat mit Rationalitätseinschränkung gleichwohl zu tun wie etwa die methodische Kritik an bestimmten Erscheinungsformen und Inhalten des Kritizismus mit der Aufhebung oder Einschränkung des Prinzips der Kritik. Wenn in den folgenden Ausführungen dieses Kapitels Rationalitätseinschränkungen in Betracht stehen, so handelt es sich um lebenspraktisch bedeutsame Interferenzen, welche insbesondere zwischen Vertretern der Wissenschaft und Vertretern der Politik nachweisbar sind und für welche ganz bestimmte soziale Interessenlagen bestimmend sind. Wenn dabei vor allem auf die heute mitunter vollzogene Abwertung der Wissenschaft Bezug genommen wird, wobei man die für sie charakteristische Rationalität in Beziehung zu bestimmten negativen Folgen des technischen Umgangs mit Mensch und Natur bringt, und ferner der Wissenschaft schlechthin jedes Scheitern und Versagen einer sich auf sie berufenden Wirtschaft, Politik und Kultur ankreiden zu können meint, so soll damit eine Tatsache keineswegs übersehen werden: daß mitunter spezifische soziale Interessen von Wissenschaftlern die klare Sicht auf Sachverhalte in Wirtschaft, Politik und Kultur tatsächlich verstellen können, wobei unter der Patronanz einer technokratischen Ideologie die auch negativ von ihr betroffenen Mitglieder der Gesellschaft oftmals eine geradezu selbstzerstörerische Wissenschaftsgläubigkeit an den Tag legen. Fatal erscheint gleichwohl die falsche Generalisierung von einzelnen negativen Konsequenzen der wissenschaftlichen Tätigkeit auf das Ganze der wissenschaftlichen Weltbetrachtung.

Es soll nunmehr um eine kurze Erörterung folgender Formen von Rationalitätseinschränkungen gehen: Desinformation, Indifferentismus, Entobjektivierung, Universalpolitisierung, Technikfeindschaft und Intellektuellenmythomanie.

1. Desinformation

Den Grad der Vernünftigkeit einer Kultur aus dem Rückgang des Analphabetentums abzulesen, ist eine Naivität federfuchsigiger Bildungsideologen. Ein gewisses Quantum von Schulwissen, so konstatierte bereits Johan Huizinga, verbürgt keineswegs schon den Besitz von Kultur. „Für den verwachsenen Halbgebildeten beginnen die heilsamen Hemmungen der Ehrfurcht vor Tradition, Form und Kultur immer mehr zu fehlen. Das Ärgste ist die überall wahrnehmbare »indifférence à la vérité«, die in der öffentlichen Anprei-

sung des politischen Betrugs ihren Gipfel erreicht.“⁵² Huizinga hatte 1935 im besonderen die Rationalitätseinschränkungen totalitärer Systeme, insbesondere des Nationalsozialismus, im Blick. Er hat damit etwas anvisiert, was für die Welt von Orwells 1984 charakteristisch werden sollte, nicht sosehr jene Möglichkeit, welche bereits Aldous Huxley 1932 in seinem Roman *Brave New World* dargestellt hat. Dieser Welt Huxleys wandte sich kürzlich Neil Postman in seinem Buch *Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie* zu. Bei Orwell wird die Kultur zum Gefängnis, bei Huxley degeneriert sie zum Panoptikum. Postman spielt Huxley gegen Orwell aus und meint, eine Orwell-Welt sei viel leichter zu erkennen als eine Huxley-Welt; es sei auch leichter, sich dieser zu widersetzen. Seine Angstvision besteht darin, daß wir unfähig werden könnten, Angst- und Schmerzensschreie überhaupt noch wahrzunehmen, und dies einfach deshalb, weil sich im Rahmen unserer Unterhaltungsindustrie der ernsthafte Diskurs einfach in Gekicher und Ablenkung auflöst. Huizinga ging 1935 schon einen Schritt weiter. Zwar steht er gewissermaßen im Banne einer heraufziehenden Orwell-Welt, aber er sieht klar, daß dieses Ereignis in einer Huxley-Welt vorbereitet wird: „Es ist ein Zustand geschwächten Widerstandes gegen Infektion und Intoxikation eingetreten, der mit einer Betrunkenheit zu vergleichen ist. Der Geist wird verschleudert. Das Tauschmittel der Gedanken, das Wort, sinkt mit dem Fortschreiten der Kultur unvermeidlich an Wert. Es wird in immer maßloserer Quantität immer leichter verbreitet. Mit der Entwertung des gedruckten oder gehörten Worts steigt in direkter Proportion die Gleichgültigkeit für die Wahrheit . . . Wie der Asphalt- und Benzingeruch über den Städten, so hängt über der Welt eine Wolke des Wortkrams.“⁵³ — Dazu kommt nach Huizinga noch ein anderes und unentrinnbares Faktum: „In älteren und engeren Gemeinschaftsformen schafft und betreibt das Volk seine Ergötzen selbst: in Gesang, Tanz, Spiel und Athletik. Man singt, tanzt, spielt zusammen. In der modernen Kultur hat sich dies alles für den weitaus größten Teil verschoben zu einem: man läßt sich vorsingen, vortanzen, vorspielen. Es ist selbstverständlich, daß das Verhältnis: Ausführende und Zuschauer, etwas ursprünglicher Gegebenes ist, auch in der frühesten Kultur. Aber das passive Element nimmt andauernd zu, verglichen mit dem aktiven. Sogar in Bezug auf den Sport, diesen mächtigen modernen Kulturfaktor, ist es mehr und mehr die Masse geworden, die für sich spielen läßt.“⁵⁴ — Und schließlich verweist Huizinga auf die Verwandlung der Kunst des Zuschauens zu einer Fertigkeit im schnellen Wahrnehmen ständig wechselnder Bilder im Rahmen der durch den Film besorgten Visualisierung unserer Alltagskultur:

„Ohne das intellektuelle Verstehen über das Visuelle erheben zu wollen, muß man doch zugeben, daß das Kino eine Gruppe von ästhetisch-intellektuellen Wahrnehmungsmitteln ungeübt läßt, was zur Schwächung des Urteilsvermögens beitragen muß.“⁹⁾ Huizinga geht es darum, was Postman fünfzig Jahre danach zum Hauptinhalt seiner Ausführungen macht: um die bereitwillige visuelle Suggestibilität als jenen Punkt, an dem vielfältige Formen der Reklame und Unterhaltung den modernen Menschen anpacken und in der Schwäche seiner verminderten Urteilskraft zu erfassen vermögen. Postman, der seine Kritik an der durch das Fernsehen betriebenen Unterhaltungsindustrie darlegt, verweist auf die Tatsache, daß Bilder keine Begriffe sind, und daß diese Tatsache bereits den Rahmen unserer möglichen und wahrscheinlichen Reaktionen durch ihre Form längst abgesteckt hat, noch ehe wir überhaupt auf den Inhalt von Sendungen reagieren. Mit Bildern läßt sich nicht reden, und die Visualisierung unseres Alltags, so meint Postman, lasse unsere Fähigkeiten verkümmern, andere und differenziertere Formen aktiver Erfahrung überhaupt noch zu aktualisieren.

Gewiß ließe sich unter dem Leitthema der Rationalitätseinschränkung auch manches gegen die Thesen von Huizinga und Postman einwenden — etwa im Hinblick auf die Tatsache, daß durch die Visualisierung unseres Alltags immerhin ein erhöhtes Maß von Anschaulichkeit gegenüber einer rein begrifflichen Bücherkultur in die Wege geleitet wurde. Aber derartige ergänzende Hinweise können der eigentlichen Pointe der erwähnten Autoren nichts anhaben, welche darauf abzielt, daß unter den Gegebenheiten der modernen Unterhaltungsindustrie ein Verfall der Öffentlichkeit zu beklagen ist, welcher auf eine Entscheidungsschwäche hinausläuft. Eine spezifische Selbstentmündigung und Preisgabe der eigenen Urteilskraft in Anbetracht heterogener Inhalte im Vollzug einer passiven Welterfahrung ist es, die kognitive Defizite schafft, deren Konsequenzen uns allzusehr zu entgegen scheinen. Bei Huizinga, aber auch bei Postman, treffen wir auf wertvolle Elemente einer Phänomenologie jener „außengeleiteten Persönlichkeit“, zu welcher neben anderen David Riesman zu Beginn der Fünfzigerjahre in seinem Werk *The Lonely Crowd* — besonders wichtige Beiträge geliefert hat.

2. Indifferentismus

Die Sistierung der Urteilskraft in einer zunehmend dem begrifflichen Denken abgeneigten Alltagskultur hat eine eigentümliche Entsprechung im Bereich des politischen Indifferentismus. Dieser ist nicht zu verwechseln mit einer auf dem Boden der persönlichen Überzeugtheit erwachsenen Toleranz, vielmehr steht er

einem Opportunismus nahe, der verschiedene Ursachen haben mag. Eine derartige Haltung mit Beiworten wie „Integrationsfähigkeit“ oder politische „Breite“ zu schmücken, hieße dabei zu meist, die Realität zu verkennen. Klar hat — wenn auch in anderem Zusammenhang — Hegel in seiner Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* die gedankenlose Berufung auf „Breite“ und „Tiefe“ gekennzeichnet: „Wie es . . . eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine geistlose Intensität, welche als lauter Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit.“¹⁰⁾

In den meisten Fällen steht hinter einer derartigen Bereitschaft zur Integration des miteinander Unvereinbaren Angst oder auch Furcht vor der Konfrontation, wenn nicht gar schon vor der offenen Deklaration und dem ehrlichen Einbekenntnis der eigenen Auffassung. Diffuse Angst, aber auch Furcht verunmöglichen die scharfe Eigendiagnose und setzen zunächst einmal nur die Urteilskraft und das Differenzierungsvermögen herab. Nach vorgängiger Entwertung des Verstandes als bloß „formaler“ Rationalität oder als „instrumenteller Vernunft“ kann sich Angst als Folge eines Orientierungsverlustes besonders leicht ausbreiten. Erzeugung von diffuser Angst im Anderen ist ein vorzügliches Mittel in der zwischenmenschlichen und in der internationalen Angriffsstrategie. Sie bewirkt — insbesondere, wenn Verstandsgründe ihr nicht mehr entgegengestellt werden können — eine immer größer werdende Toleranz für Positionen, die entweder in sich selbst widersprüchlich oder aber miteinander unvereinbar sind. Diese Widersprüche sind vor allem in der Politik ausgeprägt, wo der Kampf um die öffentliche Meinung so weit geht, daß die Mehrheitssicherung der Entscheidungssicherheit geopfert wird. Nicht immer ist aber die Bevölkerung willens, sich mit derartigen Widersprüchen einzurichten. Exzessive Integrationsbereitschaft wird nämlich häufig als Mangel an Ehrlichkeit, Identität oder auch an Führungskapazität erkannt.

Was dem Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem Angst einflößte, waren die Demokratisierung des Wahlrechts und die Parlamentarisierung der Politik. Die wirtschaftlich motivierte Angst beschleunigte seine Kapitulation vor der alten Elite und es führte dazu, sich ihr zu akkomodieren und der Feudalmacht, was ihre militärisch-organisatorische Kompetenz anlangt, zu unterwerfen. Aus der später erfolgten Eliminierung dieser — von Schumpeter so bezeichneten — „schützenden Schichten“¹¹⁾ in zwei Weltkriegen erwuchs in der Folge das Erfordernis für die bürgerlichen Eliten, sich der direkten Konfrontation zu stellen. Da in weiten Bereichen

des Bürgertums der Ehrenkodex des alten Patriziats verschwunden war und alle Werte unter Preisgesichtspunkten betrachtet wurden, sollte es nicht wundernehmen, wie man zunehmend auch zur Preisgabe von Werthaltungen und Lebensformen sich bereit fand, wenn nur die Grundstrukturen der ökonomischen Sekurität gewahrt blieben. Eine derartige Einstellung führt in der Öffentlichkeit mitunter dazu, daß man die eigenen Werte relativiert, um nur ja nicht in akute Streitfälle involviert zu werden. Wer auf diese Weise Toleranz übt, legt den Keim für künftigen Unfrieden. Denn er signalisiert Schwäche und mobilisiert damit bestimmte Handlungsbereitschaften des Gegners. — In diesem Zusammenhang seien Denkfehler in Betracht gezogen, mithin rationale Defizite, von denen hier nicht näher geklärt werden soll, ob sie selbst einer destabilisierten Werthaltung entspringen sind, oder umgekehrt eine derartige Destabilisierung überhaupt erst möglich gemacht haben. Gemeint sind Formen jenes faulen Pluralismus, welcher es möglich machen soll, Menschenrechten den Anspruch auf Allgemeingültigkeit abzuspüren.

(1) Eine Erscheinungsform dieses Pluralismus, dessen Name bereits zur Lizenz für allerlei Widersinn geworden zu sein scheint, ist die Denunziation der Menschenrechte als eines geistigen Neokolonialismus aus Europa. Der Hinweis auf den Ursprung politischer Grundrechtsforderungen in europäischen Menschenrechtsdeklarationen kann nicht deren Geltung und Anwendungsmöglichkeit in anderen Bereichen der Welt außer Kraft setzen. Zweifellos sind jedoch derartige genetische Fehlschlüsse für bestimmte politische und weltanschauliche Fraktionen opportun. Und doch darf zunächst einmal unterstellt werden, daß es hinreichend viele anthropologische und soziologische Universalien gibt, welche folgendes Denkeperiment als legitim erscheinen lassen: einen Gefangenen in der Dritten Welt, der in einer Polizeizelle zusammengeschlagen worden ist, zu fragen, ob internationale Kontrollkommissionen seiner Ansicht nach seinem Land fremde Werte aufzuzwingen versuchen, indem sie einen Stopp der Folter verlangen. Das wäre, wie vor kurzem die aus Sri Lanka stammende Vorsitzende des Internationalen Exekutivkomitees von Amnesty International, Surya Wickremasinghe, formulierte, die Nagelprobe bezüglich des Wahrheitsgehaltes derartiger Neokolonialismus-Vorwürfe.¹²⁾

(2) Auf einen anderen Denkfehler, der in der bereitwilligen Aufrechnung anderer Schlechtigkeiten der Welt gegen die Verletzung der Menschenrechte liegt, machte vor kurzem Ralf Dahrendorf aufmerksam. „Das Dialogmuster ost-westlicher Begegnungen: Ihr steckt Leute ins Lager“, so die einen, und „Ihr habt eine hohe Arbeitslosigkeit“, so die anderen, verwirrt manche Köpfe, so, als ob Folter durch Armut aufgewogen wird. Es ist

hier wie bei der Frage des Friedens: Beide sind ernst und wichtig, und beide sind ganz und gar inkommensurabel, daher unter keinen Umständen gegeneinander aufrechenbar. Daß wir uns um die Arbeitslosen kümmern müssen, nimmt unserem Verlangen nach Menschenrechten in aller Welt nichts, aber auch gar nichts, von seinem Gewicht.¹³⁾

Nichts scheint in der Tat die schwindenden Unterscheidungsfähigkeit im politischen Diskurs besser unter Beweis zu stellen, als die Diskussion um die sogenannten „formellen“ und „reellen“ Freiheiten, oder, mit anderen Worten, um die sogenannten „politischen“ und die „sozialen Grundrechte“. War es im Anschluß an die Französische Revolution der Fall, daß eine Ergänzung der politischen Grundrechte durch soziale Grundrechte beansprucht wurde, wobei sich sehr früh die Denunziation der politischen Grundrechte als „bloß formeller Freiheiten“ unheilvoll bemerkbar machen sollte, so kann man im Lichte der Erfahrungen unseres Jahrhunderts einen gegenläufigen Ergänzungsbedarf konstatieren: In dem Maße, in dem die „reellen Freiheiten“ als das Kernstück der Freiheit erscheinen, wächst den sogenannten „formellen Freiheiten“ eine größere Bedeutung zu.¹⁴⁾

3. Entobjektivierung

Einen wesentlichen Beitrag zur Entwertung der Rationalität in der Öffentlichkeit leistete die im Namen der Ideologiekritik in Umlauf gebrachte Konnotation der Begriffe „Erkenntnis“ und „Interesse“; sie scheint bestimmte Erwartungen an eine selbstkritische Fähigkeit des Verstandes gemäß den Prinzipien einer objektiven Erkenntnisfindung gründlich erschüttert zu haben. Noch klingen die Worte aus den späten Sechziger- und aus den Siebzigerjahren im Ohr, welche auch geradezu zum Glaubensbekenntnis verschiedener Wissenschaftspolitiker geworden zu sein scheinen: „Es gibt keine Objektivität, jede Erkenntnis ist parteilich!“

Solche Worte sind zum Teil eine verständliche Reaktion gegenüber den mitunter im Gewande von wertneutralen Experten und Technokraten auftretenden Apologeten von „Sachzwängen“, welche doch häufig erst vor dem Hintergrund einer moralischen oder auch durchaus politischen Überzeugung dazu werden können. Allerdings verbergen sich häufig auch hinter Schlagworten der vorhin genannten Art ganz bestimmte erkenntnisleitende Interessen. Diese Ideologiekritik der Wissenschaft ist häufig selbst reichlich ideologisch. Was nämlich durch sie oftmals erreicht werden soll, ist die Auszeichnung von Gefühls- und Willensstandpunkten gegenüber dem Bedürfnis, über verständemäßig erfassbare Dinge gemäß den Kriterien der logischen und empirischen Kontrolle und so exakt und objektiv wie möglich zu denken. Die den

Objektivitätserfordernissen entsprechenden kritische Prüfung des Denkens ist stets eine gefährliche Sache für jede Form des mit Rechtfertigungsansprüchen konfrontierten Voluntarismus gewesen. Derartige Konzeptionen lassen sich aber nie leichter realisieren als dann, wenn sich bereits eine weitgehende Trübung des Denkvermögens gewisser Teile der Öffentlichkeit bemächtigt hat. Dann gilt, was Huizinga bereits als konstitutiv für den Niedergang des kritischen Bedürfnisses in der Zwischenkriegszeit angesehen hat: „Jede Abgrenzung zwischen den logischen, den ästhetischen und den affektiven Funktionen wird absichtlich vernachlässigt. Das Gefühl wird, ohne kritischen Widerspruch des Verstandes, ja bewußt im Gegensatz zu ihm, in die Urteilsfindung gemengt, gleichgültig, welcher Art das Objekt des Urteils auch sei. Man proklamiert als Intuition, was in Wahrheit nur absichtliche Wahl aufgrund von Affekt ist. Man vermengt Interesse und Wunsch mit dem Grundstoff der Überzeugung. Und um dies alles zu rechtfertigen, erklärt man als notwendigen Widerstand gegen die Vorherrschaft der Vernunft, was in Wahrheit eine Preisgabe des logischen Prinzips selbst ist.“¹⁵⁾

Gewiß sind die Naturwissenschaften mit Sorgen wie diesen nicht in dem Maße geplagt wie die Vertreter der Geistes- und der Sozialwissenschaften. Der Schögeist und der Emotivist haben in ihrem Gebiet keinen angestammten Platz, und der Scharlatan wird zumeist ohne Mühe als solcher erkannt und notfalls eliminiert. Es ist das Vorrecht, aber auch die Gefährdung der sogenannten humanistischen Disziplinen, daß sich ihre Ideenbildung und Diktion in Bereichen bewegt, die auch das Emotive und Volitive, das Moralische und Ästhetische mit einschließen. Die nichtexakten Wissenschaften zeichnen sich heute zum Teil bereits wieder dadurch aus, daß in ihnen die gesamte Urteilsbildung vager wird; im Namen der Positivismus- und Szientismus-Kritik wird das Rationale weniger als früher als Erkenntnisinstrument angesehen. Zwar stimmt es, daß man Seelenvermögen, wie das Gefühl oder Willenshaltungen, aktualisieren muß, will man bestimmte Bereiche der Wirklichkeit in Erfahrung bringen. Grundfalsch erscheint jedoch die eigentümliche Korrespondenztheorie, wonach emotional relevante Sachverhalte durch Emotionen, willensmäßig bedeutsame Gegebenheiten jedoch durch Volitionen *erkannt* werden könnten. Wenig Gefühl zu zeigen gilt denn auch heute als geradezu inhuman; was besonders geschätzt wird, ist die Intragruppen-Temperatur, also jene Wärme und Geborgenheit, welche man außerhalb der Gruppe von Wahlverwandten so schmerzlich vermißt. Vielleicht hat die gesamte Emotionalisierungstendenz bestimmter Wissenschaftsbereiche damit zu tun, daß die Institutionen der Wissenschaft — unter dem Ansturm großer Stu-

dentenzahlen und in Zusammenhang mit der dadurch bewirkten Reglementierung und Verschulung — allzu wenig Zeit für die Kultivierung des Gefühls- und Gemütslebens lassen. Ganztagschulen und Ganztagsuniversitäten sind, so scheint es, noch nicht darauf eingestellt, die emotionale Balance ihrer Insassen sicherzustellen. Deshalb vielleicht jene Forderung an die Wissenschaft und die Wissenschaftler, welche im Herbst vergangenen Jahres vom Rektor einer österreichischen Universität geltend gemacht werden sollte: die Integration der „irrationalen Erkenntnis“ in die Universität!¹⁶⁾ Gewiß werden sich die Wissenschaftsinstitutionen etwas bezüglich der „*education sentimentale*“ einfallen lassen müssen — gegenüber der Wissenschaft deren Emotionalisierung zu verlangen, wäre aber genauso falsch, wie einer Nähmaschine gegenüber zu postulieren, daß man auf ihr Klavier spielen können müsse.

4. Universalpolitisierung

Charakteristisch für viele enthusiastische Politiker ist ein Wille zum Glauben, der sich dadurch auszeichnet, daß er gegenüber der Skepsis in besonderem Maße in Rage gerät; denn der politische Feind verschafft immerhin ein Bewußtsein von der eigenen Identität und verbürgt geradezu die Gewißheit von der Rechtmäßigkeit der eigenen Position, während der Skeptiker — mit Recht — als Gegner jeder apriorischen Gewißheit angesehen wird. Wissenschaftlicher Skeptizismus gerät daher auch oftmals in Gegensatz zu Positionen, deren Vertreter es schwerfällt, zuzugeben, daß man Unrecht hat, und die sich dadurch auszeichnen, besonders gerne das zu glauben, was sie glauben wollen — auch wenn es nicht wahr ist.

Eine eigentümliche Form der Politisierung der Wissenschaft selbst oder aber von Bereichen, welche durch wissenschaftliche Verfahren charakterisiert sind, wie etwa die Technik oder die Wirtschaft, vollzieht sich heute unter dem Namen der „Demokratisierung“. Darunter ist sehr Unterschiedliches zu verstehen, und es gehört vielfach zum guten Ton, Wissenschaft und Demokratie in einem Atemzug zu nennen. Dies geschieht einmal in jenem durchaus respektablen Sinne, wie dies etwa für Hans Kelsen charakteristisch war, wenn er meinte, Wissenschaft könne nur gedeihen, wenn sie frei ist; und sie sei frei nicht nur, wenn sie es nach außen, das heißt, wenn sie von politischen Einflüssen unabhängig ist, sondern wenn sie auch im Innern frei ist, wenn völlige Freiheit herrsche in dem Spiel von Argument und Gegenargument.¹⁷⁾ Im folgenden steht jedoch eine Variante von Demokratisierung in Betracht, die — unter spezifischen wissenschaftssoziologischen und wissenschaftstheoretischen Vorzeichen — eine mehr oder minder subtile Politisierung der

theoretischen Rationalität im Namen einer weitgehend respektierten Regierungsform zu betreiben bestrebt ist.

Die jüngere Wissenschaftssoziologie hat sich in mehreren ihrer Vertreter etwas darauf zugute gehalten, daß sie den verschiedensten Meinungen gegenüber, wie sie sich mit wissenschaftlichen Schulen verbinden lassen, im Namen des wissenschaftlichen Universalismus und Egalitarismus die gleiche Wertschätzung zuteil werden hat lassen. Vor allem die sehr elastische Fassung des Paradigma-Begriffs, welcher ja von Beginn an die metatheoretische Begriffsmolluske schlechthin zu werden drohte, ließ es zu, nicht nur mehrere Meinungen in den Wissenschaften, sondern auch über diese zu haben. Da Meinungen das Verblasenste sind, was man ungestraft kolportieren und ohne besondere Schwierigkeiten in sich zu vereinigen vermag, lag es für politisch gesonnene Wissenschaftskritiker nahe, in Anbetracht von Meinungskonflikten zwischen Wissenschaftlern die innere „Demokratisierung der Wissenschaft“ zu propagieren. In diesem Zusammenhang ist die Besetzung von wissenschaftlichen Positionen mit Gesinnungsfreunden politischer Organe, die sich als „wahrhaft demokratisch“ verstehen, nach wie vor ein effizientes, wenn auch nicht gerade subtiles Mittel.

Was im Bereich der Universitäten „Weltanschauungslehrstühle“ sind – von der Geschichte über die Literaturwissenschaft und die Soziologie bis hin zu den Rechts- und Wirtschaftswissenschaften – das sind im Bereich der sogenannten Öffentlichkeit die Schlüsselpositionen im administrativen System, in der Kommunikationsindustrie und in der Wirtschaft – von Verbänden und Kammern sei hier erst gar nicht die Rede. Bei Besetzungen in diesem Bereich wird nicht selten explizit auf die Tatsache hingewiesen, daß ein mit einer Führungsaufgabe betrauter Kandidat ein besonders talentierter „politischer Kopf“ sei; fachliche Fähigkeiten spielten ohnehin nicht die primäre Rolle in Zeiten korporativer Entscheidungen und des Teamworks. Was diese Variante der Politisierung anlangt, so ist gerade in jüngster Zeit Österreich besonders von einer Krise im Kernbereich seiner verstaatlichten Industrie erschüttert worden, von der angesehene ausländische Pressekommentatoren – wie etwa in der linksliberalen Wochenzeitung „Die Zeit“ – behaupten, daß sie eine „Folge der Parateilbuchwirtschaft im Staatskonzern“ der Voest-Alpine sei.¹⁸⁾ – Man sollte sich nichts vormachen: Der Glaube, wonach die Politisierung der Sachkompetenz einer Internalisierung der Kontrolle in die technokratischen Kader gleichkomme, ist, auch wo er subjektiv ehrlich ist, in einem großen Teil der Fälle nur die scheindemokratische Legitimierung eines Bedarfs nach Macht und Pfünden. Nicht einmal die Gefolgschaft von fundamentalistischen Ideologien und durchaus außeralltäglichen Glaubenskämpfern ist

– sobald sie an die Herrschaft gekommen ist – davor gefeit, zu einer ganz alltäglichen Pfänderschlacht zu verkommen.

Nun dient aber langfristig der Verteidigung und Erläuterung der Vorzüge demokratischer Parteiensysteme nichts besser als die Erfahrung, daß sie mit wirtschaftlichen Hochleistungen vereinbar sind. Solche basieren in entscheidendem Maße auf Sachverstand und Kompetenz, und es ist nicht ratsam, das Zustandekommen von Hochleistungen durch politisierende Kontrollen zu behindern, wohl jedoch deren Verhinderung. Da nichts so leicht legitimierungsschädigend wirkt wie wirtschaftlicher Mißerfolg, darf man sogar vermuten, daß jene Partei unter den derzeitigen österreichischen Gegebenheiten den Zuschlag erhält, welche zukünftig bestrebt ist, nicht leichtfertig Sachverstand durch Gesinnungstreue zu ersetzen. Eine andere, das Verhältnis von Politik und Wissenschaft belastende Entwicklung in verschiedenen westeuropäischen Staaten ist dadurch charakterisiert, daß ein lauthals vorgetragener Zweifel am Verstand die Politik geradezu populistisch bestimmt. In der Rhetorik von regierungsamtlichen Verlautbarungen heißt es oft, daß es zunehmend um die Durchsetzung des Gedankens gehe, daß bei Meinungsverschiedenheiten nicht nur eine Seite, sondern in demokratischer Weise alle Seiten gehört werden müßten. So kommt es, daß in einer Reihe von Enquêtes, in welchen Sachprobleme zur Diskussion stehen, um der „Gerechtigkeit“ und der „Symmetrie“ willen vorsätzlich auch wissenschaftliche Laien gehört werden, wobei die Wertigkeit divergierender Interessen mitunter höher veranschlagt wird als die Konvergenz wissenschaftlicher Überzeugungen. Es liegt auf der Hand, daß die wissenschaftliche Politikberatung von Enquete-Kommissionen des Bundestages auf diese Weise zur wahren Sinnlosigkeit verkommt, wissenschaftliche Politikberatung in Mißkredit gebracht wird: denn der Effekt bei den Beratern ist Resignation, die bis in die Führungskreise der Politik dringt.¹⁹⁾ Universelle Demokratisierung, wie insbesondere jene exekutiver Entscheidungen, war ein Kernelement der ursprünglichen Theorie des „Rätesystems“, wie sie Lenin am Vorabend der Oktoberrevolution in seinem bekannten Werk „Staat und Revolution“ proklamiert hat. Hier forderte er – und diese Forderung ist denjenigen bestimmter frühsozialistischer Anarchisten des 19. Jahrhunderts ähnlich – die Vereinigung exekutiver und legislativer Aufgaben in den Händen der gleichen, demokratisch gewählten und demokratisch entscheidenden Organe. Folgerichtig und – jedenfalls zunächst – durchaus massenwirksam, wurde diese Forderung mit der Erwartung begründet, daß unter den Bedingungen der „Diktatur des Proletariats“ jede Köchin lernen könne, den Staat zu verwalten. In einem sozialistischen Staat der

Werttätigen könne Verwaltungstätigkeit ohne berufliche Spezialisierung und darauf gegründete Kompetenz ausgeübt werden – der Mensch erscheint so als Subjekt und Objekt der Geschichte: die Betroffenen werden zu Akteuren. Diese Erwartung hat sich in der Praxis des Sowjetstaates bekanntlich nicht bestätigt. Da aber im Bewußtsein zahlreicher westeuropäischer Vertreter einer Räte-Utopie die von Lenin und Trotzki formulierten Ansätze nur durch die stalinistische Bürokratie vereitelt worden seien, erscheint es ihnen nur folgerichtig, diese Utopie als invariante Zielvorstellung zu erhalten. In der Tat hat diese unter dem Namen der „Radikaldemokratisierung“ in den Sechziger- und Siebzigerjahren eine zweite ideologische Blüte erlebt.

Im Lager jener „radikaldemokratischen“ oder auch „fundamentaldemokratischen“ Bewegung, deren Anhänger – meist, weil sie um die historischen Vorbilder allzuwenig Bescheid wissen – bis hinein in die Bereiche der kulturellen Schickleria konservativer und liberaler Parteien reichen, ignoriert man geflissentlich einen Sachverhalt: daß es Grenzen einer inneren Demokratisierung im Falle von Institutionen funktionaler oder exekutiver Charakters gibt, deren Aufgabe sich nicht mit der Aufgabe demokratischer Entscheidungsfindungen deckt: „Solche Einrichtungen stehen nach außen unter dem Zwang von ihnen unabhängiger Situationen und ihnen vorgegebener Zwecke. Und im Falle staatlicher Exekutivorgane unter der demokratischen Kontrolle der Körperschaften, denen sie dienen. Nach innen stehen sie unter dem Gesetz der Zweckmäßigkeit für die von ihnen geforderte Leistung.“²⁰⁾ Während Demokratie ein Entscheidungsprinzip für die Ermittlung von Bedürfnissen und für die Rangordnung der ihnen entsprechenden verschiedenen möglichen Zwecke gesellschaftlichen Handelns ist, erfordert das auch für die Wissenschaft konstitutive Leistungsprinzip den rationalen, und das heißt hier sachgerechten, Einsatz verfügbarer, aber knapper Mittel für jeweils gegebene Zwecke. Beide Prinzipien: Demokratie und Leistung, sind, wie Richard Löwenthal einmal feststellte, nicht nur miteinander vereinbar, sondern ergänzen einander in notwendiger Weise; dies „aber nur dann, wenn jedes an der seiner Natur gemäßen Stelle angewandt wird: Die Entscheidung von Interessen- und Wertkonflikten durch eine demokratisch nicht legitimierte Leistungselite von „Technokraten“ etwa wäre ebenso widersinnig wie die Entscheidung mathematischer Probleme oder technischer Zweckmäßigkeitsfragen durch demokratische Abstimmung.“²¹⁾ Unmißverständlich hat sich in dieser Sache bereits 1903 Wilhelm Windelband in seinem Buch „Präjudizien“ geäußert, der den Aberglauben an die Majorität im Bereich der Wissenschaft geißelte: „Wenn man keinen anderen Gesichtspunkt als den der Konstatierung und der genetischen

schen Erklärung hat, so ist es in alle Wege unmöglich, den Wert der einzelnen Erscheinungen gegeneinander abzuschätzen: das, was die Majorität anerkennt — sei sie auch noch so groß — ist darum noch nicht das Rechte. Die Wissenschaft muß protestieren, wenn auch in sie das Verfahren heutiger Politik eingeführt werden soll. Die Qualität tatsächlicher Billigung ist niemals ein Beweis der Normalität.²²⁾

5. Technikfeindschaft

Die Geschichte der wissenschaftlich-technischen Modernisierung ist auch eine Geschichte der Revolten gegen diese Form der Modernisierung. Immer wieder erschien in Anbetracht eines unvermittelt eingetretenen Vertrautheitsschwundes Altes als erhaltungswürdig, unverzichtbar, mitunter sogar als Idealbild einer veränderten Gegenwart. In der Tat ist nach wie vor Skepsis gegenüber jenem Fortschrittsglauben, der seine natürlichen und sozialen Kosten nicht kennt (oder nicht nennt), am Platz — eine aus dem Geist der Wissenschaftlichkeit entspringende Form der Kritik an einem selbstgerechten Wissenschaftsfideismus. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die sehr berechtigten Einwände von seiten bestimmter Vertreter der sogenannten Ökologie-Kritik.

In der jüngsten Vergangenheit aber erzeugte der Zweifel nicht nur an gewissen hypertrophierten Formen des Wissenschaftsglaubens, sondern an der Wissenschaftlichkeit schlechthin eine veränderte Einstellung, insbesondere gegenüber der Technik. „Der Protest macht Maschinensturm und Anti-Atom-Theologie zu seiner Sache und bleibt nicht stehen vor den Normen der parlamentarischen Demokratie und dem Friedensgebot des Rechtsstaats. Angst und Panik sind Geschwister. Und leichtfertig wäre es, das Verhältnis von Technik und politischer Kultur als Sache zwischen Machern und Spinnern oder als Objekt esoterischer Kamingsprache zu sehen. Hier liegt eine Sprengkraft, welche die politische Kultur bedroht, deren Geschäftsgrundlage der Rationalismus ist.“²³⁾

„Ist Technik eher ein Segen oder Fluch für die Menschen?“ — Diese Frage wurde 1974 und 1985 im Rahmen einer vom Linzer IMAS-Institut vorgenommenen Umfrage formuliert, um die Einstellungen der Österreicher — vor allem vor dem Hintergrund ähnlich gearteter Umfragen in anderen europäischen Ländern — zu ermitteln. 1974 sagten 54 Prozent der Österreicher „eher ein Segen“, 10 Prozent „eher ein Fluch“, 36 Prozent waren unentschieden. 1985 sahen 20 Prozent aller Befragten in der Technik eher einen Segen, 21 Prozent eher einen Fluch, 59 Prozent waren unentschieden. Nur 31 Prozent der Österreicher glauben, daß Technik und Computer das Leben leichter zu machen imstande wären;

in der Bundesrepublik Deutschland glauben dies immerhin 40 Prozent, in der Schweiz 47, in Frankreich 55, in Belgien 59 und in Finnland gar 79 Prozent.²⁴⁾ Gewiß wird die Situation im Bildungs- und Ausbildungs-Bereich einen Einfluß auf derartige Einstellungen haben; aber im Hintergrund des durch diese Angaben aufgewiesenen Problems stehen Aufgabenstellungen, die über Bildung und Ausbildung hinausreichen. Denn die Auswirkungen derartiger Einstellungen zur Technik sind auch von eminenter politischer und wirtschaftlicher Bedeutung, und man darf wohl sagen, daß die sogenannten neuen Technologien — wenn auch dann vielleicht in fremden Händen befindlich — uns beherrschen werden, wenn wir darauf verzichten, sie zu beherrschen.

Heute fehlen Erkenntnis und Verständnis, warum die Forschung eine Zentralaufgabe der Zukunft ist, und dies eben gerade nicht nur als ein wissenschaftsdingliches Geschehen: wie nämlich bessere Produkte eine vermehrte Sicherung von Arbeitsplätzen bedeuten; wie eine Sicherung von Arbeitsplätzen auch eine Sicherung der Altersfürsorge möglich macht; wie die Möglichkeit billiger Energieversorgung die Konkurrenzfähigkeit auf dem Weltmarkt beeinflusst; wie die Abhängigkeit von ausländischer Energie und Technologie die ohnehin schon eingeschränkte Dispositionsfähigkeit eines Nationalstaates noch weiter reduziert usw.

Wissensdefizit macht die Menschen anfällig gegenüber Argumenten, die sich gegen Technik und Forschung, wie überhaupt gegen den Fortschritt — nicht nur gegen eine banale Konzeption eines unilinearen Fortschreitens — richten. Vor allem in Zeiten wirtschaftlicher Stagnation, die ohnehin nach aller Erfahrung mit Lebensangst einhergeht, kommt den Beschwörungen der Bedrohung durch Wissenschaft und Technik besondere Bedeutung zu. Denn die Hinweise auf die negativen Folgen der technischen Entwicklung werden dann nicht mehr mit einer Mobilisierung wissenschaftlicher Kapazitäten zum Zwecke der Eliminierung unerwünschter Nebenfolgen beantwortet, sondern sie führen zum Zivilisationshaß. Haß verursacht aber in der Regel mehr Probleme, als er zu lösen half, zumal er schon von Beginn an eine klare Sicht der Dinge und die für eine Problemlösung unerläßliche Differenzierungsfähigkeit hemmt. Insbesondere ist Zivilisationshaß blind gegenüber der Tatsache, daß moderne Technologien der Außenpolitik ihre Logik aufzwingen und — auch wenn man noch gar nicht an den militärtechnischen Bereich denkt — den politischen Systemen ein gehöriges Maß an Reaktionsfähigkeit abverlangen. Die Determination der innerstaatlichen Entwicklung durch Auslandsabhängigkeit und die Möglichkeit einer wissenschaftlich-technischen Außensteuerung nicht in Betracht zu ziehen, ist aber nicht zuletzt

auch eine Frage der politischen Moral. In Anbetracht der hier nur skizzenhaft entwickelten Beziehungen von Politik, Wissenschaft und Technik erscheint es dringend nötig, sich auch im öffentlichen Leben unseres Landes Klarheit über folgende Sachverhalte zu verschaffen: daß Technik als Grundlage unserer wirtschaftlichen und sozialen Selbstbehauptung, Umwelt als Vorbedingung unseres Lebens und Freiheit als Basis unserer Gesellschaftsordnung nicht notwendig Gegensätze darstellen, sondern daß die Verträglichkeit von Wirtschafts-, Umwelt- und Technologiepolitik möglich und zum Nutzen aller Staatsbürger als Kern einer Gesellschaftspolitik der Zukunft anzusehen ist. Es muß hier allerdings mit Bedauern konstatiert werden, daß die im Banne der jeweils jüngsten demoskopischen Ergebnisse stehenden Hauptakteure des politischen Geschehens in Österreich dazu neigen, schon als Aktion auszugeben, was bloße Reaktion auf Umfrageergebnisse darstellt. Das Schielen auf faktisch bestehende Mehrheitsmeinungen verdeckt die Tatsache, daß es sich dabei häufig um unaufgeklärte Bewußtseinsstände handelt.

6. Intellektuellenmythomanie

Intellekt ohne Erlebnisgrundlage ist es, was jene — und das sind keineswegs alle — Intellektuellen auszeichnet, die mehr Umgang mit Ideen und Meinungen haben als mit Erfahrungen. Sie leben nicht mehr in einem Ethos, sprechen aber gerne über Moral und Ethik; sie kennen nicht die Härte und Widerständigkeit des Realen, sprechen aber beständig über die Transformation der Wirklichkeit; sie reden über die Erfordernisse eines Umsturzes der Werte und entwickeln in Permanenz neue Maßstäbe, ohne sich auch nur recht der Tatsache bewußt geworden zu sein, daß das, „was wir ‚messen‘ nennen, ... auch durch eine gewisse Konstanz der Messungsergebnisse bestimmt“ ist.²⁵⁾

Nun nimmt man ja gewöhnlich an, daß auf einem Zivilisationsniveau, das von geringerer intellektueller Intensität und geringerer Wissensverbreitung geprägt ist, das Denken der einzelnen Menschen stärker außengesteuert sei als in einem — was die Kommunikationsdichte betrifft — höher entwickelten Milieu. Dem steht, worauf Johan Huizinga nachdrücklich hingewiesen hat, die Tatsache entgegen, „daß ein solches Denken, das ausschließlich auf die eigene Lebenssphäre gerichtet ist, mit beschränkteren Mitteln und innerhalb eines engeren Horizontes einen Grad von Selbständigkeit erreicht, der in mehr durchorganisierten Perioden verlorengeliegt. Der Bauer, Schiffer oder Handwerker früherer Zeiten fand im Schatz seines praktischen Könnens das geistige Schema, an dem er das Leben und die Welt maß. Er wußte, daß er unbefugt sei zum Urteil über alles, was außerhalb die-

ses Gesichtskreises lag, er müßte denn ein Schwärzer gewesen sein, den es in jeder Zeit gibt . . . Die moderne Organisation der Wissensverbreitung führt nur allzusehr zum Verlust der heilsamen Wirkungen solcher geistigen Beschränkungen.²⁶⁾ Ganz anders der außengesteuerte Mensch der Gegenwart, für den Übernahme von externen „Meinungsangeboten“ oftmals eine entlastende Funktion besitzt. Der einzelne wird frei von der Verpflichtung, sein Bild von der Wirklichkeit selbst zu erarbeiten und kann sich damit begnügen, offerierte Wirklichkeitsbilder in kohärente oder seinen Wunschvorstellungen angemessene Beziehungen zueinander zu bringen. Dem entspricht auch auf eine sehr bezeichnende Weise das Menschenbild, welches der sogenannte verhaltenstheoretische Ansatz in der Sozialpsychologie und Soziologie formuliert. Das Menschenbild der Verhaltenswissenschaften erscheint vielen Autoren als der vorläufige letzte Beitrag zu einem großen Gedankenstrom, welcher die abendländische Kultur in anthropologischer Hinsicht prägte: eine Prägung, welche von der Antike über das Christentum, die Renaissance, den Ökonismus des 18. und 19. Jahrhunderts bis zum psychoanalytischen Menschenbild des frühen 20. Jahrhunderts reichte. Der Mensch der sozialwissenschaftlichen Verhaltensforschung erscheint — und zwar in einem höheren Maße als der Mensch der antiken Philosophie oder der christlichen Religion oder der frühneuzeitlichen Macht- und Willensorientierung oder der Wirtschaft oder der angesichts von natürlichen Trieben und sozialen Zwängen um Autonomie bemühte Mensch der Psychoanalyse — an den Erwartungen der anderen orientiert, insofern er die Zustimmung und Billigung der Menschen um sich herum sucht. „Die traditionellen Menschenbilder haben“, wie Bernard Berelson und Gary A. Steiner bemerkten, „den Akzent als auf die hauptsächlich motivierenden Kräfte, auf Vernunft oder Glaube oder Trieb oder Egoismus gelegt; das Bild der Verhaltenswissenschaften betont die soziale Definition all dieser Kräfte. Hier ist das Individuum weniger „auf sich selbst“ gestellt, weniger eine Schöpfung der natürlichen Umgebung, mehr ein Geschöpf, das andere schafft und durch andere geschaffen wird.“²⁷⁾

Wo aber unter den Vorzeichen einer derartigen Außensteuerung Meinungen psychische Stützfunktionen übernehmen, ist es verständlich, wie eine Vielzahl von Informationen oder mutmaßlichen Wissensinhalten mit einem oftmals erstaunlichen Mangel an Einsichten in strukturelle oder genetische Beziehungen zwischen den Elementen dieses Meinungsbereichs einhergehen kann. „Weiß alles, versteht nichts“ — das war, wie vor kurzem Jürgen Eick in Erinnerung brachte, die ebenso klassische wie zynische Verurteilung, die einem Fachminister widerfuhr, der alle Details seines Arbeitsgebietes beherrschte, aber darin völlig unterging.²⁸⁾ Diese Abgrenzung zwischen Wissen und Verstehen hat die alte philosophische Kontroverse von Nomi-

nalismus und Realismus, von Partikularismus und Allgemeinem im Hintergrund, was nicht heißen soll, daß nicht die praktische Bedeutung dieser Unterscheidung auch in der Gegenwart unmittelbar einsichtig wäre. Leider, so muß man feststellen, hat nämlich die vornehmlich im deutschen Sprachraum gegen den Positivismus gerichtete Kritik im Bildungsbereich unter anderem die Konsequenz gehabt, daß das Fakten-Wissen zugunsten des „reflektierenden Verstehens“ völlig heruntergespielt wurde. Man hat dabei — in kritischer Absicht — dem Positivismus ebenso unrecht getan wie — in apologetischer Absicht — der Hermeneutik. Noch ehe man genau wissen konnte, in bezug worauf sie denn eigentlich zur Anwendung kommen sollte, wurde die „Reflexion“ zur primären Tugend und die Fähigkeit zum „Diskutieren“ in extremer Weise hochstilisiert, wobei eine Grenzziehung gegenüber dem allgemeinen Meinungspalaver als repressive Willkür von „Zensoren“ unerwünscht erschien. „Ernsthafte Beschäftigung mit der Sache selbst, ihren Vordergründen, ihren Hintergründen, ihren zum Teil sehr vielschichtigen Wechselbeziehungen zu anderen Lebensbereichen, interessiert wenig. Motto: Tatsachen sind unerheblich; wichtiger sind die Meinungen über (nicht näher bekannte) Tatsachen. Überhaupt ist . . . eine beängstigende Überlagerung des Emotionalen gegenüber dem Faktischen zu verzeichnen.“²⁹⁾ Es wäre schon schön, könnte man — wenn auch in kritischer Absicht — die Resultate einer derartigen Ausbildungsform durch die Kurzformel erfassen: „Weiß nichts, versteht alles.“ Aber bei realistischer Betrachtung muß man sehen, daß echtes Verstehen unverbrüchlich verknüpft ist mit einer richtigen Erfassung jener Erfahrungsinhalte, zwischen welchen unter anderem im Verstehensakt Beziehungen hergestellt werden. „Weiß nichts, versteht nichts, reflektiert aber vorzüglich in der richtigen Richtung“ — das ist offenbar das Ideal für jene pädagogisierenden Weltverbesserer, die mit der Kritik am positivistischen Denktstil zumeist sowohl die wirtschaftliche als auch die politische Ordnung für ein unerträgliches „System“ halten.

Der realitätsbewusste und handelnde Mensch hingegen bindet sein Leben an die Rationalität, um nicht fortgeschwemmt zu werden, und sich nicht selbst zu verlieren; der intellektualistische Intellektuelle hingegen lebt geradezu vom Schwimmen. Er schwimmt nicht nur auf der Ebene der semantischen Designationsbeziehung, weil er die Wirklichkeit nur in geringem Maße aus Primärerfahrungen kennt, er schwimmt auch als gesellschaftlich oftmals entworzeltes Gebilde im sozialen Raum.³⁰⁾ Aber gerade deshalb rührt sich in vielen Exemplaren dieser Gattung ein oft ungeahntes Maß an Anlehnungsbereitschaft, ja Anbetungsbereitschaft. Recht eigentlich beisehen will gar mancher Intellektuelle eigentlich nicht skeptischer Wissenschaftler sein; er will nicht einmal wissenschaftliche Gewißheit — er will Erlösung! Ihm geht es nicht mehr darum, die

Empfindung auf klaren und bestimmten Begriffen beruhen zu lassen, und diese Begriffe im Rahmen dieser Erziehung der Gefühle so tief einzupflanzen, daß sie, wie dies einst Wilhelm von Humboldt erhoffte, im Handeln und im Charakter sichtbar werden. Begrifflichkeit, Distinktion, Haltung erscheinen ihm geradezu als verschiedene Varianten der Verdinglichung im Denken und im Handeln. Daher aber auch das Verblasene und Unausgegorene in der Rationalitätskritik bestimmter Intellektueller, für welche scharfe Begrifflichkeit und konzise Argumentation oftmals von vornherein unter Positivismusverdacht stehen. Und in Phasen enttäuschter Zukunftserwartungen setzt bei ihnen die Wirksamkeit *retrospektiver Utopien* ein — und damit die einer Variante, wenn nicht der Variante mythischen Denkens.

Die dadurch erstrebte Erlösung geht weder mit geschichtlichem Erinnern einher noch mit der Analyse möglicher zukünftiger Zustände und Prozesse. Wissen und Wissenschaft erscheinen nur insoweit am Platz, als sie diesen einen neuen Glauben überlassen. Folgerichtig wird Wahrheit als *Ergebnis eines Prozesses der Eliminierung des Unrichtigen* sekundär gegenüber der Wahrheit als *unmittelbarer Anschauung* (als mystischem Augenblick, als Sinnerfülltheit usw.). Zweifellos haben Mythen etwas zu tun mit einer in der Vergangenheit liegenden Vorgabe für unser Denken, Fühlen und Wollen: entweder erscheinen sie als irgendwenn in der Geschichte oder in den fiktiven Bereichen der Sage anzudehnende archetypische Handlungsmuster, auch als gesellschaftliche Figurationen, mit welchen sich die Vorstellung eines Wahren, Guten und Schönen verbindet; oder aber sie begegnen uns als historisch oder als schicksalhaft vorgezeichnete Prozeßabläufe, die für die Menschen zwar verbindlich, ihrer Verfügungsgewalt jedoch entzogen sind. Die unmittelbare Anschauung, in welcher mythische Gehalte aufscheinen — und zwar sowohl als handlungs- und wertungsanleitende Verhaltensmuster, als auch als erkenntnisleitende Denkbilder — soll es offenbar ermöglichen, rationale Begründungsverfahren unter Hinweis auf die evidente Richtigkeit mythischer Gehalte als überflüssig anzusehen. Vielmehr soll der Mythos das Fundament bilden, auf dem erst rationale Begründungsverfahren, vor allem mit Bezug auf unser moralisches Verhalten, aufrufen. In ihm bekundet sich das Streben, vom Begründen und Beweisen fortzuschreiten zu einem *Aufweisen* von Handlungsmustern oder Lebensformen. Die eidetische Präsentation der Gehalte von Mythen zeigt einen der möglichen Übergänge von einer argumentierenden Ethik zur Ästhetik unserer Lebensverhältnisse an, wobei Bilder und Metaphern an die Stelle dessen treten, was sich nicht mehr rational andemonstrieren läßt.

Mythen sind grundlegende Elemente unserer Lebenswirklichkeit: Jeder hegt seine privaten Visionen und tut dies im Bewußtsein einmal gegenwärtig gewesener Abschnitte glückhaften oder gelungenen

Lebens. Aber das Problem der neuen Mythomanie liegt auf einer anderen Ebene — es hat mit der oft heillosen Vermengung von Erkennen und Erleben, Verstand und Gefühl im Namen einer Dialektik von Theorie und Praxis und einer „neuen Rationalität“ zu tun, als deren Anwälte sich zahlreiche zeitgenössische Intellektuelle verstehen. Wie in der Geschichte oftmals die Skepsis proklamiert wurde, um das Feld für einen dann nicht mehr bezweifelbaren Glauben zu ebnet, so könnte wieder einmal — wie in den von Johan Huizinga analysierten Dreißigerjahren unseres Jahrhunderts — mit der Beschwörung von Mythen der Wunsch nach späterer Durchsetzung gruppenspezifischer Willensorientierungen verbunden sein. „Wer sich umsieht, kann immer wieder feststellen, wie bei gebildeten Personen, meist jüngeren, eine gewisse Gleichgültigkeit für den Wahrheitsgehalt der Vorstellungen ihrer Ideenwelt eingetreten ist. Die Kategorien Fiktion und Historie, im einfachen, geläufigen Sinn dieser Worte, werden nicht mehr deutlich unterschieden. Es interessiert nicht mehr, ob der geistige Stoff auf seinen Wahrheitsgehalt hin geprüft werden kann. Der Erfolg des Begriffes Mythos ist hierfür das bedeutsamste Beispiel. Man anerkennt eine Darstellung, in welcher die Elemente Wunsch und Phantasie bewußt zugelassen werden, aber die nichtsdestoweniger als Geschichte proklamiert und zur Richtschnur des Lebens erhoben wird, so daß auf diese Weise die Sphären von Wissen und Wollen sich hoffnungslos verwirren.“³¹ Nicht jede Restauration des Mythos muß allerdings, wie dies mit guten Gründen häufig befürchtet wird, schon dem Voluntarismus dienen — jedenfalls nicht notwendig dem eigenen.

Schlußbetrachtungen

Wird sich das 20. Jahrhundert, das mit den technischen Kathedralen und mit Max Webers Theorie der Rationalisierung begann, an seinem Ende als die Epoche der mystischen Weltflucht oder der Ayatollahs erweisen? Hat Weber nicht in Anbetracht der Dialektik von Sachlichkeit und Charisma vor Überraschungen und geschichtlichen Rückfällen gewarnt, hat Freud umsonst geschrieben?

Ein wesentliches Charakteristikum der Rationalisierung und zugleich eine ihrer Voraussetzungen ist das Durchbrechen der traditionell geschlossenen Gesellschaft im sozialen, ökonomischen und kulturellen Bereich. Die klassische westeuropäische Bourgeoisie wurde zum Träger dieser Rationalisierung schon allein aus der Tatsache heraus, daß sie im Angriff auf die traditionellen Tabus der geschlossenen Feudalgesellschaft ihre gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Autonomie zu erlangen und zu bewahren suchte. Das Durchbrechen traditioneller Schranken bedeutete zum Beispiel die Ausweitung wirtschaftlicher Beziehungen mit fernen Ländern, die schrittweise Konfrontation mit anderen

Gruppen und Gruppenwerten im sozialen und kulturellen Bereich, ein perspektivisches Denken in größeren Zusammenhängen. Als langfristige Folge wurde in späteren Entwicklungsphasen auch eine gewisse Relativierung des eigenen Standpunkts ermöglicht, der bis dahin „selbstverständlich“ und unreflektiert in Geltung war. Im Bereich des gesellschaftlichen Denkens, der politisch-juristischen Ideologien verlieren dabei — aufgrund der Übertragung des wissenschaftlichen Denkstils in andere Lebensbereiche — beispielsweise Schuld und Sühne ihr theologisch-mythisches Pathos und verwandeln sich, wie Bedrich Loewenstein zeigte, immer mehr in säkulare Phänomene: „Die Strafe hört auf, ein metaphysischer Akt zu sein, mittels dessen das durch die ‚Sünde‘ gestörte Weltgleichgewicht wieder erneuert wird, und verwandelt sich in ein funktionelles Regulativ des gesellschaftlichen Zusammenlebens mit dem Ziel von Prävention und Sozialisierung. Die Polizeianglegenheiten werden . . . von moralisierendem Tratsch, von obrigkeitlicher moralisierender Einmischung ins Privatleben befreit, die Legalität wird entpathetisiert, wo nicht auf die Funktion des Verkehrspolizisten reduziert.“³² Das rationale Deutungsmuster führt dazu, die Ausübung des Berufs sowie das Funktionieren gesellschaftlicher Institutionen nicht nur von traditionellen Beschränkungen, sondern auch von partiellen Gruppensolidaritäten zu befreien. Das Bestreben ging dahin, ständische Prärogative gleichermaßen wie die Wirkksamkeit von emotional oder affektiv konstituierten Beziehungen durch „affektive Neutralität“ zu ersetzen und auf persönliche Leistung sowie auf spezifische Fachkompetenz zu gründen. Natürlich bewirkte in gewissen Teilen der Bevölkerung eine derartige Neutralisierung und Entemotionalisierung ein Gefühl der „Unbehaustheit“ und des Vertrauensschwundes. Die zivilisationskritischen Formen des Protestes sind bekannt: Im 19., aber auch im 20. Jahrhundert kam es zur Aktualisierung romantischer Denkformen von der in Grenzen durchaus vertretbaren Rehabilitation der Emotionalität bis hin zur Verklärung vorwissenschaftlicher und vorindustrieller Lebensformen und zur Apologetik des Irrationalismus. Signifikant war in diesem Zusammenhang die Beschwörung einer „neuen deutschen Wissenschaft“ in den Dreißigerjahren unseres Jahrhunderts, die bekanntlich auf dem „Gefühlsmäßigen“ basierte. Diese Beschwörung des Gefühlsmäßigen lief aber auf nichts anderes hinaus als auf die sektorale Suspendierung der Wahrheit: „rationalisierte Stereotypisierung und bloß reproduktives Verhalten in der westlichen Zivilisation gegenüber dem schöpferischen Irrationalismus der deutschen Kultur; seichte Konvention und verabsolutierte Mittel des westlichen Utilitarismus gegenüber der deutschen angeblichen ‚Ursprünglichkeit‘, ‚Tiefe‘ und ‚Seelenhaftigkeit‘; atomisierte Gesellschaft mit bloß quantitativen Kriterien gegenüber der deutschen Volksgemeinschaft usw.“³³ Gefährlich an dieser affektuell angereicher-

ten Dichotomisierung und am moralisierenden Pathos war vornehmlich die Tatsache, daß mit Mitteln einer sentimentalen Phrasologie ein Deckmantel für praktische Willkür geliefert wurde, welcher es um ganz anderes ging, als dies viele schwärmerische Moralisten und Gefühlsenthusiasten wollten. Wissenschaftskritik und Rationalitätsfeindschaft gehen, wie bereits Karl Tschuppi in Anbetracht politischer Ereignisse und ihrer weltanschaulich-antiintellektualistischen Vorbereitungsarbeiten zeigte, bei verschiedenen Gruppen mit einer sehr fragwürdigen Glorifizierung des „heroischen Trotts“ einher: „Es ist eines der ältesten Erbbilder unserer Erziehung, die Fähigkeit des Menschen, in Erregung zu geraten, sich leidenschaftlich für oder gegen etwas zu erhitzen, als eine Tugend und schätzenswerte Eigenschaft anzusehen. Auf dieser Wertung beruht die sogenannte heroische Weltanschauung, die Heldenverehrung, aber auch der nationalistiche Irrsinn, der Kriegswahn und der sozialistische Terrorismus: Vor dem Schätzer der leidenschaftlichen Erregung ist jeder Freund und Verehrer des nüchternen Denkens, der nur das Primat der Vernunft gelten läßt, und jede Annäherung des Gefühls zurückweist, ein armseliges Subjekt niedrigeren Ranges . . . Der Mord — ob mit positivem oder negativem Vorzeichen, ob als reaktionärer oder radikal-oppositioneller Terrorakt — wird gleichermaßen pardonierte, sobald er sich als Handlung des leidenschaftlich Erregten, des ekstatischen, des ‚politischen‘ Subjekts ausweisen kann.“³⁴ — Und heute? Nun, Conan und Rambo lassen bereits grüßen . . .

Natürlich ist bei der Beurteilung von Zivilisationskritik Takt und die angemessene Deutung ihrer Inhalte ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit. Zivilisation war — in einer ganz spezifischen und von den Absichten der blanken politischen Virulenz deutlich unterscheidbaren Weise — schon bei Rousseau und später bei Freud vom positiven Leitbild zum Faktor der sozialökonomischen Bedrohung bzw. der Neurotisierung geworden, zur Quelle der Deprivation authentischer Solidarität und zu einem Ursprung des „Unbehagens in der Kultur“. Durch die ökologische Krise bedingt, wurden diese zivilisationskritischen Feststellungen — zum Teil sehr kulturpessimistisch gewendet — in den hochentwickelten Industriegesellschaften aktualisiert. Andererseits glaubten zur selben Zeit gewisse „unterentwickelte“ Gesellschaften, sie könnten gemeinsam mit Industrieanlagen, militärischem Gerät und Fernsehapparaten „Zivilisation“ importieren, wobei sie häufig ihren Minderwertigkeitskomplex gegenüber den „entwickelten“ Nationen durch derartige technische Accessoires zu überwinden suchten. Die Enttäuschungen bleiben allerdings auf diesem Wege nicht aus, sie führen teilweise zu antizivilisatorischem Irrationalismus, der dann — und viele der sogenannten fundamentalistischen Bewegungen bezeugen dies — die vorkolonisatorischen bzw. vorkapitalistischen Verhältnisse idyllisch verklärt und aggressiv gegen die „westlichen“ Denk-

und Verhaltensmuster ausspielt. Wenn wir es nicht zulassen wollen, daß blinde technische Mittel bloß funktionierender Apparaturen uns überwältigen, oder daß uns umgekehrt irrationale Strömungen einer neuen Barbarei hinwegschwemmen, dann müssen wir uns an dem Werk der Zivilisation dadurch ständig selbst beteiligen, daß wir eingeführte Praktiken zu problematisieren und notfalls die Ratio vor sich selbst in Schutz zu nehmen lernen. So müssen wir zu verhindern suchen, daß im Namen der Gesinnung die Effizienz der oft vermaledigten „instrumentellen Vernunft“ zu kurz kommt; umgekehrt aber auch, daß die über bloße Teilkalkulationen hinausgehende „substantielle Rationalität“ außer Kraft gesetzt wird. Es kann Zeiten geben, in denen Fachleute dazu berufen sind, politische Gesinnungsvirtuosen in die Schranken zu weisen, wie es umgekehrt einmal an der Zeit sein mag, große Herzen und unabhängige Köpfe gegenüber dem von keiner geistigen Kraft kontrollierten Heer der Fachleute auszuzeichnen. Es war immer ein Zeichen von Vernunft, das eine nie gegenüber dem anderen hypertrophieren zu lassen. Utopiebesessene Kulturen richten sich und andere zugrunde, utopielose Kulturen dagegen verlieren alle Vitalität und Reaktionsfähigkeit. Die rechte Balance zwischen konstruktiver Vision und rationalem Expertentum ist es, auf die auch wir nicht werden verzichten können, soll unsere Zivilisation bestehen bleiben.

- 6) Ebd., S. 176 f.
- 7) Ebd., S. 170 f.
- 8) Ebd., S. 58 f.
- 9) Ebd., S. 60.
- 10) Hegel (1970 a), S. 17 f.
- 11) Vgl. Schumpeter (1950), 12. Kap., II.
- 12) Vgl. Amnesty International (1985)
- 13) Dahrendorf (1985), S. 10
- 14) Vgl. Aron (1984)
- 15) Vgl. Huizinga (1935), S. 65 f.
- 16) Vgl. das Interview des Rektors der Universität Graz in der „Südtagespost“ (Graz) vom 20. 9. 1985 unter dem Titel: „Eine neue Generation leitet die Uni“.
- 17) Vgl. Kelsen (1975), S. 42 f.
- 18) Vgl. Knecht (1985), S. 21
- 19) Vgl. dazu Noelle-Neumann (1985)
- 20) Löwenthal (1979), S. 180
- 21) Ebd.
- 22) Windelband (1903), S. 307
- 23) Stürmer (1985)
- 24) Zitiert nach Mandorff (1985)
- 25) Vgl. Wittgenstein (1960), S. 242
- 26) Huizinga (1935), S. 56 f.
- 27) Berelson/Steiner (1972), S. 431
- 28) Vgl. Eick (1985)
- 29) Ebd.
- 30) Für das, was heute gerne als „neue Unübersichtlichkeit“ bezeichnet wird, ist in ursächlicher Hinsicht die Tatsache von Bedeutung, daß wir heute in einem Ausmaß wie nie zuvor in der Geschichte der Menschheit eine „Informationsgesellschaft“ geworden sind. In Anbetracht der Kommunikationsflut unserer Tage nimmt es nicht wunder, daß das Verstehen – von der Hermeneutik bis zur wiederum zumeist kommunikativ betriebenen Selbsterfahrung in Gruppen – vor allem unter Intellektuellen zu einem drängenden Problem geworden ist. Denn charakteristisch für den Repräsentanten der Informationsgesellschaft ist die Tatsache, daß seine „Fakten“ zumeist Meinungen über Fakten sind. Irritiert erscheinen viele Menschen oft nicht sosehr durch konfliktreiche primäre Lebenserfahrungen als vielmehr durch die höchst heterogenen Meinungen und Deutungen von Lebenserfahrungen. Auf das unterschiedliche erscheint die Lebenswirklichkeit gebrochen aufgrund eines Zugriffs auf diese, welcher durch eine dazwischengeschaltete „Bücherwelt“ erfolgt. Auf gerader klassische Weise belegt dies die angesehene Hilfslosigkeit mancher Eltern in Fragen der Kindererziehung. Selbst wo einzelne von einem aufrichtigen Informationsbegehren erfüllt ist, wird er bei der aufdringlichen Wirkung des Kultur- und Kommunikationsapparates Mühe haben, nicht Urteile und Kenntnisse aufschwartz zu bekommen. Vgl. dazu auch Huizinga (1935), S. 58.
- 31) Ebd., S. 86
- 32) Loewenstein (1973), S. 19
- 33) Ebd., S. 28
- 34) Tschuppik (1982), S. 95

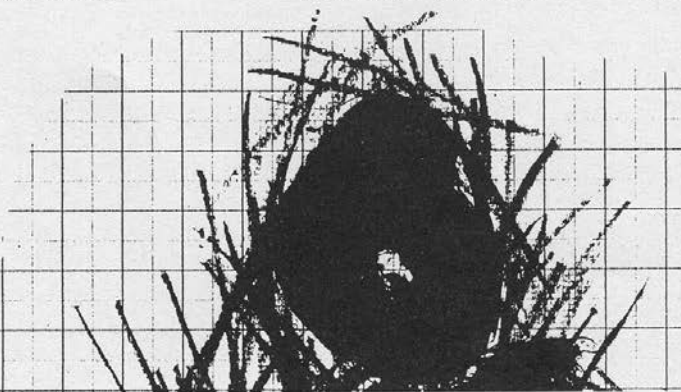
Literatur

- AMNESTY INTERNATIONAL – Österreichische Sektion, Redaktion: Menschenrechte. Kein geistiger Neokolonialismus, in: Amnesty International Informationen, März 1985, S. 3 f.
- ARON, Raymond (1984): Über die Freiheit. Essay (1. frz. Auflage 1965), Frankfurt a. M. – Berlin – Wien (Ullstein Buch 39087)
- BERELSON, Bernard / STEINER, Gary A. (1972): Menschliches Verhalten. Grundlegende Ergebnisse empirischer Forschung, Bd. II: Soziale Aspekte (1. amerik. Aufl. 1964), Weinheim
- CRAIG, Gordon A. (1983): Geschichte Europas 1815–1980. Vom Wiener Kongreß bis zur Gegenwart, München
- DAHRENDORF, Ralf (1985): Frieden ist nicht das einzige Gut, in: „Die Zeit“ v. 13. 12. 1985, S. 9 f.

- EICK, Jürgen (1985): Wissen, Verstehen, Wollen, in: „Frankfurter Allgemeine“ v. 26. 11. 1985, S. 1
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970 a): Phänomenologie des Geistes (G. W. F. Hegel – Werke, Bd. 3), Frankfurt a. M.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1970 b): Grundlinien der Philosophie des Rechts (G. W. F. Hegel – Werke, Bd. 7), Frankfurt a. M.
- HUIZINGA, Johan (1935): Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Lebens unserer Zeit, Bern / Leipzig
- KELSEN, Hans (1953): Was ist Gerechtigkeit?, Wien
- KLAGES, Ludwig (1960): Der Geist als Widersacher der Seele, 3 Bde. (1. Aufl. 1929–32), 2. Aufl., München / Bonn
- KNOCH, Rainer (1985): Vor einem Schrotthaufen. Die Krise bei Vost-Alpine ist die Folge der Parteilichkeit im Staatskonzern, in: „Die Zeit“ v. 6. 12. 1985, S. 21
- LENIN, Wladimir Iljitsch (1959): Staat und Revolution (1. russ. Aufl. 1917), Berlin (W. I. Lenin – Werke, Bd. 24)
- LEWENTHAL, Richard (1979): Gesellschaftswandel und Kulturkrise. Zukunftsprobleme der westlichen Demokratien, Frankfurt a. M. (Fischer Taschenbuch 3424)
- LOEWENTHAL, Bedrich (1973): Plädoyer für die Zivilisation, Hamburg
- MANDORFF, Ferdinand (1985): Aufbruch der schweigenden Vernunft, in: Conturen 6 (1985), Oktober, S. 5–8
- MAYER, Arno J. (1984): Adelsmacht und Bürgertum. Die Krise der europäischen Gesellschaft 1848–1914 (The Persistence of the Old Regime, Princeton 1981, dt.), München
- NIETZSCHE, Friedrich (1963): Aus dem Nachlaß der Achtzigjahre, in: F. Nietzsche – Werke in drei Bänden (Schlechte Ausgabe), Dritter Band, Darmstadt, S. 415–925
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth (1985): Der Zweifel am Verstand. Wertewandel am Beispiel der Normen des rationalen Verhaltens, in: „Frankfurter Allgemeine“ v. 24. 7. 1984, S. 9
- POSTMAN, Neil (1985): Wir amüsieren uns zu Tode. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie (Aus d. Amerik.), Frankfurt a. M.
- RAWLS, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit (A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971, dt.), Frankfurt a. M.
- RIESMAN, David / DENNEY, Reuel / GLAZER, Nathan (1958): Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters (1. amerik. Aufl. 1950), Hamburg (rowolts deutsche enzyklopädie, Bd. 72/73)
- SCHUMPETER, Joseph A. (1950): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie (1. amerik. Aufl. 1942), München
- STERN, Fritz (1963): Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland (Aus d. Amerik.), Bern / Stuttgart
- STÜRMER, Michael (1985): Dissonanzen des Fortschritts. Was die neuen Technologien für Bildung und politische Kultur bedeuten, in: „Frankfurter Allgemeine“ v. 14. 12. 1985, Beilage
- THOMAS, Hugh (1984): Geschichte der Welt (An Unfinished History of the World, London 1979, dt.), Stuttgart
- TOFFLER, Alvin (1970): Future Shock, London / Sydney / Toronto
- TSCHUPPIK, Karl (1982): Von Franz Joseph zu Adolf Hitler. Polemiken, Essays und Feuilletons. Hrsg. u. eing. v. K. Amann, Wien / Köln / Graz
- WINDELBAND, Wilhelm (1903): Präludien, 3. Aufl., Tübingen
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1960): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.

Anmerkungen

- 1) Hegel (1970b), S. 27
- 2) Vgl. Mayer (1984), S. 277
- 3) Vgl. Nietzsche (1963), S. 758 f.
- 4) Ebd., S. 760
- 5) Huizinga (1935), S. 170



WENDEZEIT: TAUMELN ZWISCHEN RATIONALITÄT UND TRANSCENDENZ

1

Die Wendezeit soll endlich gekommen sein.

Im ängstlichen Lauschen auf die Abstufungen zwischen Logos und Mythos entfaltet sich bisher die höhere Sphärenmusik des Abendlandes zunehmend qualvoll als eine mißtonende Dissonanz. Während für Platon der Mythos noch einbezogen war in seinen Dialog und deshalb „dies oder etwas Vergleichbares für unsere Seelen und deren Ruheplatz wahr ist“, darf bei Wittgenstein nur noch einstimmig gepfeifen werden: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“ Und zum Trost für die Tauben: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische“, weshalb dann der Schweigende auf den Sprechenden zeigt und der Sprechende auf den Schweigenden pfeift. In der „Dialektik der Aufklärung“ wird dann der Mißton zwischen Pfiff und Zeig zwar quintenrein verklart und dialektisch aufgehoben, indem der Mythos kurzerhand in den heiligen Stand der Aufklärung erhoben wird. Nur plädiert wieder Habermas querköpfig für saubere Lösungen: Störfrequenz auf die Traumzeit, Hans Peter Duerr nur fürs feindliche Ausland.

Aber das waren sowieso die Vorsänger und Propheten, während der gemeine Mann im Chor die Wahl hatte, Kreuzworträtsel zu lösen oder sich mit Weihrauch und Stierblut warm zu besudeln. Als mit dem Musical „Hair“ auch für den Chor die Wendezeit eingeläutet werden sollte, reimten die Texter zwar noch Wahrheit auf Klarheit. Aber im nächsten Vers kommt die Erkennungsmelodie des New Age endlich zu ihrer wendezeitlichen Formel: „Mystik wird uns Hinsicht schenken / Und der Mensch lernt wieder denken / Dank dem Wassermann, dem Wassermann!“. Mystik soll mit Denken, Transzendenz mit Rationalität versöhnt werden. In einer durchrationalisierten Welt feindlichen Konkurrenzen und zwanghaften Konsumierens versucht eine Generation den euphorischen Aufbruch zum anderen Ufer, ohne das diesseitige aufgeben zu müssen.

2

Von den weit über 10.000 New-Age-Organisationen sind diejenigen über jeden Zweifel erhaben, die sich rein und vollkommen der New-Age-Spiritualität als gnostischer und mystischer Bewe-

gung verschrieben haben. Die Niederungen zweckrationalen Denkens brauchen höchstens noch für niedere Bedürfnisse erwähnt zu werden. Wenn auch erst wenige wie Leobrand und sein Meister Morrya in vergangenen Planetenrunden den Grad eines Gottessohnes erreicht haben und auch in der heiligen Stadt Schambala im Transhimalaya als Helle Hierarchie residieren, so ist die Bewußtwerdung unserer göttlichen Natur durch Meditation oder Erleuchtung ein gemeinsames Lebensziel dieser spirituellen Bewegungen zur Rettung der Welt. Die Wege zu dieser Selbst-Erlösung der Menschheit sind so vielfältig wie die geistigen Ahnen dieser Bewegungen, die von der Chymischen Hochzeit des Christian Rosenkreuz über alle okkulten Strömungen des Abendlands bis hin zu den unterschiedlichsten esoterischen Lehren zwischen Nil und Himalaya reichen. Die Gurus wählen verzückend aus und offenbaren den Jüngern eine geschmackvolle neue Synthese des Göttlichen. Einzeln oder in planetarischen Initiativen zusammenschlossen lassen sie Willen zusammenfließen „zum globalen Hirn, Nervensystem, Herz und Seele einer menschlichen Spezies, die sich zu einer völlig neuen globalen Zivilisationsperiode hochentwickeln wird“. So schwärmt Robert Muller, stellvertretender Generalsekretär der Vereinten Nationen, von denen er hofft, daß sie bald „ihr leuchtendes Ziel erreicht haben, den Gipfel der Erleuchtung der ganzen Menschheit“.

Trotz solchen Unfugs greift der zu kurz, der diese Spiritualität nur denunziert als „diejenige Arbeitsscheu, welche aus Mangel an Ansicht und Gleichgewicht der Erfahrungen und Überzeugungen hervorgeht und den Fleiß des wirklichen Lebens durch Wundertätigkeit ersetzen, aus Steinen Brot machen will, anstatt zu ackern, zu säen, das Wachstum der Ähren abzuwarten, zu schneiden, dreschen, zu mahlen, zu backen“ (Gottfried Keller im Grünen Heinrich). Denn die politisch-praktische Bedeutsamkeit des Okkultismus ist etwa im Deutschland des 18. Jahrhunderts auch verbunden mit den Hoffnungen und Aktionen des aufstrebenden Bürgertums, das in den Geheimbünden der Rosenkreuzer, Freimaurer, Illuminaten, Oddfellows, Druiden- und Tempelorden eine Beseitigung der staatlichen und kirchlichen Unterdrückung zu organisieren versuchte. Nicht nur das schreibende und komponierende Establishment findet sich in den geheimen Mitgliederlisten (Goethe, Herder, Wieland, Fichte, Lessing, Mozart, Haydn,

Nicolai), sondern auch Kampferproben wie Garibaldi, Bolivar und Washington. In Bayern wurden 1785 alle diese Geheimbünde verboten, die Ordensmitglieder ihrer Ämter enthoben und gegen 135 Personen wurde Anklage erhoben; die Exkommunizierung aller Freimaurer wurde erst 1972 aufgehoben. Aber auch UNO-mäßige Symbiosen hat es gegeben, so beim Orden der Gold- und Rosenkreuzer, der nach dem Tod Friedrichs II. für lange Zeit zum wichtigsten Machtinstrument am preußischen Hof wurde.

Die seltsame deutsche Vermählung von Umstürzler- und Verschwörerpolitik mit dem Okkultismus läßt sich bis zum grauenvollen Endziel im Faschismus verfolgen. „Mübe geworden durch die zunehmende, ihrer Berechnung und ihrem Willen sich entwindende Zweideutigkeit der Welt, greifen die Bürger mittels Analyse, Buddhismus, Christian Science, Theosophie und Psychologie zu einem Passepartout, zu einem im Innern, wenn auch noch so schwankenden, so doch jederzeit durch Sinnieren faßbaren Generalnennen, wie nach einem Rettungssanker“, sagte Mitte der 30er Jahre der Psychoanalytiker John Rittmeister, der 1943 in Plötzensee von den Nazis ermordet wurde. Und dennoch ergreifen Frauen wirkungsvoll in der Öffentlichkeit dieses spiritualistisch innerliche Passepartout, wenn sie mit rituellen Aktionen gegen Weitrüsten, Militarismus und patriarchale Gewalt demonstrieren (Women's Pentagon Action in Washington, November 1980: „Wir sind gemacht aus Blut und Knochen ... Die Erde ernährt uns, so wie wir sie einst mit unserem Leib ernähren werden ... Mit diesem Glauben, mit diesem ökologischen Grundrecht bekämpfen wir die finanziellen Verbindungen zwischen dem Pentagon und den multinationalen Konzernen sowie den Banken, denen das Pentagon dient. Diese Verbindungen sind aus Gold und Öl gemacht“; Women's Action in San Francisco, November 1981, gegen den Bohemian Club der Kriegsindustrie-Manager; Women's Halloween Ritual Actions in San Francisco gegen das Lawrence Livermore National Laboratory, das die amerikanischen Kernwaffen projektiert; Walpurgisnächte in aller Welt). Wirken die Umzüge der Walpurgisnacht in die gleichen Zentren irrationalen Taumels wie Blut- und Boden-Fackelzüge, auch wenn die politischen Ziele konträr erscheinen? Das Auflösen der Spannung zwischen Rationalität und Transzendenz zu einer zelebrierten Eindeutigkeit öffnet der Zweideutigkeit der politischen Zielsetzungen einen

17

Spielraum. Das betrifft den Wissenschaftler genauso wie die Hexe.

3

Die besseren Wissenschaftler hat das, was hinter den Schöpfungen ihres Denkens sich verbirgt, schon immer besonders beunruhigt. Sie haben sich anfangs wie Newton damit getröstet, daß sie es ja sind, die „die Gesetze aufsuchen, nach denen der hohe Welterschöpfer die schönste Ordnung herstellen wollte“, oder „daß eine mit religiösem Gefühl verwandte Überzeugung von der Vernunft bzw. Begrifflichkeit der Welt aller feineren wissenschaftlichen Arbeit zugrunde liegt“ (Einstein). Die Wendezeit-Wissenschaftler können sich mit so allegorischen Kompromissen nicht zufriedengeben. Sie haben nichts Geringeres vor, als entweder die Transzendenz wissenschaftlich zu begreifen oder aber die Wissenschaft selbst als transzendente Veranstaltung zu deklarieren. Am besten gefällt ihnen beides zusammen.

Die erste Gattung beschäftigt sich z. B. mit Affchen der Species *Macaca Fuscata*. Wenn hinreichend viele von ihnen auf der einen Insel gelernt haben, ihre süßen Kartoffeln zu waschen, dann können es angeblich auf einmal auch die Affchen auf anderen Inseln. Die kartoffelfütternden und beobachtenden Wissenschaftler schließen messerscharf: Bewußtsein pflanzt sich auf transzendente Wege fort, die kartoffelwaschenden Affchen haben, wenn nicht die Existenz Gottes, so doch die Existenz eines transzendenten Weltbewußtseins bewiesen. „Vielleicht ist es gerade Dein Bewußtsein, das notwendig ist, um die Welt vor einem atomaren Krieg zu bewahren“, schließt Rüdiger Lutz auf der letzten Seite im ÖKO-LOG-Buch 2 aus diesem Experiment. Während frühere Wissenschaftler sich durch rechnende Pferde die Vernünftigkeit der Schöpfung beweisen lassen wollten, sollen heute die Affchen das Weltbewußtsein demonstrieren. Daß Pferde und Affen besser beobachten als ihre Wissenschaftler, und sich wegen leckerer Belohnungen nach deren „wishful thinking“ unauffällig richten, bemerken diese meist ein paar Jahre zu spät. Inzwischen faßt der englische Biochemiker Rupert Sheldrake seine diesbezügliche Theorie der morphogenetischen Felder in dem lapidaren Satz zusammen: „Alles, was im Universum geschieht, hat danach eine Art kosmisches Karma“. Und er macht gleich die Probe auf Exempel, indem er in Chicago durch Gruppenmeditation die Kriminalitätsrate beeinflussen will. Die 10.000-\$-Prämie zur Überprüfung seiner Theorien wartet allerdings bis heute noch auf seinen Nutznießer, der nun vielleicht aus Verzweiflung mit einem Banküberfall die Kriminalitätsrate unkarmisch erhöht.

Der Delphinforscher John C. Lilly erforscht im Samadhi-Tank seine drei Spi-

rituellen Beschützer, und in seinem Buch „Programmierung und Metaprogrammierung des menschlichen Biocomputers“ will er nicht mehr nur die objektivierbare Natur, sondern gleich die ganze Schöpfung als biokybernetische Weltmaschine zum Gegenstand der eigenen Herrschaft und Manipulation machen. Der „Trendforscher“ Gerd Gerken schwärmt folgerichtig: „Eine Transformation, ja, eine Synthese wird erkennbar: die Vermählung von Elektronik und Esoterik.“ Wer also das fatale Piepen seines Heim- und Personalcomputers immer noch nicht als die Geheimbotschaft des Weltbewußtseins decodiert hat, der sollte sich schleunigst einen esoterischen Hacker engagieren oder sich mit J. E. Behrend trösten: NADA BRAHMA — die Welt ist Klang, auch wenn es da gar nichts zu hören gibt und sich schließlich jede beliebige Zahlenfolge im Synthesizer zu Klangfolgen programmieren läßt.

4

Wenn uns diese Wissenschaftler einreden, daß wir mittels der instrumentellen Vernunft risikolos und sanft in transzendente Welten hinübergleiten können, geben die anderen umgekehrt vor, daß die Wissenschaft selbst zu einem transzendenten Unternehmen geworden ist. Sie sprechen wissenschaftlich dezent von einem Paradigmenwechsel, der in der Wissenschaft stattgefunden habe, so daß der wissenschaftlich-technische Betrieb seine menschen- und umweltfeindlichen Aspekte verloren habe und nun sanft, ökologisch und in Einklang mit den Mystikern aller Zeiten funktioniere. Der Paradigmenwechsel macht es möglich, daß nun Ost und West, Wissenschaft und Glaube, Rationalität und Mythos endlich versöhnt sind. Dieser wundertätige Paradigmenwechsel wurde in den 60er Jahren viel harmloser von Thomas S. Kuhn eingeführt, der sich als Wissenssoziologe dafür interessierte, wie bestimmte Erklärungsmodelle in der Wissenschaft zusammenhängen mit den Menschen, die sie erfinden und benützen: „Menschen, deren Forschung auf gemeinsamen Paradigmen beruht, sind denselben Regeln und Normen für die wissenschaftliche Praxis verbunden.“ Fritjof Capra, australisch-österreichischer Physiker mit Esalen-Erfahrung, beschreibt den von ihm erfundenen und programmierten Paradigmenwechsel in der modernen Physik so: „Die materielle Welt, gemäß der modernen Physik, ist kein mechanisches System, das aus getrennten Objekten besteht, sondern erscheint als ein komplexes Gewebe von Beziehungen. Subatomare Teilchen können nicht als isolierte Einheiten verstanden werden, sondern müssen als Verknüpfungen, oder Korrelationen, in einem Netzwerk von Vorgängen angesehen werden“, und schließt: „Das Weltbild der modernen Physik ist ganzheitlich und ökologisch.“

Und dieses Weltbild wird überdies „tiefgreifende Veränderungen unserer gesellschaftlichen und politischen Strukturen hervorrufen“. Wird schon bei Kuhn der Einfluß gesellschaftlicher und ökonomischer Bedingungen auf Entstehung und Wandel von Paradigmen weitgehend ausgeblendet, so verkehrt sich dieser Einfluß bei Capra in ein sonderbares Gegenteil: die quantentheoretische Interpretation der Materie muß dazu herhalten, nicht nur die gesamte Physik umzumodeln in eine ganzheitliche und ökologische, sondern unsere Gesellschaft gleich mit dazu.

In der Wirklichkeit eines Physikers (oder aber auch einer Putzfrau) im Atomforschungszentrum sieht diese Wandlung allerdings ganz anders aus: die schönen ökologischen Interpretationen der subatomaren Teilchen (als Aktivitätsmuster eines stochastischen Mediums) werden durch immer umweltfeindlichere Methoden erzielt: die schwer zugänglichen Wechselwirkungen im subatomaren Bereich müssen durch immer spezialisierte Versuche mit immer höherem Energieaufwand „herausgekitzelt“ werden. Die Pläne für den nächsten Teilchenbeschleuniger bewegen sich inzwischen bei 2 Milliarden Dollar und werden auch von militärischen Instanzen beeinflusst, wie Robert Jungk und die Schweizer Wissenschaftler J. Grinevald und A. Gsponer gerade für CERN herausgefunden haben. Die Physik wird sich also wegen ein paar schöner Weltbilder nicht selbst aufheben, sondern sich weiterentwickeln in der bekannten Richtung: Partikularisierung, Gigantomanie und Lebensfeindlichkeit. Aus dieser Misere führen keine noch so ganzheitlichen Paradigmenwechsel heraus, weil diese Misere mit den Forschungsprinzipien und den Regeln und Normen des Wissenschaftsbetriebes zusammenhängt.

Zu fragen ist natürlich auch, ob sich hinter der Rede vom Paradigmenwechsel nicht etwas ganz anderes verbirgt: nämlich die neuerlich gewendete Usurpation der menschlichen Denk- und Vorstellungswelt durch die moderne Physik. So wie einst das mechanistische Weltbild der Physik über den Umweg einer mißglückten Aufklärung zum Trivialmythos unseres Kulturkreises verkam, so könnte sich nun das Denkmodell der Quantentheorie als neues Vor- und Leitbild unseres Denkens und Handelns empfehlen. Wenn sich in der Quantentheorie die Gesetzmäßigkeiten nicht mehr auf lokalisierbare, sich bewegende Objekte beziehen lassen, sondern sich auf die Beschreibung von Strukturittern und Ordnungskategorien bestimmter Verknüpfungswahrscheinlichkeiten beschränken, so wird diese Beschränkung von Capra auf die Welt unseres individuellen und gesellschaftlichen Handelns als Struktur- und Ordnungsschema ohne handelnde und behandelte Personen ausgedehnt: „Es herrscht Bewegung, doch gibt es letzten Endes keine sich bewegenden Objekte; es gibt Aktivität, jedoch keine

Handelnden; es gibt keine Tänzer, sondern nur den Tanz.“ Das bei Physikern (und auch bei Capra) nun so beliebte Zitat von James Jeans „Das Universum beginnt mehr wie ein großer Gedanke denn wie eine große Maschine auszusehen“ zeigt auch schon, wodurch das kartesische Weltbild nun abgelöst werden soll: Während in der klassischen Physik der handelnde Mensch durch die Erkennbarkeit des Ursache-Wirkung-Gefüges immerhin in der Maschinerie verortet war, soll er sich jetzt im allgemeinen Strukturgefüge eines großen getanzten Gedankens ohne Subjekte und Objekte gänzlich auflösen. Das Erkenntnis-Paradigma der Wissenschaft, wonach das erkennende und handelnde Subjekt vom Erkenntnisprozeß abgespalten bleibt, hat sich durch diese Wendung keineswegs verändert, sondern nur zu seiner letzten absurden Konsequenz gemauert: das denkende und handelnde Subjekt hat sich nun in den Erkenntnisprozeß hinein verflüchtigt und ward als historisches und gesellschaftliches Wesen hinfort nicht mehr gesehen.

Das Unbehagen, das die Paradigmenwechsler am kartesischen Weltbild der klassischen Physik verspüren, ist sicher berechtigt. Es durch den Jubel über ein angeblich per Paradigmenwechsel erreichtes ökologisch-spirituelles Weltbild der modernen Physik zu ersetzen, verrät zunächst einmal den verständlichen Wunsch eines netten und gebildeten Physikers, daß seine lebenslange Profession auch eine anständige sei. Die Berufung auf einen Paradigmenwechsel der Wissenschaft, auf ein „anthropisches Prinzip“ oder auf Sheldrake's „morphogenetische Felder“ entspringt einem Wunschdenken, das die Welt als Objekt patriarchalischer Wissenschaft wieder in den Zustand einer unschuldigen Schöpfung zurückversetzen will, aus der aber dann die Existenz des Menschen als eines notwendigen Beobachters von selbst folgen soll. Da sich aber leider die Forschungsmethoden und die Strukturen des Wissenschaftsbetriebs immer weiter in Richtung Spezialisierung, Hierarchisierung und Big Science entwickelt haben, kann die Anständigkeit und Unschuld dieser milliardenfressenden Denkfabriken mit vorwiegend militärischer Anwendung offenbar nur noch durch freundliche Weltbilder demonstriert werden. Ein Paradigmenwechsel soll der erleichtert aufatmenden Öffentlichkeit beschmeißen, daß es sich bei der Physik — und der Wissenschaft überhaupt nicht mehr um die spezifische Denkform einer auf Ausbeutung und Unterdrückung beruhenden patriarchalischen Gesellschaftsform handelt, sondern um eine ganzheitlich-ökologische Systemschau, in der der menschliche Geist sich endlich mit Gott und der Materie versöhnt.

Mit solchen Versöhnungswünschen wird allerdings zugleich die letzte von den abendländischen Philosophen-Männern noch wirklich authentisch durchlittene

Tragödie ihres Scheiterns verhunzt: die Einsicht nämlich, daß die rationalen Prinzipien der Erkenntnisgewinnung sich nicht in die menschlichen Glücks- und Hoffnungsvorstellungen einpassen. Wo aus diesem Scheitern bei Nietzsche, Kierkegaard und selbst bei Wittgenstein noch Funke und Feuerwerk kam, liefern die Paradigmenwechsler nur ein wenig Quaal, der die ohnehin spärlichen Selbsterkenntnisse männlicher Wahrheitssuche vernebelt und verstäubt. Das Bedürfnis, die Trostlosigkeit und Dürre männlich-rationaler Wahrheitsfindung zu versüßen, wächst anscheinend in dem Maße, wie diese Dürre und Trostlosigkeit unser Leben mehr und mehr zur Wüste werden läßt. Statt sich der wachsenden Wüste zu stellen, können sich die begeistertsten Wendezeit-Leser nun von der Fata Morgana vernetzter Oasen betäuschen und verlocken lassen. Die Öde des rationalen Denkens wird mit herbeigesehnten Gefühlen scheinbar versöhnt, so, als ob sich hinter den gefälschten Harmonien der neuen Söhne nicht die Mißklänge der alten Väter verbergen.

Gleichzeitig wird die Versöhnung des rationalen Denkens mit der Transzendenz auch wieder auf höchster Ebene betrieben: der verlorene Gott wird mittels des ganzheitlichen Weltbildes der Physik gleich allumfassend und spirituell in das Wissenschaftsgetriebe einverleibt, wo ER sich nicht einmal mehr mit den Differenzen zwischen den einzelnen Religionen herumschlagen braucht. Denn die „neuen Begriffe der Physik führten zu einem radikalen Umsturz unseres Weltbildes; von der mechanistischen Weltanschauung eines Descartes und Newton zu einer ganzheitlichen und ökologischen Sicht, die der der Mystiker aller Zeiten und Traditionen sehr nahe kommt“ (Capra). So bleibt also die Beschäftigung mit der Physik nach wie vor eine recht heilige Handlung, auch wenn Gott sich längst in den Atombomben versteckt haben sollte.

5

Taumeln im Okkultismus; rationalistische Erschleichung der Transzendenz; mystische Verbrämung wissenschaftlicher Rationalität: sind das die einzigen Wege, die sich der Wendezeit aus dem Scheitern der Aufklärung eröffnen? Entsteht da nicht einfach nur in der vermeintlichen Helle der Aufklärung als Nachbild das unvermeidliche Schwarze Loch, das wahllos alles schluckt, was ein bißchen nach Antirationalität und Zivilisationskritik riecht: von Schamanismus, Hexensalben, Bogenschießen, Tischrücken über Makrobiotik, Geisterheilen, Rolfing bis zur Waldorfschule und der sanften Technik? Und versteckt die Rede von der Wendezeit nicht eine bequeme Ausrede, die sich nicht mehr mit der je eigenen Geschichtlichkeit dieser vielfältigen Bewegungen und ihrer unterschiedlichen politischen Konsequenzen zu be-

schäftigen braucht? Denn da die Wendezeit sowieso kommt, das Neue Zeitalter bereits angebrochen ist, sind wir als glückliche Teilnehmer dieser kosmisch globalen Veranstaltung aller unnützen Grübeleien entbunden. Wer wird sich da noch beunruhigen, daß es Schamanen seit Jahrtausenden überall auf der Erde gegeben hat, daß sie nun aber mit dem Verschwinden der Stämme auch allmählich von dieser Erde verschwinden (trotz oder wegen unserer begeisterten Anteilnahme)? Wer wundert sich noch, daß noble Institute aus dem Boden schießen, die Manager und Unternehmer luxuriös ins Transpersonale hinüberleiten? Sicher ist es aufregend, sich gleichzeitig als Wissenschaftler, Astrologe, Schamane, Hexe und Mystiker zu fühlen und teilzuhaben an allen geistigen Traditionen aller Zeitalter auf einmal. Aber dieses angenehm süße Gefühl verhindert die Auseinandersetzung mit solchen geistigen Traditionen, von denen einige (östliche und westliche) genau die Denkformen von patriarchalischen Herrschaftsstrukturen widerspiegeln. Dieses süße Gefühl verhindert auch die Einsicht, daß wir Analphabeten sind im ganzheitlichen Denken, daß wir hilflos umherirren in den symbolischen und kollektiven Formen der Artikulation transzendenter Erfahrungen. Dieses süße Gefühl ist die Illusion, etwas zu sein, was wir gar nicht sind, und etwas erreicht zu haben, nur weil wir es uns wünschen. Denn bisher dümpeln wir als Strandgut in den vermeintlichen Untiefen indischer, moslemischer, christlicher, heidnischer und indianischer Mystik umher, und Scharlatane haben eine gute Zeit, wenn sie sich Schiffbrüchigen als Kapitäne unter Heil- und Billig-Flaggen offerieren.

Gangbare Wege aus dem Scheitern der Aufklärung sehe ich nur da, wo wir vom Vertrauen herkommend, doch bereit sind, es aufzugeben und seine Grenzen zu überschreiten, um eine uns scheinbar unvertraute Realität zu erfahren. An die Grenzen einer solchen unvertrauten Wirklichkeit stellen uns ab und zu seltene Ethnologen mit Intuition. Hans Peter Duerr winkt da immer mal wieder ermunternd und überläßt es uns Lesern, wie wir mit seinen zwiespältig verlockenden Einladungen zur Grenzüberschreitung umgehen. Konkretere Anleitung mit Wegweisern und grenzüberschreitende Führungen bieten ihrem fachlichen Auftrag gemäß die Psychologen an, seitdem sie das Unbewußte um das Transpersonale erweitert und sich in der Human-Potential-Bewegung wiedergefunden haben. Diese neuen Psychologen „können sich zu einer Lebensphilosophie entwickeln, zu einem Religionssurrogat, zu dem Wertesystem und Lebensprogramm, das man bisher vermisst hat. Ohne das Transzendente und Transpersonale werden wir krank, gewalttätig, nihilistisch oder sogar hoffnungslos und apathisch.“ Auf solche Prophezeiungen des auch als Management-Psychologen berüchtigten A. A. Maslow bauen viele Therapeuten

ihre ganz diesseitig luxurierende transpersonale Praxis für Besserverdienende auf. Es wird also bei den Grenzüberschreitungen nach der großen euphorischen Synthese von Ost und West, von indianischer, chinesischer und indischer Weisheit, den Magiern und Mystikern aller Zeitalter und Traditionen doch wieder um Differenzierungen und Ernüchterungen gehen. Wir werden begreifen müssen, daß wir durch einige Workshops und endlose Castaneda-Bände keine Schamanen werden und daß uns ein paar Reisen in frühere Existenzen nicht handlungsfähiger machen. Aus dem Überdruß an unserer durch- und wegrationalisierten Welt können wir offensichtlich nicht einfach per Kopfsprung in einen magischen, gefühl- und seelenvollen Kosmos des Heils gelangen. Zwar können wir unsere Leiden, Verzweiflungen und Ängste ein-

lullen mit allerlei spirituellen Nebengefühlen; aber wenn wir nicht nur uns, sondern auch unsere Gesellschaft verändern wollen, brauchen wir unsere Leiden und Schmerzen und Ängste als wirklichen Anfang des Widerstands. Wie auch immer wir dann als Grenzgänger Leid und Verzweiflung in Wachstum und Veränderung wenden, sollten wir auch das nicht leichtsinnig übertünchen, was so aufdringlich leuchtet und am einfachsten hält: unsere kritisch abwägende unterscheidende und manchmal auch kreative Vernunft.

Anmerkung:

Dieser Artikel ist die veränderte Fassung eines Textes aus: Unter dem Pflaster liegt der Strand 16/86, Karin Kramer Verlag, Berlin.

Im Text zitierte Literatur

(in der Reihenfolge ihrer Erwähnung):

- Hans Peter Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Frankfurt a. M. 1978
- Hans-Jürgen Ruppert, New Age. Endzeit oder Wendezeit? Wiesbaden 1985
- Robert Müller, Die Neuerschaffung der Welt. Auf dem Weg zu einer globalen Spiritualität. München 1985
- Gerhard Steiner, Freimaurer und Rosenkreuzer. Berlin (DDR) 1985
- H. M. Lohmann (Hrsg.), Psychoanalyse und Nationalsozialismus. Frankfurt a. M. 1984
- Rüdiger Lutz (Hrsg.), Bewußtseins(R)evolution. ÖKOLOG-Buch 2, Weinheim, Basel 1983
- Claudio Hofmann, Smog im Hirn. Von der notwendigen Aufhebung der Wissenschaft. Frankfurt a. M., 3. Aufl., 1983
- Thomas S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M. 1973
- Fritjof Capra, Wendezeit. Bern, München, Wien, 4. Aufl., 1983
- Claudio Hofmann, Ganz Global im Dort und Dann. In: Psychologie heute 4/85
- Abraham A. Maslow, Psychologie des Seins. München 1973



ZUM VERHÄLTNISS VON AUFLÄRUNG UND MYTHOS

I

Das Zerstörungswerk der Aufklärung gründet nicht in irgendwelchen unbeachteten Nebenfolgen, sondern in dem, was ihr Wesen ausmacht: in der stetigen und endlosen *Progression*, die sich realisiert in der Barbarei des wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Es will uns nicht in den Sinn, diese rational erzeugte Barbarei als vernünftig anzusehen, und doch führt ein gerader Weg von den Vernunftidealen der klassischen Aufklärung zur heutigen technokratischen Verwüstung. Die technokratische Aufklärung, die unter dem Gesetz der instrumentellen Herrschaftsvernunft steht, stellt keine Sonderentwicklung dar, kein beschränktes Nebengeleis, sondern muß im Gegenteil als gewaltige, expansionistische Erfüllung der klassischen Aufklärung betrachtet werden. Die Herrschaftsvernunft hat verwirklicht, wovon die bedrängte Vernunft Herrschaft nur träumen konnte, denn sie hat die Megamaschine geschaffen, mit deren Hilfe Natur und Mensch endgültig rationalisiert, d. h. ausgerottet werden können. Daß die Naturbeherrschung sich als Naturvernichtung herausstellt, daß die Machtentfaltung der Menschheit bis an den Rand ihrer Selbstauslöschung führt, das sind genuine Produkte der Aufklärung, die in rationalen Dingen nur mit einer Stimme spricht und moralische Erwägungen stets hintangestellt hat. Die Technik ist das legitime Kind der Aufklärung, weshalb eine Kritik, die nicht den Segen, sondern den Fluch der Technik betont, noch heute als irrational gebrandmarkt wird. Rational ist allein das eherne Schrittgesetz der *Progression*, das sich in der Moderne als progressive Tendenz zur Totalisierung durchsetzt. Daß dieser Fortschritt sich als fortschreitende Zerstörung der Lebenswelt vollzieht, mag man beklagen, ist aber nicht zu ändern. Das Projekt Aufklärung ist eine Kriegserklärung an alles, was irgend Bestand haben will, denn aufklären heißt: die Welt dualistisch einteilen in Aufgeklärtes und Nichtaufgeklärtes und das Nichtaufgeklärte vernichten.

So ist bereits die klassische Aufklärung verfahren, nur daß sie es in erster Linie mit der Auflösung der tradierten religiösen und metaphysischen Weltbilder zu tun hatte und sich ein kulturelles Ansehen geben konnte, indem sie die Vernunftideale der Selbstbestimmung, der Freiheit und Gleichheit ausbildete. Wenn sie diese praktischen Vernunftforderungen auch nicht in die Tat umsetzen konnte, so kann

man doch sagen, daß in der Konzeption noch ein Moment der Schöpfung lag, das der Zerstörung die Waage hielt. In der Folgezeit kommt es aber zu einem weiteren Rationalisierungsschub, der auch die Vernunftideale des 18. Jahrhunderts noch entmachtet und zu Fiktionen herabsetzt, und das Resultat ist die *Tabula rasa*, die Horkheimer & Adorno in den vierziger Jahren als „Selbstzerstörung der Aufklärung“¹⁾ beschrieben haben und deren Plattwärtungstendenz inzwischen planetarische Ausmaße erreicht hat. Trotzdem ist es ein und dieselbe Vernunftform, die sich in den verschiedenen Materialisationen bekundet, weil es dieselbe *Logik der Identität* ist, die den ganzen Prozeß beherrscht. Auf diese Weise läßt sich begreiflich machen, daß rationalisieren stets wegrationalisieren heißt, denn denken bedeutet in diesem Rahmen: identifizieren, vereinheitlichen und verallgemeinern, wodurch alles Besondere jeweils wegreduziert wird. Der Logozentrismus der europäischen Aufklärung bewirkt, daß „die Welt als gigantisches analytisches Urteil“²⁾ erscheint, indem alle Gegenstände der Matrix des $A = A$ unterworfen werden. Im Stahlbad der Rationalität, dem kein Ding entgehen kann, wird seine Widerständigkeit aufgelöst, und seine Eigenart bleibt als Schlacke zurück. Die Welt, die einmal der Inbegriff des Alleibendigen war, verwandelt sich in diesem Prozeß in eine Ansammlung toter Tatsachen, die sich gleichsam wie eine Automarke der anderen. Die Logik der Identität impliziert die Beseitigung der Unterschiede, und gerade darauf hat es das aufklärerische Denken abgesehen, das im Grunde ein einziges Ressentiment gegen das Leben ist. Die tiefste Tendenz der Aufklärung, die heute an den Tag kommt, ist die Ausrottung des Lebens. Das Leben soll nicht verklärt und vergeistigt, sondern via Rationalisierung beseitigt werden. „Die ‚Zivilisation‘ trägt die Züge entfesselter Mordsucht, und die Fülle der Erde verdorrt vor ihrem giftigen Anhauch.“³⁾ So schrieb Klages schon 1913, und das kann vollends heute niemand mehr bezweifeln.

Der aufklärerische Wille zum Wissen stellt sich also als zynischer Wille zur Vernichtung heraus. Es versteht sich, daß diese bedenkenlose Herrschafts- und Vernichtungsstrategie eine Perversion des Denkens ist, aber diese Perversion kann von der Aufklärung nicht mehr gedacht werden, weshalb sie voll und ganz auf sie zurückfällt. Denn die aufklärerischen Ideale, Freiheit und Gleichheit, die

gegen die Perversion aufgeboten werden, sind selbst bereits vom Zynismus angekränkt. Wie der Blick auf Kant zeigt, konnte schon die klassische Aufklärung die Freiheit nur als gesetzlich gebändigte, logozentrisch beschränkte denken, wodurch die vielgerühmte Selbstbestimmung sogleich zur Selbstdomestikation gerinnt. Kant geht zwar in seinem metaphysischen Impetus über die Aufklärung hinaus, indem er nachweist, daß alles empirische Freiheitsbewußtsein eine transzendente intelligible Willkür voraussetzt, einen „Actus der Freiheit“⁴⁾, der der Vernunft entzogen ist und in dem ich mich vor aller Vernunft entscheide, ob ich nun gut oder böse handeln will. Um aber diese freischwebende, systemsprennende Willkür, in der ich mich erschaffe, moralisch eindeutig zu machen und stillzustellen, bindet Kant sie zurück an das Vernunftgesetz des kategorischen Imperativs, das nun „für mich“ entscheidet. Der kategorische Imperativ lautet nach seiner allgemeinen Formel: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“⁵⁾ Meine Autonomie bedeutet also, daß es mit meiner erhabenen Willkür aus ist; ich habe mich einem allgemeinen Gesetz zu unterwerfen, das als eine Art Über-Ich in mir wirkt und sich mit geradezu zynischer Gewalt gegen meine Triebkräfte und Wünsche durchsetzt.

Der kategorische Imperativ ist eigentlich nur ein Spezialfall der Logik der Identität, die sich auf politischem Gebiet in der Idee der Gleichheit manifestiert, in der die zynische Beseitigung der Unterschiede sozusagen auf ihren Begriff kommt. Die Gleichheit hat keinerlei transzendierenden Horizont; mehr noch als die Freiheit verrät sie, daß das Höchste, zu dem Aufklärung sich aufgeschwungen hat, nur eine Schwundstufe, eine Reduktionsform des Denkens ist. Diese Reduktionsform wird aber in der Gegenwart noch weiter reduziert. Denn wenn die Gleichheit in der Epoche des aufsteigenden Bürgertums einmal eine Vernunftforderung war, so ist sie inzwischen zu einer reinen Herrschaftsforderung verkommen. Wer heute die Gleichberechtigung verteidigt, gerät in den Verdacht, ein Staatswichtel zu sein, weil die abstrakte Gleichheit im Zeitalter der Datenbank von Staats wegen propagiert wird (unter den Christotechnokraten nicht weniger als unter den Sozialtechnokraten). Was sich in der Idee der Gleichheit verbirgt, ist das Interesse an technokratischer Gleichschaltung.

Dieser Tatbestand aber verweist darauf,

daß die aufklärerischen Ideale heutzutage eine ganz andere Aufgabe haben als im 18. Jahrhundert. Ihr emanzipatorischer Anspruch gilt nicht mehr an sich, sondern übernimmt weitgehend die ideologische Funktion einer Ersatzlegitimation für die Technokratie. Die Herrschaftsvernunft, der man ihren fortschrittlichen Charakter nicht mehr abnimmt, stützt sich auf die Vernunft Herrschaft, um ihre bedenkenlose Ausbeutung aller Ressourcen fortführen zu können.

Kein noch so wortreiches Palaver unserer Vernunfttaugern kann darüber hinwegtäuschen, daß sie mitsamt ihren Idealen objektiv im Dienst der Technokratie stehen. Denn angesichts des allgemeinen Normenverfalls erfüllen Ideale wie Emanzipation, Freiheit und Gleichheit die Funktion, die dringend benötigten „Werte“ bereitzustellen, die den reibungslosen Ablauf der technischen Rationalisierung garantieren. Die Technokratie hat einen gewaltigen Legitimationsbedarf, weil sie das zutiefst illegitime ihrer Herrschaft auf Teufel komm raus kompensieren muß, und um das zu bewerkstelligen, geriert sie sich als Basis, die sich die Ideologiekritik als ideologischen Überbau leistet. Und je kritischer diese Ersatzlegitimation ist, desto besser ist sie geeignet, die anfallenden Krisen und Katastrophen der Bevölkerung plausibel zu machen. Man begreift endlich, warum sich die Technokratie den Luxus ihrer Kritik noch zugesteht: sie hält sich dieses Forum nicht etwa aus demokratischen Anwendungen, sondern um sich bestätigen zu lassen, daß sie trotz allem ein echtes und legitimes Kind der Aufklärung ist. Und die gesamte Kritische Theorie beeilt sich denn auch ohne Widerrede, ihr dieses Attest auszustellen. Welcher Aufklärer wird sich schon an der heiligen Kuh Produktivkraft vergreifen!

Indem die ideelle Aufklärung sich derart prosterniert, erlangt sie zugleich eine neue *zynische Potenz*, auch wenn diese Macht hinfort nur von der Technokratie entliehen ist. Das Prinzip der Herrschaft war ihr von Anfang an immanent, und das Bündnis mit der Technokratie gibt ihr die willkommene Gelegenheit, ihre Herrschaft noch zu erweitern. Daß sie damit zur Hilfspolizei der Technokratie wird, zu einer Art Public-Relations-Agentur, die die Interessen der Rationalisierung in den Medien vertritt, stört sie nicht sonderlich — die Hauptsache ist, daß sie überlebt. Sie überlebt ihre Selbstzerstörung, indem sie sich der reinen Zerstörung des Lebens in die Arme wirft.

II

Mit der Kritischen Theorie tritt die neue Aufklärung in die Epoche ihrer *Selbstkritik*, oder genauer gesagt: mit der zweiten Phase der Kritischen Theorie, die die 1947 erschienene „Dialektik der Aufklärung“ repräsentiert. Die Kritische Theo-

rie hatte zunächst in einer ersten Phase, die die dreißig Jahre umfaßt, den Versuch gemacht, die Aufklärung auf der Basis der Marx'schen Geschichts- und Revolutionstheorie zu erneuern, obwohl die damalige politische Entwicklung mit dem Aufkommen des Faschismus und des Stalinismus allen marxistischen Voraussagen und Hoffnungen Hohn sprach. Die „Dialektik der Aufklärung“ reflektiert diese Enttäuschung, die aber nicht nur zur Einziehung der marxistischen Prämissen führt, sondern zu einer weltgeschichtlichen Katastrophe hinaufstilisiert wird, die dazu nötigt, die gesamte abendländische Zivilisation als Prozeß apokalyptischen Schreckens zu interpretieren. Horkheimer & Adorno nehmen in geradezu alttestamentarischem Maßstab an der Weltgeschichte Rache dafür, daß sie sich getäuscht haben. Allerdings, daß sie den Schlüssel der Weltgeschichte in der Tasche hätten, glauben sie auch schon vorher, das hatten Hegel und Marx ihnen vorgeglaubt. Aber diese Annahme wird jetzt ins Negative gewendet: das „kecke Antizipieren eines Weltplanes“⁶⁰ wird zwar nicht aufgegeben, aber der Plan verkehrt sich zur Menetekel-Utopie. Die Kritik der Aufklärung wird so total, daß sie zum ausgewogenen Labyrinth wird, und es hat den Anschein, daß es nie einen größeren Verriß der Aufklärung gegeben habe als den, den die „Dialektik der Aufklärung“ inszeniert. Dennoch stehen die Väter der Kritischen Theorie natürlich nach wie vor auf dem Boden der Aufklärung, und entsprechend versichern sie zu Beginn ihres Unternehmens: „Wir hegen keinen Zweifel — und darin liegt unsere *petitio principii* — daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist.“⁷¹ Jedoch verrät diese Äußerung auch, daß sie es im Grunde nur noch *versichern* können, denn die Gedankenbewegung, die sie vorführen, treibt eindeutig über die Aufklärung hinaus. Die Selbstkritik der Aufklärung mündet in ihrer Selbstaufhebung.

Das Hauptmoment der Kritik ist bekanntlich, daß die aufklärerische Vernunft zum reinen Instrument der Selbsterhaltung geworden ist, und das heißt zugleich: zum Organ der Herrschaft. Denn was sich im Imperativ der Selbsterhaltung verbirgt, ist gesellschaftliche Herrschaft in der dreifachen Gestalt der Naturbeherrschung, der Selbstbeherrschung des Menschen und der Klassenherrschaft. Die Selbsterhaltung fungiert als der blinde Zweck, dem aufgeklärte Vernunft sich ebenso blind unterwirft. „Sie dient als allgemeines Werkzeug, das zur Verfertigung aller anderen Werkzeuge taugt, starr zweckgerichtet, verhängnisvoll wie das genau berechnete Hinterrad in der materiellen Produktion, dessen Resultat für die Menschen jeder Berechnung sich entzieht. Endlich hat sich ihr alter Ehrgeiz, reines Organ der Zwecke zu sein, erfüllt. Die Ausschließlichkeit der logischen Gesetze stammt aus solcher

Einsinnigkeit der Funktion, in letzter Hinsicht aus dem Zwangscharakter der Selbsterhaltung.“⁸¹

Das Resultat der Aufklärung samt ihrer kreißenden Dialektik ist somit die Selbstauflösung des Denkens zugunsten einer zynischen Zweckrationalität, der Horkheimer später den Namen der *instrumentellen Vernunft* gegeben hat.⁹ In ihrer gegenwartskritischen Funktion deckt sich die instrumentelle Vernunft weitgehend mit dem, was ich Herrschaftsvernunft nenne. Doch liegt die Crux des ganzen Ansatzes eben darin, daß die instrumentelle Vernunft keineswegs auf die technokratische Periode begrenzt wird, sondern wie die Selbsterhaltung die gesamte Weltgeschichte bestimmen soll. Aus einer relativ späten Perversion, die allenfalls bis in die Reformation zurückreicht, wird eine Urperversion des Denkens gemacht, die mit der Vernunft selbst geboren wird. Der geschichtsphilosophische Tick verführt die Autoren dazu, die Aufklärung um mindestens fünftausend Jahre vorzudatieren, wenn sie ihre Anfänge nicht gar in die Urgeschichte verlegen. Jedenfalls scheint der Werkzeuge herstellende Neandertaler das Urvorbild der instrumentellen Vernunft zu sein, denn diese wird verankert „in den anthropologischen Grundlagen der Gattungsgeschichte, in der Existenzform einer Gattung, die sich durch Arbeit reproduzieren muß.“¹⁰

Das Proton pseudos der „Dialektik der Aufklärung“ ist die *Totalisierung des Evolutionsbegriffs*, die die Weltgeschichte in einen geradlinig-logisch verlaufenden Aufklärungsprozeß verwandelt, der in der Vorgeschichte beginnt und im Faschismus kulminiert. Daß die Aufklärung totalitär ist¹¹, berechtigt die Analyse noch nicht, sich selbst totalitär zu geben, ja die Aufklärung in diesem fragwürdigen Habitus womöglich zu überbieten. Wie jede Totalisierung ist natürlich auch diese eine Vergötzung des Beschränkten, und der Götze, dem hier geopfert wird, heißt bürgerliche Selbsterhaltung. Es ist ein regelrechter Verblendungszusammenhang, dem die Superklugen mit ihrer Selbsterhaltung aufsitzen, denn etwas, was totalisiert wird, kann nicht mehr kritisiert werden, und entsprechend wird eine beschränkte, kritisch gemeinte Kategorie wie die Selbsterhaltung *affirmativ*, einfach weil sie alternativlos behauptet wird. Horkheimer & Adorno verlieren keinen Gedanken darüber, daß die vorkapitalistischen Gesellschaften sämtlich *Verwendungsgesellschaften* waren, deren Haupt Sorge nicht die Erhaltung, sondern die Vergeudung von Reichtümern war. Bataille hat in einer differenzierten Untersuchung, die sich auf die Paradigmen der Potlatch-Stämme Nordwestamerikas, der Opfergesellschaften Altmeixikos, des Lamaismus und des Islams stützt, konkret aufgezeigt, wie überall in der nichtkapitalistischen Welt Überschüsse produziert werden, die nur dazu da sind, festlich verschwendet, ver-

zehrt oder zerstört zu werden.¹²⁾ Noch unter den armseligsten Produktionsbedingungen herrscht dieser Primat der Verschwendung, denn er beruht auf einem Luxusverlangen, das zum Menschen selbst gehört, so unnützlich es der investierenden Vernunft auch vorkommen mag. Natürlich ist dieses Phänomen der Selbstverschwendung auch in der griechischen Antike maßgebend gewesen, man denke nur an die agonale Leidenschaft der Hellenen, die sich in nationalen Wettkämpfen austobte, oder an die tragischen Festspiele Athens, in deren Mittelpunkt nicht so sehr die Selbstbehauptung des Menschen steht, sondern sein heroisches Selbstopfer. Eine bedeutende Rolle spielt die Selbstverausgabung auch in der Odyssee, die Horkheimer & Adorno einseitig als Dokument bürgerlicher Selbsterhaltung interpretieren. Es kann zugestanden werden, daß die Irrfahrt des Odysseus ein Epos der Bewährung ist, aber diese Bewährung kommt erst dadurch zustande, daß der Abenteurer unzählige Male sein Leben aufs Spiel setzt, was der Bürger nie tut. Gerade daran aber läßt sich erkennen, daß seine Selbstbehauptung noch keine bürgerliche ist, sondern die eines adligen Feudalherrn. Auch List und Betrug sind in diesem Rahmen noch keine Tugenden des bürgerlichen Händlers, sondern stellen ganz einfach das pikareske Element des Epos dar, das ja nicht umsonst zugleich der älteste Abenteuerroman ist. Selbstbehauptung und Selbstverausgabung sind in der Odyssee zur Symbiose verwachsen, und es führt zu Fehlschlüssen, das eine auf Kosten des anderen herauszulösen.

In der konkreten Analyse allerdings können die beiden Aufklärer kaum vermeiden, auf die Lust der Selbstverschwendung zu stoßen, etwa wenn sie die Verlockung der Sirenen interpretieren oder das selbstvergessene Leben der Gefährten bei den Lotophagen. Da zeigt sich denn, wozu die Selbstverschwendung gut ist: sie dient dazu, ein dialektisches Exempel zu statuieren, denn sie ist ein Überrest des Mythischen, der verbannt werden muß. „Wer unmittelbar, ohne rationale Beziehung auf Selbsterhaltung dem Leben sich überläßt, fällt nach dem Urteil von Aufklärung wie Protestantismus ins Vorgeschichtliche zurück.“¹³⁾ Die Selbstverschwendung läßt sich nicht rational begründen, daher muß sie von der Aufklärung verurteilt und ausgeschieden werden. Horkheimer & Adorno lassen keinen Zweifel daran, daß das auch ihr Urteil ist, denn sie erkennen zwar, daß die selbsterhaltende Vernunft, die hier urteilt, nicht die wahre ist, sehen sich aber dennoch genötigt, sich mit ihr zu solidarisieren, da sie die ganze Weltgeschichte bestimmt. So heißt es etwa im Hinblick auf die Selbstverschwendung in der Liebe: „Vor der Ratio erscheint die Hingabe ans angebetete Geschöpf als Götzendienst. Daß die Vergötterung zergehen muß, folgt aus dem *Mythologieverbot*, wie es im jüdischen Monotheis-

mus erlassen ist und von seiner säkularisierten Form, der Aufklärung, in der Geschichte des Denkens an den wechselnden Gestalten der Verehrung vollzogen wurde.“¹⁴⁾ Die Aufklärung ist nach diesem Zeugnis jüdischen Ursprungs, denn das Mythosverbot beruht auf dem jüdischen Bilderverbot. Dieses Erbeil wird von den Autoren bewußt übernommen und mit so schneidender Einseitigkeit verteidigt, daß noch das Christentum der Mythologie überführt wird. „Christus, der fleischgewordene Geist“, so höhnen sie, „ist der vergottete Magier“.¹⁵⁾

Die „Dialektik der Aufklärung“ zielt an sich darauf ab, den Zynismus einer Vernunft zu kritisieren, die sich zum reinen Herrschaftsinstrument der Selbsterhaltung macht. Aber sie vergißt darüber den Zynismus, den sie selber entfaltet, indem sie rücksichtslos alles Seiende dem Herrschaftsgestus ihres Rationalismus unterwirft. Sie sanktioniert den Zynismus der Herrschaft, indem sie ihm die vernünftige Begründung nachliefert, die er selbst nicht aufbringt. Denn ihre Kritik bedeutet nicht, daß sie willens wäre, die Herrschaft aufzuheben, sondern sie verschiebt diese Herrschaft nur auf eine andere Ebene, nämlich die der Vernunft. Was auf der Ebene der Herrschaftsvernunft zynisch ist: die Ausrottung des mythischen Wesens und des natürlichen Lebens, das ist auf der Ebene der Vernunftsherrschaft gerechtfertigt, und erst diese Rechtfertigung der Ausrottungskampagne ist der eigentliche Zynismus. Die Dialektik, die Horkheimer & Adorno ins Feld führen, ist die Gestalt, in der diese Rechtfertigung sich darstellt, denn sie repräsentiert so etwas wie das Selbstbewußtsein des ganzen Prozesses. Sie hat die Aufgabe, die Aufklärung über sich selbst aufzuklären, eine Aufklärung, die sich blind vollzieht, weil sie nur dem Mechanismus der Selbsterhaltung gehorcht, und die sich derart in Aporien verfängt. Zugleich bleibt aber diese Selbstreflexion ganz eng an die Blindheit der Aufklärung gebunden; sie verselbständigt sich weder zu einer Metaaufklärung noch ist sie als Aufhebungsbewegung konzipiert, die die Logik der Selbsterhaltung aus den Angeln heben würde. Die Dialektik tritt vielmehr bescheiden ins zweite Glied und beschränkt sich darauf, den Gang der Selbsterhaltung nachzuzeichnen. Wie sollte auch ausgerechnet sie in der Lage sein, einen Prozeß, der die Weltgeschichte beherrscht, außer Kraft zu setzen? Die Wahrheit ist, daß die Kritik der Selbsterhaltung so angelegt ist, daß sie das Kritisierte gar nicht trifft: die Kritik enthält sich als pure Affirmation. Die Welt Herrschaft der instrumentellen Vernunft darf nicht angetastet werden, weil sie trotz allem der einzige Garant der Welt Herrschaft bleibt, die die Aufklärung anstrebt.

Thema der Dialektik ist die Auseinandersetzung, die die Aufklärung mit dem Mythos führt, und sie bewährt sich schon darin als Dialektik der Aufklärung, daß

sie dem Mythos keine eigene Stimme einräumt. Denn es handelt sich nicht etwa um das, was zwischen beiden anhängig ist, sondern nur um die Stellung, die die Aufklärung zu dem einnimmt, was ihr entgegensteht. Die beiden „Seiten“ dieser eindimensionalen Dialektik entfalten sich in die Thesen: „schon der Mythos ist Aufklärung“, und „Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“.¹⁶⁾ Die erste These enthält die *Rationalisierung des Mythos*, denn sie soll beweisen, daß der Mythos nichts Originäres ist, sondern sich selbst schon der Aufklärung verdankt. Daß der Mythos sich nicht beweisen, sondern nur erfahren läßt, und daß vollends ein aufgeklärter Mythos schon ein getöteter Mythos ist, stört sie nicht. Der Beweis läuft denn auch im wesentlichen auf eine ganz äußerliche Äquivokation hinaus: „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären“¹⁷⁾ – aufklären also! Die mythische Erklärung des Ursprungs wird gleichgesetzt mit rationaler Aufklärung, wodurch die Besonderheit des Mythos von vornherein eskamotiert ist. Noch überzeugender macht sich die Domestikation des Mythos, wenn man sie von der Herrseite der Aufklärung aus betrachtet: „Auf welche Mythen der Widerstand sich immer berufen mag, schon dadurch, daß sie in solchem Gegensatz zu Argumenten werden, bekennen sie sich zum Prinzip der zersetzenden Rationalität, das sie der Aufklärung vorwerfen.“¹⁸⁾ Die ironische Formel der zersetzenden Rationalität kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade dies, die argumentative Zersetzung, das Verfahren ist, dessen sich Horkheimer & Adorno in ihrer Denunziation des Mythos bedienen. Denn die Dialektik, die sie entwerfen, ist bloßer rabulistischer Schein; sie intendiert keine Versöhnung des Mythos mit der Vernunft, sondern sie zieht ihn auf das Gebiet der Vernunft, um ihn desto besser zu überwältigen. Die Dialektik der Aufklärung ist in dieser Hinsicht nichts als ein wucherndes Spaltprodukt, hervorgerufen durch den Pilz der Intellektualisierung.

Dialektischer klingt die zweite These, daß Aufklärung in Mythologie zurückschlage, und ihr dialektisches Moment hat sie darin, daß sie die Antithese zur ersten ist. Sie enthält auch erst die eigentliche Provokation des Buchs, indem sie den Urimpuls der Aufklärung, die Befreiung vom Mythos, als Wahn erkennt. Der scheinbare Fortschritt der Entmythologisierung stellt sich in dieser Perspektive als immer erneuter Rückfall ins Mythologische dar. Die Umkehrung kann als *Rache des Mythos* erscheinen, der sich nämlich, nachdem er erfolgreich über sich aufgeklärt worden ist, in der Aufklärung selbst breitmacht. Doch ist auch hier die logozentrische Reduktion des Mythos nicht zu vergessen: von der *Wahrheit* des Mythos ist in dem ganzen Buch nicht die Rede, und es kann von ihr keine Rede sein, da diese Wahrheit sich

der Vernunft entzieht, der instrumentellen sowohl wie der höheren, die die Dialektik beanspruchen. Die Dialektik der Aufklärung hat es nur mit Verfälschungen zu tun, die sie auf ihren Begriffsschienen hin- und herschiebt: erst versetzt sie einen zurechtgestutzten Mythos in die Position der Vernunft, dann führt sie die instrumentell verfestigte, positionelle Vernunft auf den zurechtgestutzten Mythos zurück. Mythos verweist auf Aufklärung, Aufklärung verweist auf Mythos: „Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie.“¹⁹ An die Stelle dialektischer Begriffsentwicklung tritt ein *Circulus vitiosus* der Ausweglosigkeit, in dem die Begriffe sich immerfort um sich selber drehen, aber gerade dadurch nicht von der Stelle rücken. Dialektik erscheint als Drehtaumel des Denkens.

Worin besteht nun die mythologische Regression der Aufklärung? „Je mehr die Denkmachinery das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte. Denn Mythologie hatte in ihren Gestalten die Essenz des Bestehenden: *Kreislauf, Schicksal, Herrschaft der Welt* als die Wahrheit zurückgespiegelt und der Hoffnung entsagt. In der Prägnanz des mythischen Bildes wie in der Klarheit der wissenschaftlichen Formel wird die Ewigkeit des Tatsächlichen bestätigt und das bloße Dasein als der Sinn ausgesprochen, den es versperrt.“²⁰ Daß die instrumentelle Vernunft auf der Selbsterhaltung willen sich auf die Ermittlung von Fakten beschränkt und derart sich ausliefert an die Herrschaft des Tatsächlichen, des bloß Seienden, wird also dem Mythos angelastet, unbekümmert um die haarsträubende Verdrehung der Wahrheit, die darin zum Ausdruck kommt. Denn nichts widerspricht so der Herrschaft des Tatsächlichen wie das mythische Bewußtsein, das sich in der Kraft manifestiert, immer wieder die bestehende Realität zu verwandeln und in solcher Metamorphose die Welt zu erneuern. Wenn sich Generationen von Dichtern seit dieser Romantik darum bemühen, inmitten der Moderne an dieser mythischen Welt-erneuerung zu partizipieren, so nicht aus dem Bestreben, die „Ewigkeit des Tatsächlichen“ zu rechtfertigen, sondern um dem tödlichen Bann einer rational erzeugten Faktizität zu entgehen. Der Bann universeller Verdinglichung verdrängt sich nicht dem Mythos, sondern allein der zynischen Ausrottung der mythischen Gewißheit und ihrer metaphysischen Implikationen. Die Welt stirbt, weil sie nicht mehr gefeiert wird, und sie kann nicht mehr gefeiert werden, weil sie nur noch als Material technokratischer Rationalisierung betrachtet wird. Die Sinnverdrängung, die sich die Dioskuren der Vernunft leisten, geht aber noch weiter. Ein zweites Moment der Gemeinsamkeit von

Mythos und Wissenschaft erblicken sie in der ewigen Wiederholung der gleichen Abläufe, und im Verfolg dieser These versteigen sie sich dazu, die beliebige Reproduzierbarkeit wissenschaftlicher Fakten gleichzusetzen mit der rituellen, durch kosmische Zyklen geregelten Wiederkehr mythischer Vorgänge. Sie zwingen auch hier wieder Inkommensurables zusammen, denn sie übersehen nicht nur geflissentlich den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Akkumulation sinnloser Daten und einer kosmischen Symbolik, in der sich der Sinn des Lebens ausspricht, sondern sie lassen darüber hinaus außer acht, daß das Schrittgesetz der Wissenschaft die geradlinige Progression ist, die nicht zugleich zyklisch gedacht werden kann. Ähnlich ungereimt scheint es schließlich, die Objektivierung jenes Wiederholungszwangs im Naturgesetz zu beziehen auf die mythische Unausweichlichkeit des Schicksals – ein Gedanke, der zwar nicht explizit ausgesprochen, aber doch suggeriert wird. Der Vergleichspunkt erschöpft sich hier in der schieren Analogie, die im Charakter der Notwendigkeit liegt, der seinerseits auf die ewige Wiederkehr des Immergleichen zurückgeführt wird.

Wichtig ist jedoch der grundsätzliche Einwand gegen den Mythos, der im Schicksalsgedanken ausgesprochen wird. Das Schicksal erscheint wie bei Benjamin als „Schuldzusammenhang des Lebendigen“²¹, d. h. als unabwendbares Verhängnis, in dem eine Urschuld sich nach Art eines Erbfluchs unaufhörlich erneuert, ohne daß ein Ende abzusehen wäre. Anhand der Hadesqualen, die Tantalos, Sisyphos und die Danaiden zu erleiden haben, wird die ewige Wiederkehr des einmal Verhängten dargetan und generalisierend festgestellt: „Im Mythos gilt jedes Moment des Kreislaufs das vorausgehende ab und hilft damit, den Schuldzusammenhang als Gesetz zu installieren.“²² Der Akzent liegt hier nicht auf der tragischen Unabwendbarkeit des Schicksals, wie sie etwa die Aischyleische Orestie am Los des Atidenhauses dargestellt hat, sondern allein auf der öden und absurden Wiederholung von Handlungen, die eigentlich bloß erstarrte Gesten sind. Daß damit das tragische Leben mythischer Helden nicht erfaßt werden kann, ist evident – aber das soll es ja auch nicht. Der schicksalhafte Schuldzusammenhang dieses Lebens verweist vielmehr im Sinne Benjamins darauf, daß es, als bloß natürliches Leben, sich der Urschuld der *Naturverfallenheit* ausgeliefert hat.

Bei Benjamin heißt es dazu: „Wenn sie (sc. die Menschen), nicht des Menschlichen achtend, der Naturmacht verfallen, dann zieht das natürliche Leben, das im Menschen sich die Unschuld nicht länger bewahrt als es an ein höheres sich bindet, dieses hinab. Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle.

Denn nun steht es im Verband des bloßen Lebens, der am Menschen als Schuld sich bekundet.“²³ Benjamin begründet die Verwerfung des Mythos theologisch, und zwar durch eine Theologie, die auf der strengen Suprematie des Geistes über die Natur beruht. Die „mythische Urschuld“²⁴ besteht darin, daß der Mensch die Oberhoheit des Geistes nicht anerkennt, sondern sich dem Götzendienst des bloßen Lebens verschreibt, d. h. den dämonischen Mächten, die in seiner eigenen Natur und erst recht in der äußeren Natur auf ihn lauern. Zwar ist auch das übernatürliche Leben des Geistes noch ein Leben, weil es nicht körperlos existieren kann, und in dieser Hinsicht ist es übernatürlich und natürlich zugleich. Darüber hinaus ist festzuhalten, daß Benjamin nicht nur eine natürliche Schuld, sondern ebenso eine „natürliche Unschuld des Lebens“²⁵ kennt, die durch die Öffnung des natürlichen Lebens für das übernatürliche des Geistes zustande kommt. Ausgeschlossen aus solcher Versöhnung aber ist der Mythos, denn er ist widergeistig und unwahr, ein Blendwerk der Natur. Der Mythos entspricht in dieser rein negativen Einstellung dem, was das Christentum *Erbünde* nennt – einem unausrottbaren Hang, sich der lockenden Natur zu überlassen, wie denn die eigentliche Folie der Verwerfung nichts anderes ist als der „Antimythos“ der messianischen Erlösung ist. Ihr angemessenes Wirkungsfeld findet diese Verworfenheit daher auch nicht in der mythenbildenden heidnischen Vorzeit oder bei den überlebenden Naturvölkern, sondern im jüdisch-christlichen Raum der Offenbarung. Erst nach der Kenntnisnahme der erlösenden Heilsbotschaft, daß Gott in seiner unbegreiflichen Weisheit allein auf den Geist gesetzt hat, kann der Gedanke aufkommen, daß die Natur eine gefallene sei – eine Schöpfung zweiten Ranges sozusagen, ein mißglückter Versuch des Allmächtigen. Dennoch ist der Benjaminische Mythosbegriff universalgeschichtlich gemeint, und an diesem Punkt beginnt die Bedenklichkeit der Setzung, denn sie läuft nicht nur auf eine Verwechslung des Post hoc mit dem Propter hoc, des zeitlich Späteren mit dem logisch Früheren hinaus, sondern in ihrer Konsequenz auf die Verurteilung der gesamten naturverehrenden vorge-schichtlichen Menschheit. Benjamin geht zwar nicht naiv-rationalistisch vor wie Horkheimer & Adorno, die den Mythos zu einem Ingrediens der Aufklärung machen, aber von einem messianisch motivierten Logozentrismus kann ich ihn zu meinem Bedauern nicht freisprechen. Die Theologie ist kein Universalsschlüssel, der zu allen Dingen paßt, und insbesondere nicht eine jüdisch-christliche Theologie, die ihren Absolutheitsanspruch mit himmlisch-reichenden Einseitigkeiten bezahlt. So fruchtbar Benjamins theologischer Versuch über die „Wahlverwandtschaften“ im einzelnen ist, so läßt sich denn doch die Gewaltsamkeit

nicht übersehen, die am Werk ein Exemplar statuiert für etwas ganz anderes, und Goethe selbst an allen Ecken und Enden der Beschränktheit „überführt“. Eine Interpretation, die Goethes Naturbegriff behandelt, aber seinen ureigensten Gedanken der „Gott-Natur“²⁶ nicht wahrhaben will, ist nicht bloß einseitig, sondern einfach unangemessen. Goethe hätte Benjamin beschieden, wie er schon dem Theologen Jacobi geantwortet hatte: „Wer die Natur als göttliches Organ leugnen will, der leugne nur gleich alle Offenbarung.“²⁷

Horkheimer & Adorno übertragen Benjamins Gedanken der Naturverfallenheit aus dem Bereich der Theokratie in den der Technokratie, indem sie erklären: „Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung, ohne die Geist nicht existiert.“²⁸ Auch für sie ist diese Naturverfallenheit der Haupttitel für den mythischen Bann, denn: „Auf Naturverhältnisse lassen sich ... die Vorstellungen der Mythen ohne Rest zurückführen.“²⁹ Systematisch gesehen, resümieren sich in der Naturverfallenheit alle drei Momente der Mythenkritik, die zur Sprache gekommen sind: die Herrschaft des Tatsächlichen, der Kreislauf ewiger Wiederholung und das Schicksal als Schuldzusammenhang. Diese „mythischen“ Momente sollen also dafür verantwortlich sein, daß dem Geist die Beherrschung der Natur so schlecht gelingt, derart, daß er beim Versuch, sie zu überwältigen, ihr zum Opfer fällt. Dabei ist allerdings die Rationalisierung des Mythos nicht außer acht zu lassen, die logozentrische Reduktion, die die „Dialektik der Aufklärung“ durchgängig bestimmt und die schon aus logischen Gründen geboten ist. Denn nur als aufgeklärte Formen können jene Mythen innerhalb der Aufklärung unheimlich ihr Unwesen treiben; mit dem originalen Mythos haben wir es also in keiner Phase dieser „Dialektik“ zu tun, die sich schon dadurch als Pseudodialektik enthüllt.

III

Hält man sich den Logozentrismus vor Augen, der das ganze Unternehmen bestimmt, so kann es aber auch mit der Naturverfallenheit nicht so weit her sein. Bei Licht betrachtet, stellt sich die Naturverfallenheit vielmehr als *Geistverfallenheit* heraus: nicht der Geist verfällt der Herrschaft der Natur, sondern die Natur ist der Herrschaft des Geistes verfallen, seit die Aufklärung die Pest der technokratischen Rationalisierung über die Erde verbreitet. Die Geistlosigkeit, die der Natur unterstellt wird, ist nur die Projektion der Geistlosigkeit einer herrschaftsverwesenen kalkulierenden Vernunft. Die dumme Faktizität, die maschinenmäßige Reproduktion des Immergleichen und die Notwendigkeit der Kausalverknüpfung, die als Schicksal apostrophiert wird — diese angeblich mythischen Phä-

nomene sind nichts als Elemente einer zweckrationalen Verfügungslogik, die vielleicht in der Geschichte der Naturbeherrschung zuerst entwickelt wurde, die aber von Haus aus so neutral ihrem Gegenstand gegenüber ist, daß sie ebenso zur Gesellschaftsteuerung verwandt werden kann. Es sind ganz einfach Grundbestände der Naturwissenschaften, deren Gegenstand ja bekanntlich nicht die Natur ist, sondern die Morgue: das Leichenschauhaus, das sie aus ihren Eingeweiden bereitet. Was hat etwa die Natur als Exuberanz, als wuchernde Fülle und Unschuld des ewigen Werdens, mit dem sogenannten Naturgesetz zu tun? Die Regel, die Naturvorgänge miteinander verknüpft, liegt nicht eigentlich in der Natur vor, sondern ist in ihrer mathematischen Form das Ergebnis einer abstraktiven, manipulativen Logik, das in die Natur hineingelegt wird. Das Naturgesetz ist also in Wahrheit ein Vernunftgesetz, das dazu dient, bestimmte Aspekte des ewigen Werdens berechenbar zu machen.

Vielleicht kann man sagen, daß die Natur sich dieser gesetzlichen Formulierung unbequem, so wie sie sich ihrer technischen Nutzung mit Hilfe solcher Gesetze anbeugt, aber daß sie nicht unbegrenzt zu vergewaltigen ist, diese Einsicht dürfte heute nicht mehr zu bestreiten sein. Doch sind die Schäden, die bereits angerichtet sind, dermaßen weitreichend und irreparabel, daß zu befürchten steht, daß die Einsicht zu spät gekommen ist. Die Wachstumsstrategen der reifen Sargwirtschaft, diese gewachsenen Zyniker, erhalten jetzt die Quittung für ihre Anmaßung, indem sich herausstellt, daß sie mit all ihrer technokratischen Weisheit nicht in der Lage sind, etwa die Verkarstung Mitteleuropas aufzuhalten. Und das ist nun in der Tat ein einschneidender Sachverhalt, denn was wir an diesen und ähnlichen Fällen zur Zeit erleben, das ist das kolossale *Scheitern der Technokratie*. Seitdem ein Umweltskandal den anderen jagt, verstärkt sich mehr und mehr die Gewißheit, daß die Technokratie — der Wahn der technisch-instrumentellen Beherrschbarkeit aller Probleme — zum Sicherheitsrisiko Nr. 1 geworden ist. Die Technokratie löst nicht nur kein einziges Umweltproblem, sondern sie schafft fortwährend neue, die, weil technisch aufgefaßt, ebensowenig zu lösen sind, so daß sich ein Problemüberdruck ergibt, an dem ihr Versagen manifest wird. Die Technik ist aber aus Amortisationsgründen dermaßen hasardierte und unerprobt, dermaßen ins Niemandsland unbekannter Nebenfolgen vorgetrieben, daß ein technisches Versagen keine Panne mehr ist, sondern im Prinzip schon eine Katastrophe. Die technische Berechnung weist sozusagen einen Unberechenbarkeitsindex auf, der die Katastrophe unvermeidlich macht. Der Produktionswahn stellt sich derart als Destruktionswahn heraus, der mit der Natur zugleich die Lebenswelt des Menschen zerstört. Und es zeigt

sich, daß der Mensch auch im Stadium totaler Naturbeherrschung noch von der Gnade der spendenden Natur abhängig ist: er kann sie nur soweit beherrschen, soweit sie sich beherrschen *läßt*, soweit also die Mutter Natur sich trotz allem des entlaufenden Sohnes noch annimmt. Wehe ihm aber, wenn er in die lebenspendende Ordnung selber eingzugreifen versucht — wer die Urmutter tötet, der erntet ewigen Tod, denn nicht nur der Muttermörder stirbt, sondern alle Geschlechter nach ihm. Darum ist nichts dringlicher als eine vollständige Umkehr, denn solange keine grundsätzliche Abkehr vom Produktionswahn ins Auge gefaßt wird, neigt sich die Waage der Menschheit dem Ende zu.

Doch zeichnet sich noch vor dieser Umkehr eine andere Wende ab, die jene erst ermöglicht, und das ist die *Wende vom allesverschlingenden Anthropozentrismus zum unbedingten Primat der Natur*. Die Abkehr vom Produktionswahn setzt voraus, daß der Mensch in seiner Maßlosigkeit nicht mehr das Maß aller Dinge ist, sondern umgekehrt, das Maß seines Lebens und Denkens im Alleben der Natur erblickt, das bei aller Fremdheit auch in seinen Adern pulst. Der Mensch kann sich aus sich selber nicht retten, und so ist eine Existenz, die sich allein auf sich selbst stellt, von vornherein verloren. Nur wenn der Mensch etwas wiederfindet, was größer ist als er, ist sein Dasein gerechtfertigt. Dieses Größere ist die Welt im Ganzen, die Welt nicht als Ausbeutungsobjekt, sondern als unverfügbare Natur, die Welt, die wir meinen, wenn wir Erde, Meer und Himmel sagen. Die Selbstherrschaft des Menschen ist ein tödlicher Irrtum, dessen Zeche wir alle zu zahlen haben. Die blutige Farce dieses Irrtums ist die Moderne, die nun zu Recht unter unseren Augen vermodert.

Die Gegenbewegung, die genau genommen den Grundgedanken der gesamten Neuzeit in Frage stellt, wäre unmöglich, wäre eine willkürliche Anwandlung, wenn sie nur dem Menschen anheimgestellt wäre. Zu unserem Glück aber kommt uns die Natur schon von sich aus entgegen und nötigt uns zur Umkehr — eine Natur, die uns nicht nur in ihren kranken Bäumen ihre Wunden zeigt, sondern die angesichts ihrer Verstümmelung rebellisch geworden ist. Das Scheitern der Technokratie läßt sich als *Insekurrektion der Natur* verstehen, als machtvoller Aufstand der Erde gegen die menschliche Hybris des Machenkönnens. Denn auch die technischen Katastrophen sind Naturkatastrophen, nicht nur in ihrer naturzerstörenden Wirkung, sondern mehr noch in ihrer Ursache, sie sind Beweisstücke einer nach wie vor ungezüglichten Materie, und ihre Häufung zeigt an, daß die Natur in gewaltige Gärung geraten ist. Der Aufruhr der Elemente führt uns auf drastische Weise vor Augen, daß der Anthropozentrismus ausgespielt hat, und betrachtet man die Weltzerstörungspotenz, die die Menschheit nachgerade angesam-

melt hat, so kann man auf den Gedanken kommen, daß die Natur die Spezies Mensch für einen verfehlten Entwurf halte, der um ihrer anderen Geschöpfe willen schleunigst auszulöschen sei. „Nietzsche'sche Sorge, das Schlimmste für uns sei nun, am Willen der Erde zu zweifeln, hat sich inzwischen zur Frage verdichtet: ob sie denn uns noch will?“³⁰ Ob die Natur Absichten mit dem Menschen hat, ob sie Gnade walten lassen wird mit dem unmöglichen Versuch oder nicht, darüber wissen wir nichts. Wir können aber wissen, was sie nicht will: sie will nicht weiterhin so ausgebeutet und geschändet werden wie bisher, sie will, daß das logozentrische Unternehmen ein Ende habe, und nicht erst dann, wenn die Menschheit den letzten Akt ihrer Machtvollkommenheit dadurch besiegelt, daß sie sich selbst in die Luft sprengt. Und sie sagt uns das nicht nur durch den heilsamen Aufstand, den sie inszeniert, sondern sie spricht auch durch ihren Stellvertreter zu uns, durch unsere eigene Natur, und sie hat nicht umsonst appelliert. Denn in unserer inneren Natur trifft sie ihren stärksten Bundesgenossen, der freut sich ihres Widerstandes und jubelt, daß die Natur endlich erwacht und aufgestanden ist. Natur spricht zu Natur, eins verschwört sich dem anderen, der kosmische Aufruf findet seine Antwort im Aufstand der Natur des Menschen.

Wenn eine Versöhnung von Mensch und Erde heute noch möglich sein soll, so wird sie über diesen doppelten Aufstand der Naturen führen. Der Mensch muß sich auf seine eigene Natur besinnen, durch die er mit der Allnatur kommuniziert, und er muß vor allem in seiner Natur eine Kampffront errichten, die sich allen technokratischen Tendenzen der Gesellschaft widersetzt und derart den Aufstand der Erde unterstützt. Denn wie die Ressurrektion der Natur in ihrer Insurrektion besteht, so ist die Perspektive einer möglichen Versöhnung mit ihr nicht die Idylle der Blumenkinder, sondern die verschworene Bruderschaft des Kampfes. Und von dieser doppelten Front aus läßt sich der anstehende Bürgerkrieg gegen die Technokratie schon unternehmen. Wenn die Friedensbewegung sich weniger pazifistisch belämmert zeigte, sondern sich energischer und kämpferischer gäbe, würden die hiesigen Technokraten schon bald das Zittern lernen. Sofern sie nicht in Frustration versinken will, wird sie sich radikalisierten müssen, ohne sich darum das Gesetz des Handelns vom Gegner aufzwingen zu lassen. Der technokratische Demütiung hat aller Natur und Menschennatur den Krieg angesagt, und da dieser Krieg sich von Jahr zu Jahr verschärft, wird auch der Widerstand sich verstärken müssen.

IV

Die entschiedene Zuwendung zur Spezies, die das eigentliche Thema des letzten

Jahrzehnts ist, und die einhergeht mit einer Abkehr von der Geschichte, schafft eine Situation, die ihrer Tendenz nach auf eine *Erneuerung des mythischen Denkens* hinausläuft. Denn wie soll man anders von der Natur sprechen, als mythisch oder mythologisch, wenn die Vernunft sich auf die Seite der Technokratie geschlagen hat? Daß die Erde von uns etwas will, das ist im Rahmen der abendländischen Vernunftgeschichte nicht vorgesehen, während die mythische Überlieferung, die ihr vorausgeht, gerade die Ehrfurcht vor der Erde gepflegt hat. Dazu kommt aber ein weiteres, was sich mit dem Gedanken einer Insurrektion der Natur verknüpft. Denn diese Insurrektion läßt sich als mythische Rache der Natur für ihre Schändung deuten, und genau das ist die Grundfigur, die den Schicksalsbegriff des antiken Mythos bestimmt. Der Mythos schließt die Revolte nicht aus, sondern er interpretiert die Erhebung der Natur als rächendes Schicksal, das die menschliche Hybris ereilt. Die Unabwendbarkeit dieses Schicksals gründet, wie Bachofen an der Aischyleischen Orestie gezeigt hat, in einem Frevel am Muttertum der Erde, d. h. in einer Blutschuld, die nicht gesühnt, sondern nur gerächt werden kann durch neue Blutschuld, so daß sich der Frevel von Geschlecht zu Geschlecht unaufhörlich fortzeugt. „An der Spitze der Dinge steht eine große Urmutter, aus deren Schoß alles Leben hervorgeht. Darin wohnt die Heiligkeit und Macht des irdischen Weibes, die jener Bild und Priesterin ist. Wer die Frau verletzt, frevelt an der Urmutter. Wer ihr Recht bricht, hat von dieser Strafe zu leiden. So wird die Mutter Erde zur Rächerin der Missetat.“³¹

Das Matriarchat ist eine bipolare Welt, in der archaische Strenge und hetärisch-dionysische Lizenz nebeneinanderstehen. Es ist seiner Rechtsform nach eine grausame Ordnung, denn es kennt nur das Justaltonis: die Vergeltung der fortwirkenden Rache, die in der Tat einen Schuldzusammenhang des Lebendigen stiften kann, wie er sich am Schicksal des Atridenhauses manifestiert. Es verfügt noch nicht über den apollinischen Begriff der reinigenden Sühne, der die Schuld tilgt und die Rache beendet, denn diese Ordnung tritt erst mit dem Patriarchat hervor. Auf der anderen Seite aber enthält das Mutterrecht den großen Gedanken, daß alle Menschen und überhaupt alle Wesen Kinder der Großen Mutter, der allelebigen Erde sind, und das ist nun ein Gedanke, der den Schuldzusammenhang gerade aufhebt, sofern er auf den heiligen Ursprung der Geschlechterfolge zurückgeht. Zwar schulden die Menschen ihr Leben der Großen Mutter — sie haben es nur zu Lehen und müssen es im Tode zurückgeben, damit es zu neuem Leben wiedergeboren werden kann —, aber indem der Abglanz der Urmutter auf sie fällt, sind sie zugleich unverletzlich und schuldlos. Und das ist dann die paradiesische Wildnis der Naturkinder, die

keine Mythenkritik vergessen machen kann. Der Naturbestand ist der Stand der *ursprünglichen Unschuld*, der zwar befleckbar ist, aber sich in Tänzen und Festen zu Ehren der lebensspendenden Mutter unaufhörlich erneuert.

Das Mutterrecht, wie Bachofen es in seinen verschiedenen Stufen entfaltet, ist reines *Naturrecht*, das nicht von Menschen gesetzt ist und auf der unantastbaren Heiligkeit des Lebens beruht. Es ist „ein in der Materie ruhendes, mit dem Stoffe selbst gegebenes, von jeder menschlichen Satzung unabhängiges Gesetz, das daher an der Göttlichkeit der Natur selbst Teil nimmt und mit der mütterlichen Aequitas zusammenfällt“.³² Das kosmische Naturrecht geht nicht nur allem positiven Recht voraus, sondern auch allen Ausprägungen, die es mit dem Vernunftrecht gleichsetzen; beides setzt eine Verselbständigung des Geistes voraus, die auf matriarchalischer Stufe noch nicht gegeben ist. Entsprechend ist trotz Bachofens ontologisierender Ausdrucksweise nicht an eine stoische Weltvernunft zu denken. „Das alte *ius naturale* ist nicht, wie das, was man heute mit diesem Namen benennt, bloße philosophische Spekulation. Es ist geschichtliches Ereignis, Bildungsstufe, älter als das rein staatlich-positive Recht, Ausdruck der frühesten Religionsidee, ein Denkmal erlebter menschlicher Zustände, so geschichtlich wie das Mutterrecht, welches selbst einen Teil desselben bildet.“³³ Der Mensch ist nach dieser mythisch-religiösen Rechtsauffassung ganz und gar in die Natur eingebettet, er ist ein ungesondertes, unentfremdetes Glied des Alllebens.

Bachofen scheidet die profane Zeit der Arbeit, die auch für den vorgeschichtlichen Menschen eine Zeit der Naturentfremdung ist, aus seiner Betrachtung aus, er hat es nur mit der heiligen Zeit von Mythos und Kultus zu tun, die der Versöhnung der Natur dient. Aber es hat den Anschein, daß er nicht nur die Entfremdung ausschließt, sondern sogar noch die ursprüngliche *Fremdheit*, die zwischen dem Menschen und der Natur gesetzt ist — eine Fremdheit, die nicht erst durch den entfremdeten Geist in die Welt kommt, sondern in der natürlichen Sonderentwicklung des Menschen beschlossen liegt: in seiner Instinktreduktion, seiner essentiellen Unfestgelegtheit und Weltoffenheit. Es ist romantische Harmonieseligkeit, wenn Bachofen schreibt: „Der Mensch selbst steht noch nicht außerhalb der Harmonie, die alles stoffliche Leben der Erde beherrscht. Das Gesetz, dem er folgt, ist kein ausschließlich menschliches, sondern ein allgemeines der ganzen Schöpfung. Das Recht stellt sich als Ausdruck des physischen Lebens dar.“³⁴ Die Harmonie des Menschen mit der Natur ist keine gegebene, sondern eine sehnsüchtig erstrebte, die nach Ausdruck verlangt, und die exzessiven Gemeinschaftstänze überlebender Naturvölker bezeugen noch jetzt, wie groß diese

Sehnsucht ist. Man kann geradezu sagen: Die Harmonie wäre nicht *vollkommen*, wenn sie nicht *gebrochen* wäre, wenn sie nicht aus der Sehnsucht entspränge. In der Sehnsucht aber ist die Fremdheit des Menschen zu erkennen, die sein Stigma und zugleich sein Segen ist. Denn was ihn der Natur öffnet, ist eben dies, daß er ihr fremd ist, daß er nicht in sie eingebunden ist wie das Tier oder die Pflanze. Die Fremdheit meint eine Weltfremdheit, die wir auch dem vorgeschichtlichen und dem primitiven Menschen zugestehen müssen, und diese Offenheit impliziert nicht nur seine Verlorenheit im Kosmos, sondern erschließt ihm zugleich und eo ipso die Möglichkeit, sich umso inniger mit ihm zu versöhnen.

Solche Einwände können aber der großartigen mythischen Zusammenschau Bachofens nichts anhaben; sie sind auch nicht als Einwände gedacht, sondern als Versuche, uns von der heutigen Naturzerstörung zurückzutasten zu den Lebensquellen der frühen Menschheit. Außerdem scheint mir der Gedanke des ältesten Naturrechts, daß die Natur einen Anspruch auf uns hat, nicht wir auf sie, von höchster Aktualität zu sein, denn nur, wenn wir auf die eine oder andere Art die Heiligkeit der Natur wiederfinden, haben wir eine Chance, sie der technologischen Vergewaltigung zu entreißen. Und nur, wenn die Natur gerettet werden kann, wird auch die Menschheit eine Zukunft haben. Die entscheidende Einsicht, die das Naturrecht der Vorzeit uns überliefert und die noch jetzt von den überlebenden Naturvölkern vielfältig bestätigt wird, läßt sich so formulieren: Es gibt eine *Urfreiheit* des Menschen, die nicht in der Selbstbehauptung liegt, sondern allein in der *Hingebendheit* an mythische Alleen der Natur. Wir stoßen hier wieder auf den Vorrang der Selbstverschwendung vor der Selbsterhaltung, denn die Selbstverschwendung ist gar nichts anderes als solches Sichanheimgeben: freie Hingabe des eigenen Lebens an Alleen. Das ist ein zugleich ergreifender und tragischer Gedanke, denn in der Tiefe, in unserer *inneren Vorzeit*, spüren wir, daß es damit seine höchste Richtigkeit hat: nur durch sein freies Ja zur Natur ist der Mensch gerechtfertigt, nur durch seine Hingabe erfährt die Natur ihr Recht. Auf dieser Grundlage kann das Denken neu beginnen, ein Denken, das entschlossen Abschied nimmt von der Vernunftförmigkeit, und dessen erste Erkenntnis ist, daß die Menschen der Vorzeit unendlich vollkommener und erleuchteter waren als wir.

V

Nur ein Denken, das die Vernunft hinter sich läßt, hat eine Chance, den Mythos wiederzufinden. Der Mythos, ursprünglich aufgefaßt, ist ein *Seelenzustand der Natur*, d. h. die Ursprache der großen Naturgewalten, die sich in Gestalt von Bildern, Symbolen und Geschichten der Menschennatur enthüllt. Die mythische Sprache ist vorgeschichtlich, vorchristlich und vorrational, doch so, daß dieses

Vor nicht historisch, sondern metaphysisch begriffen wird, im Sinne eines Vor-geordnetseins. Als Natursprache, die auch uns noch erreicht, ist der Mythos nicht an bestimmte vergangene Epochen gebunden. Der Mythos ist nicht, wie die Magie, auf Wirksamkeit und Übermächtigkeit der Natur aus, sondern er ist die schlichte Offenbarung der Natur im Menschen, und als solche Anverlobung der natürlichen Welt ist er zugleich die Versöhnung des Menschen mit der Natur. Die mythische Sprache ist essentiell heidnisch, denn sie meint weder eine jüdische Erlösung von der „Naturverfallenheit“, noch eine christliche Erlösung der seufzenden Kreatur, sondern sie ist bereits die Erlösung, sofern sie die Natur zum Sprechen bringt. *Die Natursprache als Menschensprache* — das scheint mir das Wesen des Mythos zu sein. Mythisch ist das Alleen, das sich in der Natur verkörpert und an dem der Mensch teilhat, sofern er sich auf seine lebendige Natur besinnt, und mythisch ist insbesondere die unaufhörliche Strömung, die zwischen beiden hin und her fließt und die bewirkt, daß eines sich gleichsam im anderen spiegelt. Das Innere wird in diesem wechselseitigen Austausch zu einer *Seelenlandschaft*, und das Äußere verinnert sich so, daß man von einer *Landschaftsseele* sprechen kann. Die Außenwelt ist nicht mehr äußerlich, sondern sie gewinnt ein Innenleben, die Natur erhebt sich zu ihrer höchsten Stufe, indem sie sich als *Weltseele* faßt, die in besonderen, nicht vom Geist überwachten Stunden, mit der Seele des Menschen, ihres verlorenen Sohnes, kommuniziert.

Allerdings ist jede *moderne* Mythisierung davon geprägt, daß die Natur schon seit Jahrtausenden entgöttert ist — eine Entseelung, die zu ihrer heutigen Verdinglichung und Vernichtung führt. Die Mythisierung stellt also *genaugenommen* eine *Remythisierung* dar, die Wiederauf-erweckung einer bereits getöteten Natur. Sie kann sich nicht wie einst zu einem großen Göttermythos mitsamt Kultus und Ritus entfalten, und solange sich das Bewußtsein nicht grundsätzlich wandelt, wird sie alle Gebrechen neuzeitlicher Subjektivierung, Ästhetisierung und Historisierung zu tragen haben. Begreift man aber den Mythos als Seelensprache der Natur, so sind die Schwierigkeiten, die sich aus der neuzeitlichen Entfernung von der mythischen Epoche der Menschheit ergeben, weitgehend ausgeräumt. Denn das mythische Bewußtsein muß nun nicht mehr unbedingt nach Griechenland, Germanien oder Palau schauen, sondern es kann sich an seine eigene Naturerfahrung halten. Solange der Spätkapitalismus und sein Teilhaber, die palavernde Spätaufklärung, nicht abgetreten sind, lebt zwar alle mythische Sehnsucht des Menschen in der Diaspora, aber sie ist darum noch nicht zur Ohnmacht verurteilt. Alle Naturdichtung, von der Romantik bis zum späten Bann, ist mythisch, und wo immer die Natur wirklich

gegenwärtig ist, da erneuert sich ein Stück des ursprünglichen Mythos. Festzuhalten ist jedenfalls, daß der mythische Weg, der über die Seele führt, die Seele des Menschen und der Natur, der einzige ist, der die Natur nicht verachtet, während der geistige Weg, der ihr durch die Vernunftförmigkeit beikommen wollte, in Technik und Barbarei ausgeartet ist. *)

Anmerkungen

- 1) Horkheimer / Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (= DA), Frankfurt 1969, S. 3.
- 2) DA, S. 33.
- 3) Klages, *Mensch und Erde*, München 1920, S. 24.
- 4) Kanti, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 6.
- 5) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, B 52.
- 6) Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Berlin / Stuttgart 1910, S. 3.
- 7) DA, S. 36 f.
- 8) Vgl. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt 1967. Es handelt sich dabei um die deutsche Fassung seines Buchs *Eclipse of reason*, das zuerst 1947 herauskam, im gleichen Jahr also wie die *Dialektik der Aufklärung*.
- 9) Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd. 1, S. 507.
- 10) Vgl. DA, S. 12, 31.
- 11) Vgl. Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985.
- 12) DA, S. 36.
- 13) DA, S. 122; (Hervorhebung von mir.)
- 14) DA, S. 186; vgl. ebd. S. 61.
- 15) DA, S. 6.
- 16) DA, S. 14.
- 17) DA, S. 12.
- 18) DA, S. 18.
- 19) DA, S. 33; (Hervorhebungen von mir.)
- 20) Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, 1, S. 138; *Schicksal und Charakter*, GS II, 21, S. 175.
- 21) DA, S. 66.
- 22) Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, GS I, 1, S. 139.
- 23) Ebd., S. 174.
- 24) Ebd.
- 25) Die Wortschöpfung findet sich in Goethes Gedicht auf Schillers Schädel, vgl. Werke (Hamburger Ausg.), Bd. 1, S. 367.
- 26) Goethe, *Maximen und Reflexionen*, Nr. 2; Werke, Bd. XII, S. 365.
- 27) DA, S. 46.
- 28) DA, S. 23.
- 29) Jünger, *Äußerer und Äußerer IV*, in: Scheidewege, Jg. 12, H. 3/4, 1982, S. 410.
- 30) Bachofen, *Das Mutterrecht*, 3. Aufl., Basel 1948, S. 221.
- 31) Ebd., S. 377.
- 32) Ebd., S. 378 f.
- 33) Ebd.

*) Auszug aus dem in Arbeit befindlichen Buch *Der Aufstieg der Natur*. Vorabdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlages Matthes & Seitz, München.

„ÜBERWINDUNG“ DER AUFKLÄRUNGSVERNUNFT UND POLITIK

Zur Kritik einer wieder virulenten Tradition deutscher Gegenauflklärung

I

Dem gesellschaftskritischen Engagement der 60er und frühen 70er Jahre waren „Aufklärung“ und „Rationalität“ im allgemeinen eminent positiv besetzte Begriffe, womit es sich offenkundig in jene große Tradition neuzeitlichen Emanzipationsstrebens einreichte, die von der „wissenschaftlichen Bewegung“ der frühen Neuzeit¹⁾ und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, deren Bestrebungen dann unter neuen politisch-sozialen Vorzeichen von der Arbeiterbewegung wieder aufgenommen wurden, ihren Ausgang genommen hat: Angesichts der fortschreitenden Verflechtung von Wissenschaft und Gesellschaft ging es der Neuen Linken nicht zuletzt um eine Revitalisierung „der in der Wissenschaft beschlossenen Idee vernünftiger Selbstbestimmung“²⁾, um solcherart der Unterwerfung der Wissenschaft unter die Verwertungsinteressen spätkapitalistischer Ausbeutung der menschlichen und natürlichen Ressourcen gegenzusteuern.

- 28 Seitdem aber ist die Kritik an den bestehenden Verhältnissen im Namen emanzipatorischer Wissenschaft als dominante Form der Zeitkritik abgelöst worden von einer weitgehenden Absage an das Konzept neuzeitlicher Wissenschaft und Rationalität überhaupt umwille eines „anderen Denkens“ und eines mit verschiedensten Inhalten besetzten „ganz Anderen“. Geradezu ergreifend schlicht drückt die hier obwaltende Stimmung Michael Ende so aus:³⁾

Wir sehen, daß diese Leute mit ihrer wissenschaftlichen Aufklärung den Himmel, die Erde und die Gewässer vergiften ... (und) eine Bombe geschaffen haben, mit der man alles Leben auf der Erde ... vernichten kann ... Die Missionäre aus der Zivilisationswüste sagen uns, ... es handle sich da nur um die falsche Anwendung an sich richtiger Erkenntnisse. Wir dagegen fragen uns, ... (wann) sie endlich begreifen, daß es nicht darum geht, von ihren Erkenntnissen einen anderen Gebrauch zu machen, sondern darum, nach einer anderen Art von Erkenntnissen zu streben ... Können sie denn wirklich nicht sehen, daß der Tod schon von Anfang an in dieser Art ihres Denkens steckt und nun nach und nach hervortritt? Können sie denn wirklich glauben, daß ein totes und tödliches Denken, wenn es nur richtig angewendet wird, dem Leben dient?

Peter Sloterdijk nennt das, was Endes „Zivilisationswüste“ regiert, die „zynische Vernunft“. Zwar bis in die Antike zurückreichend, habe sie jedoch erst in Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit ihren eigentlichen Ausdruck gefunden. Der zynischen Korrektheit, die zwischen verfeindeten Individuen besteht, entspreche die zynische Objektivität, mit der das neuzeitliche Denken seine Ge-

genstände betrachte, welche Mißtrauens- und Feindeinstellung zum Objekt, sichtbar in „Struktur und ... Verfahren moderner empirischer Wissenschaften an sich“⁴⁾, sich zumal auch in der Verwandtschaft zwischen neuzeitlicher Erkenntnistheorie und Erkenntnisdienst bekunde: Denn „beide entwerfen Haltungen von ‚Objektivität‘ zum Erkenntnisgegenstand, die ohne den Einfluß der Feind-Stellung zum Objekt unverständlich blieben ... Einen Feind haben, heißt ... einen Gegenstand der Forschung definieren“ (S. 612). Bei Gerd Bergfleth schließlich, um einen weiteren Fall zu nehmen, ist das böse Prinzip „die Technokratie“ — das „Prinzip wissenschaftlich-technischer Repression“⁵⁾ —, mit der die Aufklärung, sich von der „Vernunft Herrschaft“ zur „Herrschaftsvernunft“ vollendend, „zusammenfällt“ (S. 16, folgendes Zitat S. 17):

Die Technokratie ist, metaphysisch ausgedrückt, das Prinzip des Urbösen ... Evident, daß nichts so bis auf Blut zu bekämpfen ist wie dieser Terrorismus der Technokratie ... Eine Vernunftkritik, die eingreifen will, muß das Prinzip der Vernichtung selbst vernichten. Aber wiederum: dieses Vernichten darf nicht von der Art des technokratischen sein ... Die Kritik der Herrschaftsvernunft kann sich nicht auf dieselbe Vernunft stützen, die der Herrschaft verfiel.

Nun ja. Für die Albernheiten eines Ende genügt die Frage, ob die Pockenimpfung nicht gelegentlich doch auch lebensfördernde Folgen gehabt habe. Sloterdijk begeistert sich am Tanz seiner Wortspiele, vielfach ohne sich dabei durch einen Blick auf die Sache selbst stören zu lassen. Wenn er die von ihm geortete Grundstimmung des modernen Denkens in der „monströsen Erwägung“ Descartes', des Begründers der neuzeitlichen Erkenntnistheorie, kulminieren läßt, „es möchte vielleicht die ganze Erscheinungswelt nur ein zu unserer Täuschung berechnetes Blendwerk des genius malignus sein“ (S. 603), so ist das eine abenteu-erliche Verzeichnung der Motivation hinter diesem Gedankenexperiment: ein Mißtrauen nicht gegen die Dinge, sondern gegen die tradierten Schulmeinungen über sie, die Ausschaltung nicht einer mythischen Täuschbarkeit durch die Dinge, sondern der allein im Erkenntnis-subjekt selbst liegenden Irrtumsquellen.⁶⁾ Und Bergfleths „Diagnose“ des Weltzustandes bietet außer der rabiaten Sprache und einer anderen Benennung des die Neuzeit als Ganzes beherrschenden Bösen soweit nichts Neues; selbstredend auch ist mit „der Technokratie“ gegen

den Anschein, den das Wort erweckt, letztlich nichts empirisch Greifbares gemeint, ist es doch auch nur so möglich, von einer allumfassenden Herrschaft „der Technokratie“ zu sprechen und zugleich die angesichts der sozialen Realität ganz groteske Behauptung aufzustellen, sie arbeite „friedlich“ daran, „die Individuen immer gleichberechtigter zu machen“ (S. 185); doch Näheres dazu später.

II

Die eben wieder modische Verdächtigung bzw. Denunziation der Aufklärung und des wissenschaftlichen Denkens, das Ressentiment gegen die Neuzeit als Epoche „uneigentlichen“ Lebens, die Substitution der bloßen Spekulation für die Wirklichkeit umwille eines „selbständigen philosophischen Aufbau(s) der historischen Welt“⁷⁾ haben zumal in der deutschen Geistesgeschichte Tradition. In der Geschichtsphilosophie der Romantik versanken, in Diltheys Worten, die „realen Grundlagen ... (der) Zivilisation ... hinter einem erträumten Gottesfrieden“ im Mittelalter, „von dem Reformation, Rationalismus, Wissenschaften, weltliche Gesichtspunkte in der Politik uns nur abgeführt hätten“⁸⁾ und der nach Novalis' *Die Christenheit oder Europa* (1799) aus „dem heiligen Schoße eines ehrwürdigen europäischen Consiliums“ wiedererstanden werde; und nachdem noch am Vorabend der 1848er Revolution der alte Schelling in seinen Berliner Vorlesungen über *Philosophie der Offenbarung* nochmals den Traum einer bevorstehenden Heils-Zeit im Zeichen eines verjüngten Christentums beschworen hatte, diene dann den Vertretern der „konservativen Revolution“ diese Vorstellung einer eschatologischen Wendezeit der Verunglimpfung „des Liberalismus“ als Inbegriff der Modernität (so daß sie sich so-geleich auch auf die Arbeiterbewegung übertrug) im Namen eines mythologisierten Nationalismus.⁹⁾

Nicht zuletzt auch durch die ideologische Bodenaufbereitung seitens solcher Liberalismuskritik, deren Atavismus Otto Bauer mit der ihm eigenen Brillanz die marxistisch-sozialistische, die großen Er-rungenschaften der neuzeitlich-bürgerlichen Epoche: Freiheitsrechte und moderne Wissenschaft, bewahrende Kritik an

der bürgerlichen Gesellschaftsordnung gegenüberstellte,¹⁰ konnte schließlich unter dem Nationalsozialismus eine ihres existenziellen Gehalts beraubte wissenschaftliche Rationalität im Sinne bloßer technischer Effizienz und einer Scholastik der Barbarei umso gründlicher für den Mythos von Blut und Boden in Dienst genommen werden.¹¹ Für die politische Verführbarkeit der seit der Romantik im Denken der deutschen Bildungsschichten zur Tradition verfestigten Einstellung, das Politische aus einer kulturpessimistisch gestimmten „höheren Werte“ zu betrachten, besonders aufschlußreich ist Martin Heideggers kurzes Engagement für den Nationalsozialismus, gerade weil Heidegger ein Denker von hohem Rang war und seine Philosophie nicht einfach als verkörperter Faschismus abgetan werden kann.¹²

In seiner berühmten-berichtigten Rektoratsrede von 1933 sah sich Heidegger „geführt von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags, der das Schicksal des deutschen Volkes in das Gepräge seiner Geschichte zwingt“.¹³ Das ist nicht bloße Rhetorik in bewegter „Aufbruchs“-Zeit, sondern deren Deutung in der Begrifflichkeit der Existenzialontologie von *Sein und Zeit* (1927): Das „eigentliche Existieren“, zu dem der Mensch aufgerufen ist, vollzieht sich in der durch die „Entschlossenheit“ des Daseins für die überlieferten Existenzmöglichkeiten ermöglichten Wahl einer Lebensform als „Schicksal“, worin die „eigentliche Geschichtlichkeit“ des Daseins liegt (§ 74). Doch ist das nicht individualistisch zu verstehen, denn das Dasein ist wesentlich Mitsein mit Anderen, so daß das Einzelschicksal nicht unabhängig vom übergreifenden „Geschick“, dem ihm den Möglichkeitspielraum vorgebenden Gesamtschicksal „der Gemeinschaft, des Volkes“ statthaben kann; und auch ist die „Wiederholung“ des Gewesenen im eigentlich-geschichtlichen Existieren keine bloße Reproduktion der Vergangenheit, sondern verwandelnde Aneignung unter gleichzeitigem „Widerruf“ ihres gegenwärtigen Nachwirkens (ebd.).

Die Gemeinschaft des Volkes als das, woran das Dasein in seinem Schicksal gebunden ist: Die Wahl dieser ideologisch höchst suggestiven Begriffe ist gewiß kein sachlicher Zufall. Das allgemeine Programm von S. u. Z. ist die „Destruktion“ der gesamten abendländisch-philosophischen Tradition im Sinne einer (Heideggerschen) Wiederholung ihrer griechischen Ursprünge (§ 6), und aufgrund des Verhältnisses zwischen Schicksal und Geschick enthält dieses Programm implizit auch die Forderung nach einem entsprechenden politisch-sozialen Wandel: Philosophische Destruktion geht schwanter mit dem Willen zu einer „Ursprünglichkeit“ der gesellschaftlichen Verhältnisse im allgemeinen, gedacht nach dem als Gegen-Bild zu der zu destruierenden modernen Gesellschaft fungierenden Bild der „Volks-

Gemeinschaft“ im Sinne der entsprechend stilisierten griechischen Polis. Kriessengestimmter Rückgriff auf „das Griechentum“ in Verbindung mit einer abstrakten, vielfach in das Helldunkel messianisch-mythischer Erwartungen getauchten Zuwendung zur res publica war ja ein virulentes ideologisches Muster der Zeit; es herrschte im Hölderlin-Kult der Zeit und in den späteren Gedichten Stefan Georges – dessen Verse

... Apollo lehnt gebeim
An Baldur: „Eine weile währt noch nacht.
Doch diesmal kommt von Osten nicht das Licht.“
(„Der Krieg“: *Das Neue Reich*, 1928)

die auf Hölderlin zurückgehende, in gewandelter Zeit aber ganz andere politisch-ideologische Vorzeichen als beim jakobinisch gesinnten Dichter tragende Verbindung von Griechentum und Hoffnung auf eine deutsche Erneuerung¹⁴ aufs Prägnanteste ausdrücken – ebenso wie in der Forderung nach einem „dritten Humanismus“, der davon auszugehen habe, daß der „Mensch . . . in den Werken der großen Griechen . . . der politischen Mensch“ sei, für welche „Verwurzelung des griechischen Geistes . . . (im) Boden der Gemeinschaft . . . unsere eigene Bewegung zum Staate hin . . . uns wieder die Augen geöffnet . . . hat“, wie der Althilologe Werner Jaeger 1933 zu schreiben mußte.¹⁵

Freilich betont Heidegger in S. u. Z., seine Analysen seien formaler, „existenzial-ontologischer“ Natur und dürften nicht „existenziell-ontisch“, als Appell zu einem bestimmten Verhalten mißverstanden werden. Selbstverständlich aber besteht andererseits auch eine Beziehung zwischen dem Existenzialen und dem Existenziellen, liegt doch der „ontologische Interpretation der Existenz des Daseins . . . eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde“ (§ 62). Andeutungsweise schon sichtbar geworden, tritt dann dieses Ideal in der Rektoratsrede voll hervor, ist sie doch nichts anderes als ein Aufruf zur eigentlichen Existenz als Akademiker in einem „die abgelegte Scheinkultur“ überwinden, sich selbst „als geschichtlich-geistiges Volk“ und „seinen geschichtlichen Auftrag erfüll(en)“ wollenden Volk (S. 19). Was soll das heißen? Wissenschaft soll wieder, wie es bei den Griechen gewesen sei, „innerst bestimmende Mitte des ganzen völklich-staatlichen Daseins“ werden, zu welchem Zweck die universitäre Gelehrtenrepublik aufgerufen ist, hinter die „mathematisch-technische“ wie die „christlich-theologische Weltdeutung“ zurückzugehen und in ihrem Forschen und Lehren wieder „das anfängliche Wesen der Wissenschaft“ (S. 12) wirksam werden zu lassen.

Wiederholung des Griechentums als deutsche Erneuerung: Der Bezug zu S. u. Z. liegt klar zutage. Dort aber nur der Tendenz nach oder am Rande vorhanden, treten in der Rektoratsrede die Vorstellung der gesamten abendländischen Ge-

schichte als einer vom Welt- oder Seinsverständnis her zu sehenden Verfalls- geschichte und „das Volk“ als das dem einzelnen Dasein gegenüber primäre Subjekt in diesem Vorgang (bzw. seiner Umkehr) in den Vordergrund. Was Heidegger in der Errichtung der Nazi Herrschaft sah, war also nichts weniger als zumindest die Möglichkeit des Anbruchs eines neuen Seinsmorgens, daher die „Herrlichkeit . . . und die Größe dieses Aufbruchs“ (S. 19).

Die seinsphilosophische Weihe des Ergebnisses eines Pakts zwischen Großindustrie, Junkertum, Reichswehr und Nazibewegung hielt nicht lange: Im Frühjahr 1934 zieht sich Heidegger enttäuscht von jenem „unerbittlichen geistigen Auftrag“ zurück. Das ehrt den Menschen, ändert aber nichts daran, daß jene Weihe überhaupt möglich gewesen war.

In seiner Hölderlin-Vorlesung vom WS 1934/35 spricht Heidegger von der „Wahrheit eines Volkes“ als „jene(r) Offenbarkeit des Seins, aus der heraus das Volk weiß, was es geschichtlich will, indem es . . . es selbst sein will“;¹⁶ aus der Rektoratsrede teilweise schon vertraute Wendungen, die das „Eigentlichkeitseignis“ für ein Volksganzes meinen. Wahrheit ist hier (bald gesprochen) so etwas wie ein allgemeiner Rahmen eines Welt- und Selbstverständnisses für eine spezifische Kultur mit ihren Normen und Institutionen in der Tradition der Volksgesellschaften von Herder bis Hegel. Solche Wahrheit ist jedoch nichts gleichsam naturwüchsig aus dem Volk Hervorgehendes, sondern das bewußte Werk „der Dichter, Denker und Staatsschöpfer“ (S. 51), die selbst ganz folgerichtig „ohne Satzung und Grenze“ sind, weil sie in ihrem Werk „alles alles je erst gründen müssen“.¹⁷ So ist das Volk zwar primär gegenüber dem gewöhnlichen Einzeldasein, selbst aber wieder geführt von jenen Herausragenden, in denen sich das „wahre Wesen“ und der „wahre Wille“ des Volks verkörpere.

Von daher ist der Satz, „Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz“¹⁸, zu verstehen, woran das ganze Fiasko dieses über den Volksbegriff politisierten Begriffskults der Ursprünglichkeit offenbar wird. Ursprünglichkeit, das ist „Wiederholung“ des anfänglichen Gewesenen bei Abwesenheit externer Maßstäbe zur Beurteilung des Werks der „Schaffenden“. Das Ergebnis ist ein archaisierendes, von allen sozialen Kräften und Determinanten abstrahierendes Reden vom „Volk“ und seiner „durch die Schaffung des seinem Wesen zu bestimmten Staates durch den Staatsschöpfer“ erwirkten „Einstimmigkeit“ (Anm. 16, S. 144); ein Modell der Politik, nach dem politisches Handeln in Analogie zum künstlerischen Schaffen verstanden wird und Politik nur als „epochales“, „weltgeschichtliches“ Handeln eines mit Normalmaßstäben nicht meßbaren Künstler-Politikers in den Blick des

Interesses rückt. Der rebellische Autoritarismus, der nach Bindung durch die starke Volks- und Staats-Gemeinschaft ruft, die Verachtung der politischen Alltätigkeit, das globale Bild von Verfallenheit und anstehender Erneuerung durch das Werk gleichsam eines Kulturschöpfer-Heros: Unter diesen Gesichtspunkten betrachtet, erweist sich Heideggers Philosophie als eine in den weiteren Umkreis der „konservativen Revolution“ gehörende Ideologie eines krisengestimmten und abstrakt politisierenden unpolitischen Bewußtseins, geradezu prädestiniert dazu, dem ideologischen Schein des Faschismus zur Beute zu werden und den „nationalen Aufbruch“ im Sinne einer mythischen Erneuerung „zu Ende zu denken“.

III

Bereits 1934/35 sagt Heidegger, daß die „Weltstunde unseres Volkes . . . uns verborgen“ sei (Anm. 16, S. 50). Die Deutung der faschistischen Machtübernahme in der Rektoratsrede ist damit implizit zurückgenommen. Indem 1935 auch von „der inneren Wahrheit und Größe . . . des Nationalsozialismus“ als „Befreiung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen“ (Anm. 17, S. 152) die Rede ist, wird dem Faschismus zwar weiterhin „seinsgeschichtliche“ Bedeutung zugesprochen, doch nun offenbar in umgekehrtem Sinn. Wenn Heidegger gleichzeitig von „der inneren Wahrheit der Naturwissenschaft“ spricht, so bezieht er das darauf, daß diese die „ursprüngliche, von den Griechen erschlossene“ und in einem ersten Schritt schon von der christlichen Auslegung als *ens creatum* „denaturiert(e) . . . Natur auflöste in die Machtbereiche der mathematischen Ordnung des Weltverkehrs, der Industrialisierung und der im besonderen Sinne maschinenhaften Technik“ (Anm. 16, S. 195). Im Lichte dessen gelesen, besagt dann das Wort von der „inneren Wahrheit“ des Nationalsozialismus, daß er mit dem neuzeitlichen Weltverständnis Ernst mache und es so in seinem Wesen offenbar werden lasse; d. h., von einer Chance zur Überwindung ist der Faschismus zum Zeichen der Vollendung der Neuzeit geworden, die jetzt, wie es 1938 heißt, in dem durch den „Kampf der Weltanschauungen“ gekennzeichneten, „vermutlich dauerhaftesten Abschnitt ihrer Geschichte“ stehe.¹⁹⁾

Und diese Epoche der „totalen Mobilmachung“ in technischer und ideologischer Hinsicht ist nur das letzte Stadium einer schon bei Platon beginnenden Geschichte fortschreitender „Seinsvergessenheit“ und „Seinsverlassenheit“, die sich in der globalen Herrschaft des „Ge-stells“, des Wesens der modernen Technik als unausweichlicher Tendenz zur Unterwerfung von Natur und Mensch unter die totalitäre Herrschaft des planend-rechnenden

Denkens, vollendet. Es herrscht, so Heidegger 1939, die²⁰⁾

Vernutzung aller Stoffe, eingeordnet den Rohstoff „Mensch“, zur technischen Herstellung der unbedingten Möglichkeit eines Herstellens von allem . . . (Die) „Führernaturen“ sind . . . die ersten Angestellten innerhalb des Geschäftsganges der bedingungslosen Vernutzung des Seins im Dienste der Sicherung der Leere der Seinsverlassenheit. Dieser Geschäftsgang . . . schießt im Vorhinein die Unterschiede des Nationalen und der Völker als noch wesentliche Bestimmungsmerkmale aus . . . (und) bedingt auch überall vor allen nationalen Unterschieden die Gleichförmigkeit der Führerschaft, für die alle Staatsformen nur noch ein Führungsinstrument unter anderen sind. Weil die Wirklichkeit in der Gleichförmigkeit der planbaren Rechnung besteht, muß auch der Mensch in die Einformigkeit eingehen, um dem Wirklichen gewachsen zu bleiben. Ein Mensch ohne Uni-form macht heute bereits den Eindruck des Unwirklichen . . . Diese Unterschiedlosigkeit bezeugt den bereits gesicherten Bestand der Umwelt der Seinsverlassenheit.

Der Wandel gegenüber 1933 scheint vollkommen zu sein. Der Blick ist weiterhin auf den Nationalsozialismus gerichtet, wie das Reden von Führertum, von „Schriftumsführung“ und „Schwängerungsführung“ (S. 95) deutlich macht, doch ist er nun das Vorspiel eines globalen Totalitarismus, einer Zeit, in der die „Führer“ dessen Funktionäre sind und nicht die großen Staatsschaffenden.

Gerade aber in dieser Abkehr wird die mit einer eigentümlichen politischen Suggestivität gepaarte Unfähigkeit des Heideggerschen Denkens deutlich, die politische Dimension des Lebens wirklich zu erreichen. Der Blick auf die Realität Nazideutschlands leitet zu keiner politischen Besinnung an, sondern erschöpft sich in der Benützung dieser Realität als Materialquelle für ein seinsgeschichtliches Drama, dessen Handlungsort jenseits aller politischen Differenzierungen liegt. An die Stelle der positiven Affirmation des Faschismus ist in Wirklichkeit keine politische Abkehr getreten, sondern nur eine negative Affirmation insofern, als es für die mit der seinsgeschichtlichen höheren Sicht der Dinge Ausgestatteten auf die Unterschiede nicht ankommen kann: Was zählt, ist die Seinsverlassenheit, und in „dieser Wirklichkeit“, schreibt Heidegger 1945 im Rückblick auf sein Rektorat, „steht heute Alles, mag es Kommunismus heißen oder Faschismus oder Weltdemokratie“ (Anm. 13, S. 25). Ist das nicht, wenn schon in sehr sublimier Weise, am Ende doch nur das allzu vertraute „Die Anderen waren (sind) ja auch nicht besser“?

In diesem Totalentwurf einer Unheilsgeschichte, nach dem „(keine bloße Aktion . . . den Weltzustand ändern“ und „(m)enschliche Leistung . . . nie allein die Gefahr bannen“ kann (Anm. 20, S. 98, 42), bestehen keine Spielräume mehr für weltimmanentes Handeln. Es bleibt nur noch der Appell, am „Wesen des Seins“ nicht „vorbeizudenken“ zugunsten der nur auf gegenständliche Richtigkeit abzielenden „Raserei des ausschließlich rechnenden Denkens“, ²¹⁾ um durch solch ursprünglicheres Denken, die nichtgegenständliche Besinnung auf Wesen und Wahrheit des Seins, den Boden „vorzubereiten für den Zuspruch, dessen das heutige Menschengeschlecht bedarf“ (Anm. 20, S. 70): Die seinsgeschichtli-

che „Bewältigung“ des Faschismus endet so in totalem Absentismus und Quietismus.

Nachdem es mit dem Ende der Nachkriegsrestauration und dem Auftreten der Neuen Linken um Heidegger stiller geworden war, scheint sich im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Aufklärungshostilität so etwas wie eine Renaissance seines Denkens abzuzeichnen — Grund genug, ihm kritisches Augenmerk zu schenken. Die Zeit der Neuen Linken brachte einen politisch-kulturellen Wandel mit sich, dessen bleibende Bedeutung gerade auch aus der Retrospektive gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann. Gleichwohl aber enthielt die Kultur- und Gesellschaftskritik derselben bzw. der Kritischen Theorie auch eine Komponente, die bei allen Unterschieden der Sprache und des geistigen Hintergrunds eine auffällige Affinität zum Heideggerschen Denken aufweist und im Kontext eines veränderten Lebensgefühls als Brücke für einen Rückgriff darauf dienen konnte: diejenige, die zumal in Horkheimers und Adornos noch vor Kriegsende entstandener *Dialektik der Aufklärung* in den Vordergrund tritt.

Nach Horkheimer/Adorno mußte das ursprüngliche Anliegen der Aufklärung, die Befreiung der Menschheit, in sein Gegenteil umschlagen, denn die von Anfang an auf Herrschaft angelegte Aufklärungsrationallität habe sich mit innerer Notwendigkeit zu einer universellen, die Natur und das nach den originären Aufklärungsintentionen in seine Freiheit einzusetzende Subjekt der Naturbeherrschung gleichermaßen der kapitalistisch-industriellen Ausbeutung unterwerfenden Herrschaftsrationallität entfaltet (TB-Ausg. Frankfurt/M. 1971, S. 13, 15 f): 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 . . . Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten . . . als Liquidation. Unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten, die alles in der Natur zum Wiederholbaren macht, und der Industrie, für die sie es züchtet, würden schließlich die Befreiten selbst zu jenem „Trupp“, den Hegel als das Resultat der Aufklärung bezeichnet hat.

Eine spekulative Geschichtskonstruktion ähnlich wie bei Heidegger, in der gewisse Aspekte der modernen Welt gleichsam zu einem metaphysischen Verhängnis hypostasiert werden und deren Ergebnis nur als Karikatur der Wirklichkeit bezeichnet werden kann. An die Stelle der reichen Vielfalt des Denkens der historischen Aufklärung tritt das im Begriff fixierte Vorurteil, gepaart mit stellenweise (wie an der zitierten Stelle) ganz unkontrolliertem Wortzauber als Argumentationstechnik und einer ebenso verständnislosen wie ressentimentgeladenen Einstellung zu allem formalen Denken.²²⁾ Trotzdem aber halten Horkheimer und Adorno am ursprünglichen Anspruch der Aufklärung fest, überzeugt davon, „daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist“ (S. 3). Ihre verlorene Welt ist eine andere als die Heideggers, was bei allen Überein-

stimmungen in der Deutung der Neuzeit als Epoche der Heraufkunft einer totalitären Unheils-Welt nicht aus dem Auge verloren werden darf. Aber angesichts jener universellen Unheils-Aufklärung muß sich dieses Festhalten an der Denkungsart der Aufklärung auf die Negation der Wirklichkeit umwillen der bloßen Möglichkeit eines inhaltlich nicht mehr bestimmbar und mit gesellschaftlicher Praxis nicht mehr vermittelbaren „Anderen“ reduzieren, und so sagt denn auch Adorno an anderer Stelle: „Am Ende ist Hoffnung, wie sie der Wirklichkeit sich entricht, indem sie diese negiert, die einzige Gestalt, in der Wahrheit erscheint.“²³ Bei allen Unterschieden der weltanschaulich-geistigen Herkunft und der Ausgangslage — enttäuschte Abkehr vom Faschismus dort, Opfer des Faschismus zu sein hier — schließlich dieselbe Ausweglosigkeit eines das politische Geschehen in ein eschatologisches Heils/Unheilsgeschehen verwandelnden, der politischen Wirklichkeit eigentlich ganz fremd gegenüberstehenden Bewußtseins.

IV

Man braucht „nur“ das Horkheimer/Adornosche Aufklärer-Sein „trotz alledem“ zu vernachlässigen, um über das Vokabular der Kritischen Theorie in die Heideggerschen Bahnen einschwenken zu können. So Sloterdijk, der angesichts der „Fülle geheimer Ähnlichkeiten . . . zwischen Adorno und Heidegger“ überhaupt gleich die „Neue Linke . . . eine Heideggersche Linke“ (S. 395 f) sein läßt. Bergfleth wieder beruft sich auf Heidegger für „die Scheidung von Wahrheit und Richtigkeit“ als die „Aufgabe und das Recht der philosophischen Kritik“, was wohl heißen soll, daß seine eigene, verbal eher an das Kritische Vokabular angelehnte Beschimpfung der Aufklärungsvernunft dem höheren Bereich der Wahrheit angehöre, der gegenüber „die Richtigkeit unwahr“ sei, „weil beschränkt“ (S. 178) — so daß dann bequemerweise jeder richtige Einwand einfach unwahr und also irrelevant ist, jeder haltlose Erguß hingegen, wenn er nur ins Konzept paßt, mit dem Öle der höheren Wahrheit gesalbt werden kann: Es ist nicht wichtig, ob es richtig sei, daß die herrschenden Verhältnisse bzw. „die Technokratie“ die Menschen immer gleichberechtigter machen, Hauptsache, es ist „wahr“.

Die Setzung eines universellen Unheilszusammenhangs und die karge, auf ein leeres X hinauslaufende Perspektive auf das Andere und Heile bei Heidegger oder auch Adorno sind zwei Seiten derselben Sache. Doch weniger auf innere Folge-richtigkeit als auf emotional ansprechendere und also irgendwie greifbarere Transzendenz aus, macht man sich gleichwohl hurtig daran, der reinen Negativität des puren X des Heils durch al-

lerlei Idole des „ganz Anderen“ abzuhehlen.

Bergfleths Heilsrezept ist ein „Aufstand der menschlichen Natur“ (S. 11), der allerdings weniger eine Erhebung ist als ein Versinken „hinunter in den grundlosen Grund, in den mütterlichen Ursprung, der die ewige Erneuerung ist“ (S. 197) und auch als die „unverfügbare Natur“²⁴ firmiert. Ende, um ihn auch noch einmal zu nennen, erhofft das Heil vom Weltbild u. a. „der Märcen“, der „Heiligenlegenden und . . . biblischen Geschichten“ (S. 18). Und Sloterdijk schließlich setzt auf „die kynische Provokation“ (S. 400) im Stile des alten Diogenes, die sich zu einer ganzen, u. a. von Heideggers Denken exemplifizierten kynischen Vernunft herausmausert und zu einer Einheit zusammenfließt mit der Botschaft der „alten Weisheitslehren . . . der buddhistischen, der taoistischen, der urchristlichen, der indischen und der indischen Intelligenzen“ (S. 179) wie mit der lebensphilosophisch-kontemplativen „Einstimmung“ in und „Hingabe“ an die „große Rhythmik“ (S. 690 f) des Universums.

Nach ernsthafter Rechenschaftslegung wird man die Advokaten dieser Fülle an Transendenzen allerdings nicht fragen dürfen; solches Denken sei eben, macht Sloterdijk aus der Not eine Tugend, „argumentativ absolut wehrlos“ (S. 692). Greifbar werden nur die Motivationszusammenhänge hinter diesem im wörtlichen Sinn des Wortes grundlosen Reden. So betrachtet, reduziert sich Bergfleths seherisch-verkündigende Gebärde, mit der da ein „grundloser Grund“ als „ein ewig erneuernder mütterlicher Ursprung“ herbeigesprochen wird, auf etwas viel Handgreiflicheres: auf eine Projektion der infantilen Wunschvorstellung von der Mutter, der man nie versagende Kraft des Tröstens und Pflegens abverlangen kann und die, wäre sie ganz vollkommen, uns gar auch noch immerfort von neuem austragen würde. Solcher Kult des Mütterlichen wieder verbindet sich nur zu gut mit kompensatorischem Männlichkeitsgetue, und so wird auch Bergfleths Sprache ganz „männlich“ markig, wenn es um den rettenden Weg zurück in den figürlichen Uterus geht: „Tod und . . . Todesrevolte“ sind da vonnöten, „ein Sprung in den eigenen Tod“, denn nicht entrinnt dem „Mord . . . der Technokratie“, wer sich, bellt es in metaphysischem Kasernenhofen, „auf diesen Einsatz des Lebens nicht einläßt“ (Anm. 5, S. 11).

Bei Sloterdijk gerinnt der breite Strom des „anderen Denkens“ aus Ost und West einschließlich seiner heraklitischen Weltrhythmik zum sozusagen formalen Kern der Sache: Die Welt muß so sein, daß eingestimmte Hingabe die letztlich einzig gültige Einstellung zu ihr ist, daß die Haltung von „Nicht-Praxis“, von „Unterlassungshandeln“ und „Geschehenlassen“ eine im letzten tiefere und authentischere Form des Weltbezugs aus-

drückt, als es beim „aktivistischen Selbstbehauptungsethos“ (S. 940) des neuzeitlichen Menschen und seiner Vernunft der Fall sei.

Doch dergleichen Vorstellungen sind sinnvoll nur unter der Voraussetzung einer reymythologisierten Welt bzw. Natur, d. h. der Auffassung, daß die dem Menschen „unverfügbar“ vorgegebene Natur eine Art von quasi-personellem Wesen sei, zu dem der Mensch in eine Kommunikationsbeziehung eintreten könne und von dem als einem Wesen höherer Ordnung er die Werte des guten Lebens in Hingabe anzunehmen habe. Aber die Natur ist stumm, will sagen, die Konstanzen im Naturgeschehen, die nicht änderbar und in diesem Sinn unverfügbar sind, liefern keine Verhaltensanweisungen: Der Rhythmus von Tag und Nacht macht uns keine Beleuchtungsvorschriften, und die Konstruktion tauglicher Fluggeräte ist nicht weniger eine Anpassung und also eine Art von Hingabe (wenn wir so sprechen wollen) an die im Gravitationsgesetz ausgedrückte Naturkonstante, wie es eine mythische Tabuisierung des Fliegens wäre. Sloterdijks Hingabe an die kosmische Rhythmik ist ebenso eine Leerformel wie Bergfleths „Rückkehr . . . in . . . die Natur“ (Anm. 24, S. 66); Leerformeln, aus denen der Wunsch nach Entlastung bringender, autoritärer Unterwerfung unter eine höhere Macht spricht und die Inklination zur quietistischen Hinnahme des gesellschaftlich Gegebenen oder zur Verklärung eines zu restituierenden „ursprünglichen“ Zustandes: zu faktisch konservativem Absentismus oder zu „konservativer Revolution“. Eine Naturkonstante besonderer Art ist der Tod, und so führt dieses Reden von der Hingabe an die mythisch-personell imaginierte Natur folgerichtig auch zu einer Todesverklärung, in der das harte Faktum des Sterbens müssen zum „eigentlichen“, ins Leben aufgenommenen Tod romantisiert wird. Rilkes Beschworung des „großen“, weil „eigenen“ Todes:

O Herr! gib jedem seinen eignen Tod

...
Denn wir sind nur die Schale und das Blatt.
Der große Tod, den jeder in sich hat,
das ist die Frucht . . .

...
Denn dieses macht das Sterben fremd und schwer
daß es nicht unser Tod ist . . .

(Stunden-Buch III).

verwandelt fortgesetzt in Heideggers Analyse des zum „je eigenen“ Tod entschlossenen Daseins, feiert Auferstehung. Nicht nur in Bergfleths Reden von „Tod und Todesrevolte“, vom „Sprung in den eigenen Tod“, auch bei Sloterdijk: Die von ihm geortete Feindeinstellung des neuzeitlichen Denkens zum Objekt entstamme einer „Abspaltung des Todes vom Leben“ durch das neuzeitliche Subjekt, das in seinem Scientismus „seinen eigenen Tod“ nicht denken“ könne und sich daher „an den einzigen Tod“ halte, „der als gegenständlicher denkbar bleibt: den der anderen“ (S. 634) — eine abstruse Logik, der auch Bergfleth huldigt, um

so die faschistische Vernichtungsmaschinerie zu „erklären“ (S. 82).

Diese verbalen Tuschenspielerien verhüllen nur sehr notdürftig den gerade umgekehrten Sachverhalt. Der Kult des eigenen Todes als eines positiv wertbesetzten Aspekts des eigenen Lebens ist die Strategie par excellence zur Exkultation des Willens zum Tod der anderen (daß — wie in Bergfleths Todessprung — dabei der eigene Tod lieber bloß symbolisch vollzogen wird, ist nur allzu menschlich). Besonders eindringliches Anschauungsmaterial für diesen Zusammenhang liefert der rumänische Faschismus, in dem sich die Todeserotik der rumänischen Volkskultur mit einer v. a. gegen die Juden gerichteten Vernichtungswut sondergleichen verband²⁵; und vergessen wir auch nicht, daß die Faschisierung Deutschlands eben in der Zeit voranschritt, als auch das Wort von der Entschlossenheit zum „eigenen Tod“ Furore machte.

V

Was also ist von all dem zu halten, welche ideologischen Bedürfnisse artikulieren sich in diesen Versuchen zur Restitution eines „anderen Denkens“, bzw., werden darin angesprochen?

Bei Sloterdijk ist der Begriff der Linken ein positiv besetzter Begriff, geht es ihm doch um „eine neo-kynische Linke“ (S. 395). Es ist jedoch eine merkwürdige Linke, die da aus der Kritik der zynischen Vernunft emergiert: eine Linke, die angesichts der kosmischen Rhythmik zur höheren Weisheit des „Wer sieht, daß die Welt Harmonie in der Zerrissenheit ist, wird dagegen nicht kämpfen“ (S. 691) gelangt, auch ein wenig in Todesromantik macht und mystischen „Ich-Untergang in der Hingabe an die gemeinsamste Welt“ (S. 391) probt, die überhaupt ihren Lebenskern in der Pflege der Tugend des Geschehenlassens findet und nach der Devise lebt, „sich dem, was *schon da ist*, hinzugeben“ (S. 367). Es ist das Bild einer disengagierten Linken. Genauer, einer Schicht, die in der vergangenen Reformperiode unter linken Vorzeichen einen gewissen sozialen Aufstieg geschafft hat, wird hier in der Sprache der eigenen Vergangenheit eine Ideologie ins Haus geliefert, nach der man ohne subjektiven Identitätsverlust endlich ruhigen Gewissens „Unterlassungshandeln“ üben und, aufgeputzt mit ein bißchen neuer Innerlichkeit, den eigenen Aufstieg auskosten kann. So besehen, hat das Wort von der Hingabe an das, was *schon da ist*, allerdings einen sehr genauen Sinn.²⁶

Gehen wir zu Bergfleth über, so verändert sich bei vergleichbarem Ideenhintergrund das Bild aufs gründlichste. (Unterschiede des Niveaus bleiben hier außer Betracht). Anstelle „post-linker“ Absentismusideologie (und trotz des Naschens an gewissen, aber von ihrem ganzen Um-

feld und Hintergrund links-auflärerischen Denkens abgespaltenen Versatzstücken der Kritischen Theorie) heftige Invektiven gegen „die Linke“ als die zeitgenössische „neue Aufklärung“ (Anm. 5, S. 180), ein klarer Fall bei der Wesenseinkigkeit der Aufklärung, die für Gleichheit steht, mit dem metaphysischen Bösen, das, wie wir schon wissen, im Sinne immer größerer Gleichberechtigung wirkt. Das Diabolische daran wird also dargetan: „Noch verhängnisvoller“ als der Rassismus, der ebenfalls auf das Schuldkonto der Aufklärung gehe, habe „sich womöglich die Idee der Gleichheit ausgewirkt“ (sic), denn mit der Betonung dieser Idee sei die Aufklärung „in den Dienst der Technokratie“ getreten, da „sich nicht mehr sagen“ lasse, „was diese Gleichheit von der technokratischen Gleichschaltung unterscheidet“ (S. 185).

So gilt also: Gleichheit = Gleichschaltung, und Gleichschaltung ist doch sicherlich etwas sehr Schlimmes. Nun läßt sich aber sehr wohl sagen, was Gleichheit (der Rechte, Gleichberechtigung) von Gleichschaltung, etwa im Sinne der NS-Gleichschaltung, von wo ja der Ausdruck herkommt, unterscheidet. Nur als logisches Lausbubenstück ist zu bezeichnen, was da getrieben wird: Man identifiziere zur Denunziation der Gleichheit (Gleichberechtigung) diese einfach mit einem gerade das Gegenteil implizierenden Negativum, das halt auch mit dem Wörtchen „gleich“ zu tun hat. Und so geht das unverflorene Wortspiel weiter. Nun hören wir jenes, daß „die Technokratie“ und im Verein mit ihr „überhaupt alle gesellschaftlich herrschenden Gruppen“ (ebd.) das bereits als diabolische Machenschaft entlarvte Werk der Gleichberechtigung friedlich voranzutreiben dabei seien, und zum Abschluß dieses: „Demokratisierung heißt Anpassung, und Anpassung heißt Gleichschaltung. Wer in dieser Sachlage weiterhin Gleichheit predigt, und sei es nur die Gleichheit der Rechte, muß darauf gefaßt sein, daß er Mord gesät hat“ (S. 186).

Näheres zu diesen Ergüssen dürfte sich wohl erübrigen. Sie sind ja auch wirklich für nichts anderes aufschlußreich als für des Schreibers politische Feindbilder, die in Verbindung mit der eschatologisch erregten Schau auf die Welt als Unheilstotalität in jener Behauptung über Gleichberechtigung (und Demokratisierung selbstverständlich: S. 185 f) aber auch von selbst und folgerichtig zu dem Punkt treiben, an welchem die Abspaltung dieses Denkens (wenn man es so nennen will) von aller politisch-sozialen Wirklichkeit offenkundig wird.

Gegen die diabolische Trias Aufklärung, Emanzipation zur Gleichberechtigung, Demokratisierung steht das Prinzip der „wahren“ Revolution als einer Revolution, einer Rückkehr zum „Ursprünglichen“ der „unverfügbaren Natur“. Und dem vertrauten Muster folgend, gleiten die Trümereien von einer „konservativen Revolution“ hinüber zur Vorstellung

deutscher Auserwähltheit für dieses Heilsergebnis: „Im Deutschen“, so tümelt es, sei nur eine solche Revolution möglich, die „zugleich eine Restitution ist“ und „es versteht, an Uralters . . . anzuknüpfen“ (Anm. 24, S. 84), da sie ja nur so dem gerecht werden kann, „was das deutsche Eigenart ist, etwa die romantische Sehnsucht, die Verbundenheit mit der Natur oder die nicht auszurottende Erinnerung an eine heidnisch-germanische Vergangenheit“ (Anm. 5, S. 181). Die faschistoide Verbindung von Sentimentalität und Brutalität, die im Nationalsozialismus zu ihren schlimmsten Exzessen kulminierte, sie hat uns wieder, und naturverbunden und romantisch schönstehend möchte man zugleich die „technokratischen Folterknechte“ — d. h. die bösen Demokratisierer und Gleichheitsprediger — in lustvollem Vernichtungsstraum am liebsten „in die alte Dantesche Hölle . . . schicken“ (S. 17).²⁷

Die Aufklärung ist also der „deutschen Eigenart“ zutiefst wesenfremd. Nun habe es, merkt Bergfleth zur jüngeren deutschen Geschichte an, in den 60er und 70er Jahren durch die Linke einen Schub an Aufklärung gegeben wie „noch nie auf deutschem Boden“ (S. 180, die folgenden Zitate S. 180—182), so daß sich der fatale Zustand eingestellt habe, daß in der jüngsten Vergangenheit „von einem eigenständigen deutschen Geist nicht mehr die Rede“ gewesen und der Deutsche „dank der linken Reeducation, die seine Kriegsniederlage erst vollständig macht, zum Gastarbeiter im eigenen Land geworden“ sei. Deutsche Eigenart verkörpert sich im Deutschen, und ganz nach Stereotyp kristallisiert sich auch der böse Gegen-Geist der Aufklärung in einer bestimmten Gestalt: im Juden. Für jene Linkswende mit ihren für das Deutschland so verderblichen Folgen sei der „entscheidende Faktor . . . die zurückgekehrte deutsch-jüdische Intelligenz“ gewesen, „die eine letzte Chance erhielt, Deutschland nach ihren weltbürgerlichen Maßstäben umzumodeln“, und dann wieder, stelle man die Frage, „was Geistes Kind“ die heimatlos-weltbürgerlich „umtriebene Linke“ der 60er und 70er Jahre sei, so werde man „auf den mächtigen Einfluß verwiesen, den das säkularisierte Judentum auf die aufklärerische Moderne ausgeübt hat“, so daß man überhaupt einmal „in einer Art Gegenbilanz“ zum Antisemitismus fragen müsse, „was der Prosemitismus der Linken anrichtet“.

Alles wie gehabt, soweit das heute eben noch oder schon wieder möglich ist. Eine mit dem metaphysischen Bösen wesens-einige Aufklärung bzw. Linke und der Jude als treibende Kraft dahinter: Antisemitismus pur und simpel, wobei natürlich auch die gänzlich verzerrte Wahrnehmung vom Ausmaß des Einflusses des Judentums auf Aufklärung und Linke nicht fehlen darf. Verbales Distanznehmen von Nazismus und Rassismus bezagt da nichts und mag sogar noch dazu her-

halten, dem Antisemitismus wieder einen Schein moralischer und intellektueller Respektabilität zu verschaffen; die Zuschreibung des Rassismus zur Aufklärung ist nach den Voraussetzungen überdies eine Abwälzung auf das Judentum selbst, ganz genau so, wie man heute gerne diesem selbst die Schuld am Antisemitismus zuschreibt und so mit seinen antisemitischen Einstellungen nur die Ebene wechselt. Und schließlich, um das noch anzumerken: Die Klage über Reeducation und Gastarbeiter-Sein im eigenen Land würde sich ohnehin schon rein sprachlich in jedes neubraune Pamphlet bestens einfügen.

VI

Die gegenwärtige Konjunktur eines „anderen Denkens“ fällt nicht zufällig in die Zeit einer ökonomischen Krise, die sich im Bewußtsein vielfach zu einer allgemeinen Kulturkrise ausgeweitet hat. Der „Vernichtungskrieg der avancierten Zivilisation gegen die Biosphäre“, wie es Sloterdijk ausdrückt (S. 641), habe ein in der realen Möglichkeit einer ökologischen Katastrophe und der atomaren Selbstvernichtung augenfällig gewordenes Ausmaß erreicht, wo nur noch eine radikale Abkehr vom neuzeitlichen Konzept der menschlichen Autonomie und der damit einhergehenden Welt- bzw. Naturauffassung Rettung bringen könne, oder wieder nach Sloterdijk: „Die einzige Frage bleibt, . . . ob die Einsicht aus der Besinnung“ — dem „kynisch“-kontemplativen Denken — „kommen wird oder aus den Feuerbällen über der Erde“ (S. 259). Eschatologische Katastrophen- und Wendezeitperspektiven mögen zwar manchem Bewußtsein attraktiver erscheinen als der niedere Bereich der profanen Politik; aber die Frage der Überwindung der ökologischen Gefährdung wie der Gefahr einer atomaren Selbstvernichtung ist eine wissenschaftlich-technische und eine gesellschaftlich-politische Frage, nicht die einer metaphysischen Umkehr zu man weiß nicht was. So werden wie-

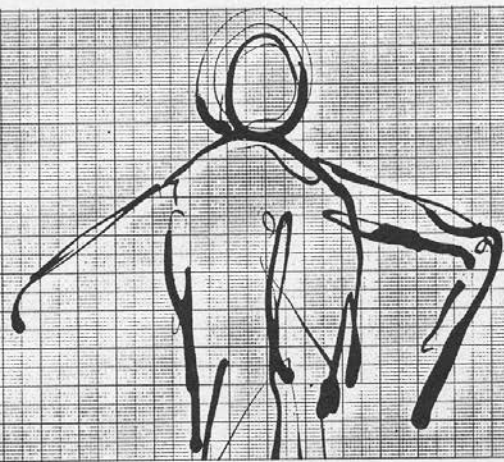
der einmal politische Probleme in metaphysische Probleme verwandelt, mit der Folge, daß dann im Gewand einer höheren Weisheit vielfach weit weniger erhabene Inhalte politisch-ideologischer Natur transportiert werden.

Das Spektrum ist diffus, und das zugrundeliegende Leerformel-Schema verträgt sich mit sehr heterogenen Wertungszusammenhängen, zumal bei dem zu beobachtenden Willen zur Unklarheit des Begriffs. Da kann es neben vielen anderen „post-linken“ Absentismusideologie geben, wozu das propagierte „andere Denken“ nur als eigentliche Fortsetzung linker Aufklärung hingestellt werden muß; und mit anderen Akzentsetzungen aber kann dieses Schema, wie wir sehen, auch für den Versuch benützt werden, die übelste Kloake der deutschen Geschichte wieder in die geistige Landschaft rinnen zu lassen.

Anmerkungen

- 1) Zu dieser vgl. Wolfgang von den Daele, „Die soziale Konstruktion der Wissenschaft. Institutionalisation und Definition der positiven Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts“, in: G. Böhm u. a., *Experimentelle Philosophie. Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*, Frankfurt/M. 1977.
- 2) Albrecht Wellmer, „Unpolitische Universität und Politisierung der Wissenschaft“ (in: D. Claussen / R. Dermietzel, Hg., *Universität und Widerstand. Versuch einer politischen Universität in Frankfurt*, Frankfurt/M. 1968), zit. nach dem Abdruck in: *Hochschule und Gesellschaft. Seminar* (Hg. v. d. OHS a. d. Universität Graz) Tl. 1, Graz 1974, S. 133 f.
- 3) Michael Ende, „Gedanken eines zentral-europäischen Eingeborenen“, in: R. Gehlen / B. Wolf (Hg.), *Der gläserne Zaun*, Frankfurt/M. 1983, S. 17.
- 4) Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1983, S. 546.
- 5) Gerd Bergfleth et al., *Zur Kritik der palavernden Aufklärung*, München 1984, S. 8. Die Bergfleth-Beiträge: „Zehn Thesen zur Vernunftkritik“ (S. 7–13); „Der geschnittenen Marsyas“ (S. 14–26); „Über linke Ironie“ (S. 162–179); „Die zynische Aufklärung“ (S. 180–197).
- 6) Descartes, *Diskurs über die Methode*, I. 14, und *Prinzipien der Philosophie*, I. 1 f und 31 ff. Dem ganz entsprechend kennt auch Descartes' älterer Zeitgenosse Francis Bacon in seiner Lehre von den Vorurteilen (Idolen) neben denen der menschlichen Gattung, der individuellen Person, der Sprache und der tradierten Denksysteme nicht auch noch „Idola rerum“. — Das soll freilich wieder nicht heißen, daß das moderne Denken, wie es uns bei Descartes exemplarisch entgegentritt, in Wirklichkeit der Sloterdijkschen Forderung nach einer auf „Vertrauen und Hingabe“ gegründeten Weisheit, die als eine solche „den Namen einer uralten Theorie tragen darf“ (S. 657 f.), ohnedies viel näher steht, sondern daß es sich da insgesamt um ein leeres Metaphernspiel handelt, das den Bezug zum Erkenntnisobjekt mythologisiert (siehe auch IV).

- 7) Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, Neudruck Aalen 1966, S. 71.
- 8) Wilhelm Dittmer, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin*, 14. Aufl. Göttingen 1965, S. 207.
- 9) Zum letzteren vgl. Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*, Bern usw. 1963. In Österreich war die Lage insofern anders, als sich hier die Vorstellungen der „konservativen Revolution“ einschließlich ihres rabiaten Antisemitismus weitgehend im christlich-katholischen Rahmen hielten. Reiches Material zu dieser katholischen Sozialromantik bei Alfred Diamant, *Die österreichischen Katholiken und die erste Republik. Demokratie, Kapitalismus und soziale Ordnung 1918–1934*, Wien 1965.
- 10) Otto Bauer, „Marxismus oder Romanistik?“, in: O. B., *Werkausgabe* Bd. 9, Wien 1980.
- 11) Mit letzterem ist die Analogisierung von Wissenschaft und Rassenmythologie gemeint. Vgl. dazu vom Vf., *„Akademischer Rassismus in Graz. Materialien zur Wissenschaftsgeschichte der Grazer Universität“*, in: *Grenzgebiete Deutscher Wissenschaft. Über Faschismus und Vergangenheitsbewältigung an der Universität Graz*, Wien 1985, und die dort in Anm. 2 angegebene Literatur.
- 12) Zum Thema „Heidegger und der Nationalsozialismus“ vgl. Bodo Allemann, „Martin Heidegger und die Politik“, in: O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin 1969, und Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg-München 1972, bes. S. 15 ff.
- 13) Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Das Rektorat 1933/34, Frankfurt/M. 1983, S. 9.
- 14) Vgl. dazu vom Vf., „Revolution und die Wiederkunft der Götter. Betrachtungen zu Hölderlin“, in: *Sterz* 35 (1986).
- 15) Werner Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* Bd. 1, Berlin-Leipzig 1933, S. 16.
- 16) Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“* (= *Gesamtausgabe* Bd. 39), Frankfurt/M. 1980, S. 144.
- 17) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, S. 117. (Text einer Vorlesung vom SS 1935).
- 18) Heidegger, „Deutsche Studenten“ (Nov. 1933), in: Guido Schneider, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern 1962, S. 136.
- 19) Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950, S. 87.
- 20) Heidegger, *Vorlesungen und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 95–97. Jahresangabe nach Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 3. Aufl. Göttingen 1965, S. 52.
- 21) Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, S. 210 f.
- 22) Für etwas weitergehende Ausführungen vgl. vom Vf., „Emanzipation durch Unvernunft?“, in: *Sterz* 26 (1983).
- 23) Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M. 1969, S. 123.
- 24) Bergfleth, „Die Allheit der Welt und des Nichts. Metaphysische Fragmente“, in: B. Mattheus / A. Matthes (Hg.), *Ich gestalte mir die Revolte*, München 1985, S. 92.
- 25) Vgl. dazu Furio Jesi, *Kultur von Rechts*, Basel-Frankfurt/M. 1984, S. 43 ff. Allgemein zum römischen Faschismus vgl. Ernst Nolte, *Die faschistischen Bewegungen*, München 1966, S. 212 ff.
- 26) Man wird vielleicht einwenden, daß es Sloterdijk doch auch um „kynischen Protest“ von unten gehe. Zu dem Mißverständnis des Kynikerverhaltens, das da walte, vgl. die in Anm. 22 angegebene Arbeit.
- 27) Für den Fall, daß aufgrund langer Gewöhnung an die Höllenvorstellung der Charakter dieser Wunschphantasie in seiner ganzen Perversität nicht gleich evident ist, vgl. vom Vf., „Infernologische Betrachtungen“, in: *Sterz* 30 (1984).



„NADA BRAHMA“

Rationalität und Irrationalität in der Musik

„Die Musik scheint manchmal eine primitive Kunst zu sein, mit ihren wenigen Tönen und Rhythmen. Aber einfach ist nur ihre Oberfläche, während der Körper, der die Deutung dieses manifesten Inhalts ermöglicht, die ganze unendliche Komplexität besitzt, die wir in dem Äußeren der anderen Künste angedeutet finden, und die die Musik verweigert. Sie ist in gewissem Sinne die raffinierteste aller Künste.“

Ludwig Wittgenstein (1977:25)

Einleitung: Von einem alten Problem

Zu den ältesten Problemen der Musiktheorie rechnet die Frage, ob sich Musik nach der Logik von Zahlen, von allerhöchst abstrakten Proportionen, organisiert; oder ob sie dem Fluß der Gefühle, der vorsprachlichen Affekte, gehorcht. Der Widerspruch zwischen Rationalität und Irrationalität, zwischen Intellekt und Emotion, ist evident. Wir können die „Kunst der Fuge“ als mathematische Konstruktion analysieren, und wir können — mit Hofstadter (1985) — das „Musikalische Opfer“ auf Gödels Sätze beziehen. Aber wir hören keine mathematischen Axiome und „seltsamen Schleifen“. Wir lauschen den ruhigen oder aufgeregten Klängen der Cembali und Violinen, einer traurigen oder fröhlichen Melodie, einem zornigen oder einem sanften Rhythmus. Es ist nicht die kontrapunktische Ordnung allein, die uns an den „Goldberg-Variationen“ fasziniert; und ich kenne Menschen, die sich gerade durch das analytisch klare und einsichtige Spiel Glenn Goulds zu Tränen rühren ließen. Sind wir denn *taub* für die rationale Organisation der Töne? Sollten wir besser jenen Musiklehrern folgen, die uns solange lehren, den „Fugenkrebs“ zu hören, die geschickte Modulation zu erraten, den formalen Schematismus zu klassifizieren, — bis uns jede „irrational“ Lust an der Musik erfolgreich ausgetrieben ist?

Der Widerspruch zwischen Rationalität und Irrationalität in der Musik ist traditionell ungelöst; und er läßt sich durch keine theoretische Ableitung entschärfen. Er ist nicht identisch mit der Differenz zwischen Komposition und Rezeption, er ist nicht identisch mit der Differenz zwischen Notation und Klang, er ist nicht identisch mit der Differenz zwischen Produktion und Aufführung. Die Musik ist eine *paradoxe Synthesis* aus mathematischer Logik und bewußtlosem Affekt, aus *unerhörter* Abstraktion und *ungehöriger* Konkretion. Der Widerspruch ist nirgends entschieden; aber er hat die meisten Paradigmenwechsel der Musikgeschichte inspiriert. Einer kompositionstechnischen „Rationalisierung“ ist

stets eine unüberhörbare „Emotionalisierung“ gefolgt. Nach Bach kam die Mannheimer Schule; und Telemann rühmte in einem wahrlich gutgemeinten Nachruf den Meister des Kontrapunkts als Organisten und Vater eines „würdigen Sohnes“ (Dahlhaus 1985). Nach der Romantik kam die Zwölftonmusik, nach einem Exzeß der Gefühle die Askese der mathematischen Konstruktion — und umgekehrt. Der Streit zwischen Hanslick und Wagner wurde niemals geschlichtet. Musik als „tönend bewegte Form“, oder als Drama der Leidenschaften? Was sollen wir hören, wie sollen wir hören? „Isoldes Liebestod“ oder das „Deutsche Requiem“? Und später, Adornos Ermahnungen klingen noch in den Ohren: Weberns Miniaturen oder Strawinskys „Frühlingsopfer“? (Nicht einmal die serielle oder aleatorische Kompositionstechnik unserer Tage kann verhindern, daß ihre Werke vom „Kopf“ in den „Bauch“ gehört werden. Und zu mancher Computermusik läßt sich trefflich tanzen . . .)

Pythagoras hat die mathematischen Proportionen der Intervalle am Monochord gemessen; Platon hat die affektiven Gehalte der Tonarten definiert, und seine Forderung nach staatlicher Diskriminierung der Musik (ausgenommen allein der dorischen, der „kriegerischen“ Tonart) auf diese Bestimmungen gegründet. Nicht erst seit der vielzitierten (und in Pfitzners „Palestrina“ verwirklicht) Musikkritik auf dem Tridentiner Konzil, aber mindestens bis zum Streit um die Jazzmesse, wurde die Verträglichkeit der Musik mit der christlichen Liturgie bezweifelt; nichtsdestoweniger blieb die Musiktheorie — von der Antike bis in die Neuzeit — ein unverzichtbares Lehrfach, das im Rahmen der „septem artes liberales“ auch an den Klosterschulen und scholastischen Universitäten unterrichtet werden mußte. Abstraktion und Konkretion: akustische Spekulationen brauchten nicht mit der „Missa parodia“ zu konkurrieren.

In gewisser Hinsicht ist die Musik ein *Rätsel*; und jedes Rätsel verführt zur Spekulation. Die jüngste Frucht solcher Spekulation ist ein merkwürdiger *Neopythagorismus*: ein Versuch, den Widerspruch zwischen Logik und Affekt im Gewaltstreik zu überwinden, und die Abstraktion zu konkretisieren in einer musikalisch-spirituellen Kosmologie. Wir wollen sehen, ob diese Frucht genießbar ist, und zwar in den folgenden drei Abschnitten: (1) *Musik und Natur*, (2) *Musik und Sprache*, (3) *Musik und Religion*. Eine Nachbemerkung soll schließlich das musikalische Krankheits-

bild der Postmoderne skizzieren — den *Amadeuskomplex*.

„Musik ist jederzeit und überall Kunst, in der Komposition, im Vortrag, sogar in ihrer Geschichte, nirgend und niemals aber ist sie Wissenschaft.“

Heinrich Schenker (1956:19)

I. Musik und Natur

„Nada Brahma: Die Welt ist Klang“. So lautet der Titel eines Bestsellers, den der Jazz-Kenner Joachim-Ernst Berendt verfaßt hat. Ein Fortsetzungsband ist auf der Frankfurter Buchmesse 1985 präsentiert worden: „Das Dritte Ohr. Vom Hören der Welt“. Konzertveranstaltungen über „Nada Brahma“, Rundfunksendungen und Musikkassetten haben den Erfolg vorbereitet und schließlich dokumentiert. Der jüngste Paradigmenwechsel in der Musikgeschichte hat gleichsam seine theoretische Fassung erhalten: die Ablösung der radikal-mathematischen Kompositionstechnik Stockhausens und seiner Schule durch „minimal-music“ und meditative Obertonklänge, die Verdrängung des „Free-Jazz“ durch Gurdjieffs „Sacred Hymns“.

„Nada Brahma: Die Welt ist Klang“. Geheimnisvolle Überschriften fesseln unser Interesse. Wir lesen von der „Sphärenharmonie“, von Keplers ästhetischer Astronomie, von Hans Kayzers „harmonikaler Grundlagenforschung“ und von indischer Weisheit. Alles schwingt, alles klingt, denn die Welt ist Klang. Von diesem Klang haben bereits die antiken Philosophen geträumt, zum Beispiel Cicero:

„Das ist jener Ton, der verbunden in ungleichen, aber doch in bestimmtem Verhältnis sinnvoll abgetheilten Zwischenräumen, durch Schwingung und Bewegung der Kreise selber bewirkt wird, und das Hohe mit dem Tiefen mischend, verschiedene Harmonien ausgleichend bewirkt; denn so gewaltige Bewegungen können nicht in Stille angetrieben werden, und die Natur bringt es mit sich, daß das Äußerste auf der einen Seite tief, auf der anderen Seite hoch tönt. Daher bewegt sich jene höchste sternentragende Bahn des Himmels, deren Umdrehung schneller ist, mit einem hohen und aufgeregten Ton, die des Mondes aber und unterste mit dem tiefsten. Denn die Erde als neunite und unbeweglich bleibend hängt immer an einem Sitz, die Mitte des Weltalls einnehmend. Jene acht Himmeln aber, von denen zwei dieselbe Kraft besitzen, bewirken sieben durch Zwischenräume unterschiedene Töne, eine Zahl, die der Knoten fast aller Dinge ist; das haben gelehrte Männer mit Saiten und Stimmen nachgeahmt und haben sich damit die Rückkehr zu diesem Ort erschlossen, wie andere, die mit Überlegenheit der Geisteskraft im menschlichen Leben göttliche Studien gepflegt haben. Von diesem Ton sind die Ohren der Menschen erfüllt und dafür taub geworden; und kein Sinn in euch ist abgestumpft; wie dort, wo der Nil zu den sogenannten Catadupa von den höchsten Bergen herabstürzt, das Volk, das jene Gegend bewohnt, wegen der Größe des Geräusches des Gehörsinns entbehrt.“

(Cicero 1979:343-345)

Berendt kuriert unsere Taubheit; er bezwingt den Widerspruch zwischen mathematischer Spekulation und sinnlichem Klang. Die „Sphärenharmonie“ soll nicht länger „unhörbar“ bleiben.

„Es ist in unserer Zeit möglich geworden, den Gesang der Planeten hörbar zu machen. Willie Ruff und John Rogers, Professoren an der Yale University in den USA, ha-

ben die Umlaufbahnen der Planeten in einen Synthesizer gespielt — ein modernes, computerisiertes, elektronisches Musikinstrument, wie es in der Rock- und Jazzmusik häufig verwendet wird. Sie sind dabei nicht — wie noch Pythagoras und Kopernikus — von kreisförmigen, sondern von elliptischen Bahnen ausgegangen und haben sich genau an die Angaben Keplers gehalten. Wie Kepler es errechnet hatte, haben sie den Planeten Saturn das Kontra-G zugeordnet (das tiefe G, das dem unteren Ende der normalen Pianotastatur am nächsten liegt). Von daher definieren die Keplerschen Gesetze zwangsläufig die Töne aller anderen Planeten — über Jupiter, Mars, Erde, Venus bis zum sonnennächsten, dem Merkur, das hohe viergestrichene e ist, fast schon am Ende der Pianotastatur. Auf der Schallplatte, die auf diese Weise entstanden ist, klingt das „mollgestimmte Duett“, in dem Erde und Venus miteinander „konzertieren“, besonders bewegend: „dabei“ — das Pianissimo — das dreigestrichene e, während die Erde — eine Sext tiefer — zwischen dem zweigestrichenen g und dem gis „tändelt“. Kepler empfand dieses Tonbeziehung als „das unendliche Lied vom Blend der Liebe auf Erden“. Auch sonst entsprechen die Klänge der Planeten, wie Ruff und Rodgers sie realisiert haben, den Vorstellungen, die traditionellerweise mit den verschiedenen Himmelskörpern verbunden werden. Der Merkur, dem das Element Quecksilber zugeordnet ist, hat einen schnellen, geschäftigen, zirpenden, in der Tat „quecksilbrigen“ Klang. Mars rutscht aggressiv und „rücksichtslos“ über mehrere Töne hinauf und hinunter. Jupiter hat einen majestätischen, orgelartigen Ton, Saturn ein tiefes, unheimliches Dröhnen.

(Berendt 1985a:84)

Der Synthesizer „heilt“ den „abgestumpften Sinn“. Aber hören wir wirklich den Ton der Planetenbahnen aus Scipios Traum? Hören wir wirklich den „Sound“ der Sonne, wie Berendt in seiner Sammlung der „Urtöne“ behauptet? Einen „Sound“, der allein durch „Oktavierung“ — das Grundgesetz der von Hans Kayer entwickelten (und von Rudolf Haase an der Wiener Musikakademie fortgeführten) „harmonikalen Grundlagenforschung“ — gewonnen werden konnte? Hören wir wirklich die „Musik des organischen Lebens“, die transponierten Schwingungen des genetischen Codes, wie Berendt jüngst, auf seiner Wiener Konzertveranstaltung, suggerierte?

Was in Zahlen ausgedrückt werden kann, läßt sich auch in Musik übersetzen; so einfach geht das. Und plötzlich gerät die Welt zu einem klingenden Fluß. Der alte Widerspruch zwischen Rationalität und Irrationalität in der Musik läßt sich auflösen. Freilich um einen hohen Preis: denn nun verwandelt sich die Mathematik in Mystik, die Akustik in kabbalistische Spekulation. Nicht irgendwelche Zahlen eignen sich ja zur harmonikalen Weltanschauung; sondern bestimmte Proportionen werden gesucht, musikalische Intervalle und Tonleitern. *Zahlenmystik*. Sie ist ohnehin die populärste Version der Mystik, die sich bis in unser Alltagsbewußtsein hinübergerettet hat: die Idee, daß Zahlen irgendwelche Geheimnisse bergen, daß sie bestimmten Eigenschaften oder Ereignissen korrespondieren. (Wer schläft schon gern auf Zimmer Nummer 137) — Manche Zahlen werden bevorzugt; andere Zahlen werden vernachlässigt. Berendts musikalische Kosmologie stützt sich, wie viele Klassiker des „New Age“, auf die neue Physik, auf Kybernetik, Synergetik, Biologie und Ökologie; Capra, Charon, Sheldrake, Pribram oder Ferguson werden eifrig zitiert. Kontroverse Ansichten werden verschwiegen: der Leser soll mit dem propagandistischen Hinweis auf die naturwissenschaftliche Begründbarkeit der har-

monikalen Weltklangformel gewonnen werden. Berendt vertritt darum einen naiven, selten bloß hypothetischen Realismus: außer Frage wird gestellt, daß alle Entdeckungen der neuzeitlichen Naturwissenschaft — und besonders der subatomaren Physik — die Wirklichkeit (und sonst gar nichts) beschreiben. Alle Objektivität zerfließt in Kräfte und oszillierende Frequenzen, die Protonen und Neutronen des Sauerstoffatoms schwingen in einer Dur-Tonleiter. Ich zitiere:

„Der Sauerstoff ist das Grundelement, die Dur die Grundtonleiter, und in der Tat: Die acht Protonen des Sauerstoffatoms bilden eine Dur-Tonleiter, wobei die spins der Protonen exakt die Halb- und Ganztone markieren. Der spin \uparrow ist der Halbton, der spin \downarrow ist der Ganzton, und wirklich sitzt der Minus-spin auf der vierten und achten Stufe, dort also, wo in der Dur-Tonleiter das f und das c' den Halbtönen signalisieren. Noch überraschender wird die Übereinstimmung, wenn man entdeckt, daß das Sauerstoffatomkern-Protonen-Modell zwölf Stufen hat — so viele also, wie die Tonleiter, die es ja tatsächlich bildet, Halbtöne besitzt. Im Normalzustand sind sieben gefüllt und fünf leer — wie bei der Tonleiter, die aus sieben „letereigenden“ Tönen besteht und die übrigen fünf Halbtöne unbenutzt läßt.“

(Berendt 1985a:87)

Die Welt wird als Reigen tanzender Elementarteilchen entdeckt, als Maya buddhistischer Spiritualität. Zen-Meditationen ergänzen sich differenzlos mit den fahigen Strichen, die irgendwelche Minitelchen in winzigen Sekundenbruchteilen auf den Diagrammen der CERN-Physiker hinterlassen. Als gäbe es kein Problem artefaktischer Konstruktion in der modernen Physik! Als würde zum Beispiel auch John Archibald Wheelers Multi-Universen-Modell keine bloße Rechenhilfe bieten, sondern schon die wirkliche Struktur des Weltalls selbst beschreiben (cf. Davies 1981)!

Der naive Realismus birgt freilich gewisse Fallen. Ist es nicht seltsam, daß Cicero — mit seiner archaischen Kosmologie — auf dieselben Intervallproportionen schließt wie Berendt, der sich auf die moderne Astrophysik beruft? Ist es nicht seltsam, wenn ein harmonikaler Grundlagenforscher und Zahlenmystiker Zusatzhypothesen aufstellen muß, wenn die erforhten mathematischen Relationen seinen Prinzipien nicht entsprechen, wenn also die Wirklichkeit der Harmonielehre nicht korrespondiert?

„Wir müssen uns in aller Deutlichkeit vergegenwärtigen: Die Tatsache der „Abweichungen“ ist geradezu eine Bestätigung für den harmonikalen Charakter des Universums. Wenn Musik nicht denkbar ist ohne „Abweichungen“, dann kann logischerweise auch die „Musik“ des Universums — des Makro- und Mikrokosmos und unserer irdischen Welt — nicht denkbar sein ohne die entsprechenden „Abweichungen“. Wenn das Universum Musik ist — wenn die Welt Klang ist, wenn *Nada Brahma* gilt —, dann muß es in Planetenbahnen und in Atom-Strukturen, in Blatt- und Körperformen und all dem anderen, wovon wir gesprochen haben, genau jene „Zurechtbörbereiche“ geben, die es auch in der Musik gibt. Und in der Tat gibt es sie in der Natur.“ (Berendt 1985a:87) Zum Beispiel haben sich seit Kepler *Aphel* und *Perihel* der meisten Planetenbahnen verändert, aber doch eben nur um jene äußerst geringfügigen Differenzen, die zurechtgehört werden können. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich: Hätten sie sich nicht verändert, könnte von lebendiger „Musik“ nicht gesprochen werden.“ (Berendt 1985a:113)

Was hier als „logische“ Bestätigung der eigenen These angeboten wird, läßt sich auch in folgende Kurzfassung bringen: wir suchen nach harmonikalen Prinzipien des Universums, nach den magischen Proportionen des Alls. Wenn wir solche Zahlenrelationen entdecken, läßt sich un-

sere Weltsicht ohnehin begründen; und wenn wir sie nicht entdecken, müssen wir eben ein bißchen hinzufügen oder ein bißchen wegnehmen, „zurechtbören“, cum grano salis, damit die Natur unseren harmonikalen Regeln wieder entspricht. So einfach läßt sich Falsifizierbarkeit ausschließen. Ein gestandener Kabbalist hätte mit solchem Verfahren freilich wenig Freude gehabt...

Standardbeispiel Obertonreihe. Schon die Tonaltitätstheoretiker des 19. Jahrhunderts wollten die absolute Erhabenheit des Dur-Dreiklangs aus der Natur der Obertonreihe ableiten. Adolph Bernhard Marx, zum Beispiel:

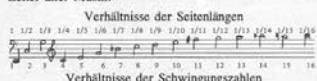
„Es ist nicht Willkür oder eine zufällige und unaufgeklärte Wahrnehmung unseres Sinnes, daß der weitere Harmoniebau eben auf Terzenbau gründen, sondern es ist wissenschaftlich erwiesen, welche Töne in den nächsten Verhältnissen zueinander stehen; es sind (...) die Oktave, die höhere Oktave, abermals die höhere Oktave, die darauffolgende Tertz, die Oktave der vorigen Tertz und endlich ein Ton, den wir in unserem Tonssystem als die nächstliegende kleine Septime anzuerkennen haben. (...) läßt sich nun die drei überlängten Vortöne weg und falls diese Töne doch zusammen, wo sie am engsten aneinander liegen, so erhält man einen Terzenbau, und zwar — wie oben gezeigt wird — die beiden Hauptakkorde c e g und c e g b (den großen Dreiklang und den Dominantakkord, ...) aus denen und nach denen alle übrigen Akkorde gebildet werden.“

(Marx 1884:222 f)

Auf ähnliche Weise haben Eduard Krüger, Friedrich Theodor Vischer und sogar Arnold Schönberg argumentiert: „Unsere Durskala, die Tonreihe c, d, e, f, g, a, h, deren Töne auch den griechischen und den Kirchentonarten zugrunde lagen, läßt sich als durch Naturnachahmung gefunden erklären.“ (Schönberg 1966:19)

Selbstverständlich hat sich Berendt diese traditionelle Hypothese nicht entgehen lassen.

„Dies ist die Obertonreihe — die eigentliche „natürliche“ Leiter aller Musik:



ausfindig machen; sondern auch die Analogisierung mit „ganzen Zahlen“ ist ziemlich grob und ungenau. Hauptmann expliziert auf der ersten (!) Seite seiner Lehre von der „Natur der Harmonik und Metrik“ mit wünschenswerter Deutlichkeit:

„Im Schwingungsverhältnis wird die größere Zahl dem höheren Tone des Intervalles zukommen, im Verhältnis der Saitenlänge wird dieser durch die kleinere Zahl bezeichnet. Die meisten Theoretiker finden sodann in den Zahlen 1, 3 und 5, in ihren Verdoppelungen, Potenzen und wechselstimmigen Produkten die Bestimmung aller harmonischen Tonverhältnisse. Einige suchen dieselben in der fortlaufenden Zahlenreihe von 1 bis 16 und legen den Gliedern dieser Reihe die Töne auf folgende Weise unter:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16
c g c g b c d c f g a b b c

Die zu den Zahlen 7, 11, 13 und 14 gesetzten Töne wollen allerdings der reinen Intonation nicht entsprechen. Dies nöthigt zu tief, *fa* hoch, *a* wieder zu tief erscheinen. Dies nöthigt zu Modification der betreffenden Tonstufen, zu Erhöhung und Vertiefung derselben und man nimmt dabei wohl Veranlassung, vom Unterschiede eines natürlichen und eines künstlichen Tonsystems zu sprechen. ...“

(Hauptmann 1853:1 f)

Neuerlich müßten wir also „zurechthören“. Aber was heißt das? — Der Zirkelschluß ist offensichtlich: einerseits sollen wir die harmonikale Systematik gleichsam der Natur und dem Kosmos „abgeleitet“ haben; andererseits müssen wir die Natur ständig an ihren vorgeliebten „eigenen“ Maßstäben korrigieren. Und so verstricken wir uns in die ältesten erkenntnistheoretischen Probleme. Die Ordnung der ganzen Zahlen ist keine natürliche Ordnung. Die Hoffnung auf eine Überwindung des Widerspruchs zwischen Rationalität und Irrationalität in der Musik verliert ihren stärksten Rückhalt; der Glaube an eine Versöhnung zwischen akustischer Logik und musikalischem Affekt läßt sich schwerlich teilen.

36 Was nützt es, wenn Berendt häufig betont, daß „das Wort *Vernunft*“ — eines der gepriesenen unserer Zivilisation — von *vernehmen* kommt, also von einem Hörvorgang“ (Berendt 1985a:18; 1985b:15), wenn doch ungewiß bleibt, ob wir am Ende nur uns selbst „vernehmen“, und gar nicht das Klingen der Welt? Auch die Tonalitätstheoretiker des 19. Jahrhunderts sind gescheitert, und nicht zuletzt an der Musikgeschichte, die den Absolutismus von Dreiklang und Sonatenform gründlich entzaubert hat. Wie eine eigentümliche Vorwegnahme der Ideen Berendts wirken die folgenden Sätze Eduard Krügers aus seinem „System der Tonkunst“ von 1866: als die Behauptung einer Vermittlung zwischen Natur, Vernunft und Affekt, dem Leiden der Seele.

„Jenes Natürliche nun, was sich durch mathematische, physiologische und physische Anschauung bezeugt, ergibt an des Menschen Seele wirkend, und die Seele empfängt es leidend. Der Mensch vernimmt was die Natur sagt: Das ist die *Vernunft der Sache*. Des Menschen Vernunft ist in allen grundwesentlichen Dingen vernehmend, empfangend, nicht schöpferisch wirkend; erst aus dem Vernommen quillt die freie That. Die freie That des Menschen ist: das Natürliche wiederholen, nachbilden, erweitern, endlich auf dem Grunde des Natürlichen-Vernommen neue eigene Gestalten herausbilden: Das ist der *Anfang der Kunst*.“

(Krüger 1866:35)

„So wird auch dieselbe Musik verschiedenste Wortauslegung finden können, und von keiner wird zu sagen sein, daß sie die eigentliche und die ganze Bedeutung der Musik enthalte; diese ist eben auf das Bestimmteste nur in ihr selbst enthalten.“ Moritz Hauptmann (1853:365)

2. Musik und Sprache

Der alte Widerspruch zwischen Rationalität und Irrationalität in der Musik läßt sich durch naturwissenschaftliche Konstruktionen nicht auflösen; was übrig bleibt, sind fragwürdige Analogien, vielleicht auch einige interessante musikalische Experimente.

Berendt hat allerdings seine Weltklangsphilosophie nicht nur mit physikalischen oder biologischen Forschungsdaten zu stützen versucht, sondern auch mit der Sprachtheorie Arnold Wadlers. Dessen Hypothese von einer „Urgemeinschaft“ der Sprachen, von einer archaischen „Welsprache“, läßt sich zwar bezweifeln — aber sie begünstigt Berendts Intentionen gleich in mehrfacher Hinsicht. Denn erstens wirkt sie als Verstärkung der naiv-realistischen Weltanschauung, sofern sie zwingend suggeriert, die Welt sei für alle Menschen und alle Zeiten die gleiche gewesen, und darum auch in verwandten Aussagesystemen beschrieben worden. Zweitens postuliert sie einen gemeinsamen Ursprung von Sprache und Musik. Und wenn Musik eine Sprachform wäre, so ließe sich der Hiatus zwischen Abstraktion und Konkrektion, zwischen Logik und Affekt, negieren: Akustik, Harmonielehre, Notationstechnik und Formenkanon könnten als *Grammatik* der musikalischen Sprache verstanden werden, während die Affekte aus der konkreten Klingerfahrung, analog zur einzelnen *Sprechsituation*, entstehen würden. Denn schließlich ist auch die Grammatik rational und affektfrei, was sich von ihrer Verwendung zu besonderen Sprechakten jedenfalls nicht prinzipiell behaupten läßt. — Drittens schließlich wird die (ohnein schon zum Werbe- spot verkommene) Idee einer musikalischen *Universalsprache*, in der sich obendrein die Einheit von Mikro- und Makrokosmos zum Ausdruck verhelfen soll, durch die Ansichten Wadlers gefördert. Wenn nämlich sogar die verschiedensten Sprachen und Dialekte auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgeführt werden können, muß die Musik erst recht auf solcher Genealogie bestehen. Zweifellos sind ja die sprachlichen Verständigungsgrenzen viel weniger durchlässig als die musikalischen. Wir können afrikanische Musik oder asiatische Kompositionen hören, genießen und irgendwie auch verstehen, und wären doch völlig unfähig, mit den Musikern oder den Produzenten einen einzigen Satz auszutauschen. Worin liegt aber die gemeinsame Wurzel aller musikalischen Äußerungen? — Sie haben es gewiß schon erraten: im „Nada Brahma“, im Klang der Welt.

Zwei Fragen sind es immerhin, die eine genauere Diskussion verlangen: die Frage nach der Begründbarkeit einer naiv-realistischen Weltanschauung aus dem Postulat einer fiktiven „Ursprache“ will ich von vornherein ausklammern. Wir müssen allerdings fragen, erstens, ob die Musik als Sprache, und zweitens, ob sie

als Weltsprache interpretiert werden kann.

Es läßt sich kaum bestreiten, daß Sprache und Musik in mancherlei Hinsicht zusammenhängen. Gesang und Rede sind häufig nur graduell unterschieden, ich erinnere an den Sprechgesang, an das „Lallen der Kinder“, an die rhetorische Melodik. Das Metrum der antiken Verse gleicht dem Metrum in der Musik. Auch hat es Musik in vielen Kulturen allein als „Vertonung“, als Begleitung, Strukturierung und Gestaltung *sprachlicher* Äußerungen gegeben. Die sogenannte „absolute Musik“ ist nichts weniger als selbstverständlich. Aber dürfen wir aus diesen Zusammenhängen ableiten, daß Musik als Sprache gelten darf? Oder auch nur, daß sie wenigstens der Sprache ähnelt, daß sie analog funktioniert und analog organisiert ist? — Unsere Beispiele würden eher nahelegen, eine prinzipielle Differenz zu vermuten. Musik und Sprache vertragen sich, solange die Sprache im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Die Melodie der Rede begleitet die Sätze, aber sie wird nur gelegentlich bemerkt: überwiegend dann, wenn sie gestört ist. Müßten zwei Sprachen, die ähnlichen Regeln gehorchen, nicht schärfer konkurrieren? Denken wir uns einen synchronisierten Film, in dem, aus Versen, die Originalsprache und die Synchronisationssprache in gleicher Lautstärke zu vernehmen wären. Würden wir nicht mit Unmut und starker Irritation reagieren, und zwar *obwohl* beide Sprachen zur selben Zeit dieselben Informationen vermitteln?

Und wenn sich Musik in den Vordergrund drängt? Natürlich gibt es Musik, die ihren Text bloß als Material traktiert, ihn willkürlich auflöst und fremden Regeln unterwirft. Aber auch in diesem Fall besteht kein echtes Konkurrenzverhältnis zu dem mißhandelten Text, das sich etwa durch Übersetzungen klären ließe. Wer in die Oper geht, kennt das Libretto von vornherein, oder er weiß jedenfalls, daß er nicht damit rechnen kann, alle Arien-texte einwandfrei zu verstehen. Musik läßt sich nicht übersetzen, und ihrerseits übersetzt sie auch nicht. Wer die Handlung einer Oper gar nicht kennt, vielleicht aus purem Zufall in eine solche Veranstaltung geraten ist, wird eher noch aus Kostümen und Dekorationen seine Rückschlüsse auf das Bühnengeschehen ziehen können, als aus der Musik. In musikologischen Pionierzeiten hat man noch gelegentlich nach hermeneutischen Übersetzbarkeitskriterien gefahndet; ja, man hat sogar in besonders trüben Stunden versucht, den imaginären „Text“ zu manchen Sonaten oder Symphonien zu entdecken: Übersetzungen also. Die Erfolge solcher Bemühungen haben freilich in keinem Moment die Anstrengung gelohnt. Als Standardbeispiel darf ich vielleicht die V. Symphonie Beethovens erwähnen: was wurde da nicht schon alles gehört! Das Schicksal, an die Tür klopfend, die Angst des Meisters vor der Er-

taubung, oder der „Ruf nach dem Führer“ oder der revolutionäre Kampfgesang der unterdrückten Volksmassen (cf. Matějka 1976:82 ff)!

Denken wir an die Programm-Musik. Warum mußten denn die Komponisten ausdrücklich sagen, *woran* sie bei der Arbeit gedacht haben? — Anders gefragt: würden Sie zu Beethovens VI. Symphonie die ländliche Idylle assoziieren, zu einer „sinfonischen Dichtung“ von Richard Strauss den Stoff des „Till Eulenspiegel“ oder „Also sprach Zarathustra“, wenn Sie der Komponist nicht auf dieses „Programm“ hingewiesen hätte? (Apropos: darum lassen sich die „Programme“ auch austauschen. Wer denkt heute noch bei den ersten Takten von „Also sprach Zarathustra“ an Nietzsche, und nicht an die „Odyssee im Weltraum“?) — Zahlreiche Witze Erik Saties verdanken sich dem *Schein* von Notwendigkeit, den die Programm-Musik zwischen den Klängen und ihrem „Sinn“, ihren „Signifikaten“, etabliert hat . . .

Musik ist keine Sprache; ihre seltsame Neutralität gegenüber dem Kontext ihrer Erscheinung unterscheidet sie ebenfalls deutlich von jedem Dialekt. Mit Musik kann man alles machen. Jacques Prévert hat einmal, während des 2. Weltkrieges, mit außerordentlicher Bestürzung erlebt, wie HJ-Chöre die Lieder von Hanns Eisler sangen: und sie hatten wirklich *nur* den Text vertauscht (cf. Brinkmann 1971:16 f). Oder: Kennen Sie das *musikalische* Vorbild für das Horst-Wessel-Lied? Es ist eine harmlose, wahrlich unverdächtige Weise, die der Komponist und Dichter Peter Cornelius am 24. Juni 1865 von Weimar aus an seine Braut geschickt hat; und sie lautet auf folgenden Text: „Wenn du mich liebst, kann mich der Tod nicht erschrecken, denn Amor seht' ich nur am Himmelsraum, denn deine Lieb' kann mich vom Tod erwecken, liebst du mich nicht, war alles nur ein Traum!“ (cf. Wulf 1963:271) — Denken Sie auch an den genialen Kunstgriff Stanley Kubricks in „Clockwork Orange“: ich habe seither Schwierigkeiten, zu überhören, daß die „Ode an die Freude“ im Marschrhythmus komponiert ist; und schlimmer noch: ich kann nicht ganz vergessen, daß die Bilder zu dieser Musik „gepaßt“ haben. Musik ist *kontextneutralistisch*. Wir können zur gleichen Musik tanzen oder marschieren. Woodstock war ein Friedensfest; aber es bleibt ein unbehaglicher Gedanke, daß die GI's zu ganz ähnlicher Musik die vietnamesischen Dörfer bombardiert haben.

Die Melodie von „O Tannenbaum“ erklingt auch zu einem englischen Gewerkschaftslied. Und manche Melodie hat Karriere gemacht in den verschiedensten Kontexten: in einem Streichquartett von Joseph Haydn, als Kaiserhymne, als „Deutschlandlied“ unter den Nazis ebenso wie in der Bundesrepublik Deutschland bis auf den heutigen Tag. — Ein anderes Beispiel: Sie kaufen sich, womöglich angeregt durch die Lektüre von

„Nada Brahma“, einige Schallplatten mit meditativer Musik; aber Sie stellen irgendwann erschrocken fest, daß Sie diese Musik schon im Supermarkt, bei gedämpfter Lautstärke, vernommen haben (oder zumindest vernommen haben *könnten*). Und vielleicht sogar dieselbe Aufnahme, die Ihnen eben eine halbe Stunde Entspannung gewährt hat.

Musik ist keine Sprache. Ist sie eine „Weltsprache“? Dürfen wir folgern, daß sich die musikalische Kontextneutralität als Argument für die Idee einer „Universalsprache Musik“ verwenden läßt? Sollen wir sagen: Was dem *bestimmten* Kontext distanziert, gleichsam unvermittelt, gegenübersteht, müsse — per analogiam — das ubiquitär Verständliche, das Gemeinsame aller Kontexte, die nicht situativ gebrochene „Weltsprache“ repräsentieren?

Es wäre verkehrt, aus unseren bisherigen Überlegungen den Schluß zu ziehen, daß Musik als universelles Kommunikationsmedium, ohne Übersetzungsschwierigkeiten und ohne Übersetzungsansprüche, fungieren kann. Ganz im Gegenteil: was unterscheidet „Weltmusik“ von Englisch oder gar von Esperanto? — Doch wohl ihre Vieldeutigkeit, die Unfähigkeit zur vermittelten Allgemeinheit. Dieselbe Musik kann in verschiedenen Kontexten auch auf die verschiedenste Weise erlebt werden. Ein Kompromiß ist unvorstellbar, Instanzen der Einigung sind nicht erreichbar.

Als erklingender Musik allein läßt sich kein *bestimmter* Kontext ableiten. Der Musikethnologe kann dem Tanz um die Trommel, oder dem Trommelschlag selbst, nicht entnehmen, ob er gerade einer Trauerfeier, oder einer Initiationszeremonie, einem Heilungsritual oder einer magischen Operation beiwohnt. Er muß den bestimmten Kontext *vorher* kennen, um die musikalischen Elemente der Situation verstehen zu können. (Deshalb ist die Musikethnologie in ihrer Pionierzeit häufig „betrogen“ worden: wer auf „teilnehmende Beobachtung“ und „action research“ verzichtet, und sich die Informanten und „Gewährsleute“ ins Hotel bestellt, um dort deren Lieder und Gesänge durch Tonbandaufnahmen zu protokollieren, kann leicht, mitunter sogar unabsichtlich, getäuscht werden . . .)

Wir haben alle schon die Situation erlebt, in der wir einem guten Freund oder einer guten Freundin begreiflich machen wollten, *warum* uns ein bestimmtes Musikstück so ausnehmend gut gefällt. Und wir haben auch erlebt, wie dieser Transfer nicht gelingen wollte. Plötzlich werden wir auf unseren Geschmack, auf subjektive Präferenzen, auf unsere individuelle Biographie und Sozialisation zurückgeworfen. Musik ist nicht affizierbar durch konkrete Situationen; aber unsere Affekte, unsere Hörerfahrungen und -empfindungen sind unverbindlich und nicht verallgemeinerbar. Die alte Kluft wird neuerlich sichtbar: die schroffe Differenz zwischen extremer Abstraktion und nicht

weniger extremer Konkretion, der Widerspruch zwischen Rationalität und Irrationalität in der Musik. Berendt irrt, wenn er programmatistisch fordert: „Weltmusik: Das allen Menschen Gemeinsame in sich selbst entdecken“ (Berendt 1985b:378). Denn dieses Gemeinsame ist nicht die „Obertonmusik“, wie er hofft, sondern vielleicht bloß die leere Innerlichkeit, „die abstrakte Subjektivität als solche“ und „das Selbst ohne weiteren Inhalt“ (Hegel 1970/XV : 135). Musik ist keine Sprache, bestenfalls eine Welt von Signifikaten, ohne *bestimmten* Sinn, und ohne *bestimmte* Bedeutung. Musikalische Zeichen sind referenzlos. Sie taugen zwar für Anagramme (die berühmten B-A-C-H-Fugen), aber diese Anagramme werden selten oder gar nicht *gehört*. Musik ist keine Sprache. Die musikalische Grammatik lernen wir niemals durch bloßen Gebrauch, anders als die Regeln unserer Muttersprache. Die musikalischen Regeln müssen gelernt, und ihre Anwendung muß geübt werden. Dieser Satz gilt für die Jazz-Improvisation genauso wie für den Konzertpianisten. (Und selbst die „Sex-Pistols“ mußten irgendwann einmal ihre Instrumente in die Hand nehmen und erlernen, wie man Tonika-, Subdominant- und Dominantakkorde spielt . . .)

„I don't believe that I can create, but that I can be a channel for the Creative. I do believe in the Creator, and so in reality this is His album through me to you, with as little in between as possible on this mediocrity-conscious earth.“

Keith Jarrett (1973)

3. Musik und Religion

Berendt entwickelt seine neopythagoräische Kosmologie nicht bloß zur Begründung einer ästhetischen Obsession. In gewisser Hinsicht erscheint der Klang als das innerste Geheimnis der Welt, als „Entbergung“ ihrer Wahrheit (Berendt 1985b:113); und soll doch zugleich als Ankündigung von Wahrheiten wirken, die sich nicht auf Musik — jedenfalls im umgangssprachlichen Sinn des Begriffes — reduzieren lassen. Dem Propheten des „Nada Brahma“ ist die Musik ebenso *Zweck*, wie auch *Mittel*, zu einem tiefen, dem eigentlichen Zweck: der spirituellen Erfahrung, der mystischen Einsicht.

„Habt ihr nicht mich (also die meßbaren Frequenzen, die von mir ausgehen), sondern den Sinn (des Seins, den Logos, das Ur-Wort und den Ur-Klang) vernommen (habt ihr sie *en-borgen* und aus Licht gebracht, dann ist es wie, im gleichen Sinne (im Sinne der verborgenen, nicht-offensichtlichen Harmonie) zu sagen:

Eins ist alles.

Alles ist eins.

Eins.“

(Berendt 1985b:115 f)

Ersehnt wird das Hören der Stille, des Schweigens, des Unhörbaren: eine Grenzüberschreitung, die mit den Synthesizer-Experimenten der Professoren Ruff und Rodgers lediglich aus didaktischen Motiven koalitiert. Berendt will nicht das Unhörbare vernehmbar machen, vielmehr will er zu jener Haltung erziehen, die noch das Hörbare ins Unhörbare transzendiert.

„Nichts ist so laut wie die Stille. Es gibt das Dröhnen der Stille. Hören Sie auch das hindurch. Mit Ohren so groß wie Segel auf einem Meer. Sie sind Ihre Ohren. Das Meer ist das Sein. Auf ihm segeln Sie – mit und durch Ihre Ohren. Es ist beglückend, das zu tun. Wie Segeln an einem Sommer. Wenn Sie dann Sinn und Ton auslöschen –

Was hörst du dann?

Was hörst du dann?*

(Berendt 1985a:192)

Kein Zweifel: diese Sätze sind vom Geist der Zen-Meditationen inspiriert, von dem berühmten „Koan“, der uns auffordert, den Klang zu hören, der aus dem Klatschen mit einer einzigen Hand entsteht.

Daß Musik und Spiritualität, Musik und Religion, in einen denkbar engen Zusammenhang gebracht werden, muß uns nicht verwundern. Schließlich ist die Musik aus Kult und Ritual entstanden, als Begleitung, Artikulation und Verstärkung magischer oder spiritueller Übungen. Die musikalische Kosmologie ist allemal eine religiöse Kosmologie, und nicht zufällig endet also Berendts „Nada Brahma“-Buch mit einem Kapitel, das die verheißungsvolle Überschrift trägt: „Die Legenden und Mythen der Völker haben es schon immer gewußt: Gott schuf die Welt aus dem Klang“ (Berendt 1985a:224 ff).

Freilich läßt sich aus der *historischen* Bindung zwischen Musik und Religion keineswegs zwingend ableiten, wieso der „Tractatus musico-theologicus“ eines Jazzkenners und Morgenlandfahrers auf den Spuren Hermann Hesses (dessen „Glasperlenspiel“ ausführlich zitiert wird) gerade heute, im postmetaphysischen Zeitalter par excellence, in einer Moderne, die den Titel „Arbeit am Tod Gottes“ (Sloterdijk 1985) gewiß rechtfertigt, aufs ungewöhnlichste reüssiert. Woraus erklärt sich denn die *aktuelle* Attraktivität einer musikalisch-spirituellen Kosmologie, der Lehre vom „Hören der Welt“ und vom klingenden Gott? – Eine mögliche Antwort will ich mit drei (kurzen) Thesen skizzieren.

Erstens: Wir leben in einem Zeitalter, das sich, wie kaum ein anderes, in Reflexionen über die *Sprache* ergeht. Der vielzitierte „linguistic turn“ hat keineswegs nur die Philosophie und die Wissenschaften erfaßt, sondern auch unseren Alltag. In einer medienbewußten, obendrein therapeutisch infizierten Gesellschaft gehört es längst zum guten Ton, den „Metadiskurs“ zu suchen und zu etablieren. Wir sprechen nicht mehr über „Gott und die Welt“, sondern wir sprechen über uns selbst, und mit Vorliebe besprechen wir, wie wir miteinander und über uns selbst sprechen. Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, hinter jedem Satz einen doppelten Boden zu vermuten; und die Philosophie hat uns gelehrt (und nicht erst seit Wittgensteins „Tractatus“) der metaphorischen Rede zu mißtrauen. Wer sich aber vor dem eskalierenden Verdacht, der jedes Sprechen betrifft, in einen ästhetisch-dunklen Diskurs retten will, wer gleichsam ins Idiom der Postmoderne flüchtet, der muß sogleich erfahren, daß die provozierte Vieldeutigkeit mit neuen Zwängen und Konventionen einhergeht. Das

Spiel der Zeichen, dem die Signifikate längst schon abhandeln gekommen sind, treibt seine Teilnehmer in die Ausweglosigkeit subtiler Zirkel und infiniten Regresse.

Die Medien haben den Prozeß der Sprachfixierung beschleunigt. Der sprachliche Reduktionismus der „Schlagzeile“, der dem beinahe wahllosen Universalismus der Informationen und „messages“ korrespondiert, hat unsere Selbsterfahrung nachhaltiger bestimmt, als jedes Sprachspiel, nachhaltiger auch, als die Lektürekonventionen und Redestandards vergangener Jahrhunderte. Wir können buchstäblich über *alles* sprechen. Wer noch ein Sprachtabu aufzudecken imstande ist, wird mit Bestseller-Honoraren entlohnt. Seitdem wir uns von der Sinnlosigkeit, von der Referenzlosigkeit, unserer Sprache in aller Gründlichkeit überzeugen konnten, haben wir den Mund nicht mehr geschlossen. Und zunehmend ist uns der verlassene Sinn, der tote Gott, die leere Metaphysik in eine merkwürdige Sehnsucht hinübergeglitten: was uns noch die Erfahrung des Anderen, des *Heteron*, verbürgen könnte, darf nach alter Tradition der negativen Theologie jedenfalls nicht in der Sprache gesucht und angetroffen werden. Unsere Sprachfixierung enthüllt sich als die Sehnsucht nach dem „Schweigen“. Wittgenstein hat mit solchem Satz den „Tractatus“ beschlossen; und Heidegger hat das Schweigen für den Ort gehalten, an dem sich das Sein „entbirgt“. In aller Geschwätzigkeit erhoffen wir das *Unsaßbare* (cf Hart Nibbrig 1981:49 f).

Die immanente Tendenz der Sprachfixierung zur „Schweigewut“ (Paul Celan) begünstigt einen poetischen Diskurs, der zwischen Beredsamkeit und Stummheit oszilliert. „Es ist nämlich Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mittelbaren“, notierte Walter Benjamin (Benjamin 1977/II.1:156). Im Spiel der Signifikanten „offenbart“ sich das Bezeichnete nur mehr durch seine *Abwesenheit*.

Gleich in mehrfacher Hinsicht fügen sich Berendts Bücher in diesen Zusammenhang ein: denn nicht umsonst steht die Musik, als System nichtsprachlicher Aussagen, im Vordergrund; und nicht umsonst wird auch die Musik als (gleichwohl sinnliche) Verkündigung des „unhörbaren“ und „unsagbaren“ Weltklangs interpretiert (cf Berendt 1985b:239 ff). Das *Schweigen* soll vernommen werden; der Gott soll angebetet werden, der sich seit der Aufklärung aus den Diskursen und Sprachspielen entfernt hat. (Nebenbei bemerkt: es ist gewiß naheliegend, daß sich die „negative Theologie“ der Moderne an asiatischen Weisheitslehren stärkt, und oft ohne Rücksicht auf philologische Sorgfalt oder auf kulturgeschichtliche Empathie. Ganz im Gegenteil: Rassismus und Exotismus haben sich stets hervorragend ergänzt . . .)

Zweitens: Die Faszination des unhörbaren Weltklangs erklärt sich überdies auch aus einer ganz konkreten Kondition. Vermuten läßt sich nämlich zu Recht, daß wir in einer Welt leben, die sich – wie niemals zuvor – durch eine unglaubliche Fülle von Lärm und Geräuschen auszeichnet. „Akustische Umweltverschmutzung“. Ein Mensch, der plötzlich aus dem 18. Jahrhundert in das späte 20. Jahrhundert versetzt worden wäre, müßte die unerhörte Differenz beschreiben können, die verschiedene „Geräuschkulissen“ trennt.

„Stellen wir uns einmal vor, von welchen Klängen, Geräuschen und Lauten Menschen in einem südlichen Haushalt um 1800 wohl umgeben sein mochten. Der letzte Ruf des Nachtwächters, das Morgenläuten der Kirchen, die skandierten Rufe der Straßenverkäufer, der Auströmler, Straßenmusikanten, Spielleute und Moritätensänger kommen und gehen; die Handwerker und das Gesinde singen zu ihrer Arbeit, während Nachbarn das Neueste und der weitgerastete Onkel seine Abenteuer in der Fremde zum besten gibt; am Brunnen wechelt Streit mit Klatsch, am Abend wird ein biblisches musiziert und gesungen, Schürmlieder mischen sich mit dem Ständchen von nebenan, das beim ersten Ruf des Nachtwächters langsam verstummt.“ (Matejka 1982:7 f).

Und heute? – Selbst die entlegensten Inseln werden vom Motorengeräusch der Flugzeuge und Boote nicht verschont; und in einer typischen Großstadt erreicht die Belastung durch Lärm mitunter akustisch meßbare Grenzwerte. Muß uns das nicht die Sehnsucht nach dem „Klang der Stille“ überkommen, einem Klang freilich, der sich nicht einmal in der einsamsten Gegend mehr einstellen mag? Muß uns nicht – angesichts der bedrohlichen Konflikte, die das Überleben der menschlichen Gattung in jedem Augenblick in Frage stellen – die Vision einer kosmischen „Harmonie“, des „Alles ist Eins, und Eins ist Alles“ begeistern? Muß uns nicht diese Idee eines allgewaltigen, unhörbaren Zusammenhanges maßlos entzücken?

Drittens: Berendts „Nada Brahma“ fungiert geradezu als Ersatzreligion. Die Verheißung des Schweigens und der Harmonie ermöglicht die Bewältigung unerträglicher Kontingenzen; die Relativierung des Todes, der Krankheit, des Alters, der Zeit. (Berendt spricht deshalb auch vom „Universum des ewigen Jetzt“, in dem „Geburt, Wachstum, Fortpflanzung, Tod“ lediglich als „Bewegungsphänomene betrachtet werden.“ cf Berendt 1985 a:122).

Die klassischen Kontingenzbewältigungstechniken (und vor allem Kult und Religion) haben versagt; und inzwischen verlieren selbst die letzten Traditionen, die das Zusammenleben der Menschen unbefragt und unzweifelhaft regeln konnten, ihre soziale Relevanz. Solcher Verlust begünstigt eine uralte Rettungsstrategie, mit der sich menschliche Gruppen immer schon vor dem Zerfall, vor der drohenden Auflösung zu schützen versuchten: eine emotionale „Synchronisation“ durch Rhythmik und Musik (cf Schwarz 1985:34 f). Soziale Krisen wurden gleichsam von Anfang an durch Klänge „therapiert“. Woodstock wäre kein Friedensfest geworden *ohne* Musik; und keine Jugend- oder Massenbewe-

gung kann sich den Verzicht auf Musik erlauben. In der jüngsten Moderne haben wir uns in zunehmendem Maße mit Musik umgeben: kein Einkauf im Supermarkt, kein Besuch beim Zahnarzt, kein Aufenthalt in einem Restaurant ohne Musik. „Klangwolken“ und „Walkmen“ gewähren schließlich die permanente Versorgung mit Rhythmus und Harmonie. Unter dieser Perspektive erscheint es auch nicht mehr als Zufall, daß just ein Jazzexperte zum „Nada Brahma“-Propheten avancieren konnte. . . .

Berendts Musikreligion vertritt elementare Sehnsüchte und Bedürfnisse. Aber sie könnte nicht reüssieren, wenn sich diese Wünsche nicht schon ein Feld geschaffen hätten, in dem sich die Mixtur aus Physik, Zen-Buddhismus und Musiktheorie bewähren könnte: das Feld der Theologie nach dem Tode Gottes. Seit dem Untergang der Religionen blieb uns allein die Musik; als letzte (vielleicht aber auch als die erste) Kontingenzbewältigungstechnik. In diesem Sinne müssen wir Berendt verstehen, wenn er schreibt: „Weil Gott die Welt durch den Klang schuf, deshalb weist alle Musik zurück auf Gott und die Götter. Deshalb ist alle Musik — zuerst einmal — ein Lob Gottes.“ (Berendt 1985a:233). Ein Lob freilich, das einem *abwesenden* Gott gezollt werden muß; ein Lob, das die Differenz zwischen Rationalität und Irrationalität in der Musik verschwinden läßt. Mit der Kontamination von Affekten und Zahlen verschwinden allerdings auch die Wünsche und Sehnsüchte, denen sich Berendts harmonikale Kosmologie verdankte; und wir beginnen zu leiden — am *Amadeuskomplex*.

„Ich esse, was mir Gott gibt. Eine Dosis nach der anderen. Mein Leben lang. Sein Gift. Wir sind beide vergiftet worden, Amadeus.“

Peter Shaffer (1982:118)

Nachbemerkung: Der Amadeuskomplex

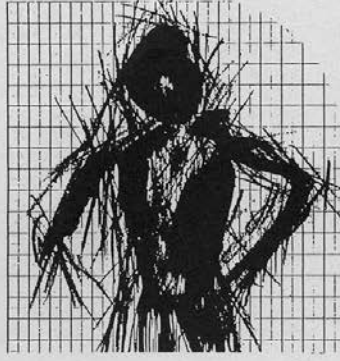
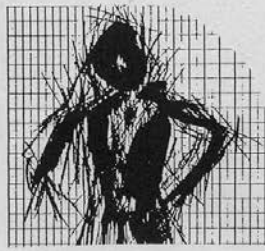
Peter Shaffers Theaterstück und Milos Formans Film „Amadeus“ (der mit zahlreichen „Oscars“ ausgezeichnet wurde) haben das Elend der Postmoderne auf seinen *musikalischen* Begriff gebracht. Der „Amadeus“-Rummel in den USA und in Europa hat lediglich dokumentiert, daß ein Nerv des Zeitgeistes getroffen wurde. „Amadeus“ ist eine krypto-theologische Parabel. Sie berichtet vom Untergang der (christlichen) Religion, in Gestalt einer Reflexion auf das „Ende der Kunst“. Als These will ich hier nur behaupten (ohne alle Gründe für diese Behauptung explizieren zu können): in der allzu häufig strapazierten Debatte um das „Ende der Kunst“ ging es ohnehin niemals um die Kunst, sondern stets um die Religion. (Lesen Sie doch nochmals die berühmten Passagen aus Hegels „Ästhetik“: „Wir sind darüber hinaus, Werke der Kunst göttlich verehren und sie anbeten zu können“, cf Hegel 1970/XIII:24. Mit der „Menschwerdung“ Gottes ist allerdings nicht die *Kunst* diskreditiert worden, sondern — die *Religion* selbst.) Als wesentliche „Entdeckung“ Shaffers und Formans darf die Einsicht gelten: *Wir sind Salieri*. Voll Neid blicken wir auf den „Amadeus“, den Liebling der Götter, in dem sich — a la Berendt — der „schöpferische Weltenklang“ manifestierte. Wie Salieri erkennen wir das „Lob Gottes“ in der Musik; und sind doch unfähig, an die Legitimität dieses Lobes zu glauben. Und so verwandeln wir den „Lobgesang“ in ein Requiem, ganz nach der Einsicht Salieris, und ganz im Sinne des „tollen Menschen“:

„Man erzählt noch, daß der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?“ —“ (Nietzsche 1980/III:482).

Wir leiden am *Amadeuskomplex*; an der Idee fixe, daß sich Gott in einem anderen, gewöhnlichen Menschen verkörpert haben könnte. Die Musik offenbart auch das Gift unserer unheilbaren Wünsche. Und „Nada Brahma“ verdankt sich vor allem dem geheimen Messianismus unserer Verzweiflung.

Literaturverzeichnis

- BENJAMIN, Walter: Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen, in: *Gesammelte Schriften*, Band II, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppehäuser, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1977, S. 140–157.
- BERENDT, Joachim-Ernst: *Nada Brahma*. Die Welt ist Klang, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1985 (= 1985a).
- BERENDT, Joachim-Ernst: *Das Dritte Ohr*. Vom Hören der Welt, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1985 (= 1985b).
- BRINKMANN, Reinhold: Kompositorische Maßnahmen Eislers, in: STEPHAN, Rudolf (Hrsg.): *Über Musik und Politik*, Mainz (B. Schott) 1971, S. 9–22.
- CICERO, Marcus Tullius: *De re publica* / Vom Gemeinwesen, übersetzt von Karl Büchner, Stuttgart (Reclam) 1979.
- DAHLHAUS, Carl: Ein Leben im Schatten des Werkes. Zum 300. Geburtstag von Johann Sebastian Bach, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 16. März 1985 (Nummer 64).
- DAVIES, Paul: Mehrfachwelten. Entdeckungen der Quantenphysik, Düsseldorf/Köln (Diederichs) 1981.
- HART NIBBRIG, Christian L.: Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1981.
- HAUPTMANN, Moritz: Die Natur der Harmonik und der Metrik. Zur Theorie der Musik, Leipzig (Breitkopf & Härtel) 1853.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik I* (= Theorie-Werkausgabe Band XIII), Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1970.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik III* (= Theorie-Werkausgabe Band XV), Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1970.
- HOFSTADTER, Douglas: Gödel, Escher, Bach — ein Endloses Geflochtenes Band, Stuttgart (Klett-Cotta) 1985.
- JARRETT, Keith: Begleittext zum Album „Solo Concerts“, München (ECM) 1973.
- KRÜGER, Eduard: *System der Tonkunst*, Leipzig (Breitkopf & Härtel) 1866.
- MARX, Adolph Bernhard: *Allgemeine Musiklehre*, Leipzig (Breitkopf & Härtel) 1884 (10. Auflage).
- MATEJKA, Wilhelm: Das Scheitern der Musikwissenschaft an ihren abstrakten Methoden. Philosophische Voraussetzungen einer Wissenschaftstheorie der Musikwissenschaft, Tutzing (Hans Schneider) 1976.
- MATEJKA, Wilhelm: *Musik im Radio* (= Fragmente 10, herausgegeben von Elisabeth Haselauer), Wien/München (Doblinger) 1982.
- NIETZSCHE, Friedrich: Die frühe Wissenschaft, in: *Sämtliche Werke* (= Kritische Studienausgabe) Band III, München (dtv) 1980, S. 343–651.
- SCHENKER, Heinrich: *Neue musikalische Theorien und Phantasien III*. Der freie Satz, herausgegeben von Oswald Jonas, Wien/Zürich/London (Universal-Edition) 1956 (2. Auflage).
- SCHÖNBERG, Arnold: *Harmonielehre*, Wien/Zürich/London (Universal-Edition) 1966 (7. Auflage).
- SCHWARZ, Gerhard: *Die „heilige Ordnung“ der Männer. Patriarchalische Hierarchie und Gruppendynamik*, Opladen (Westdeutscher Verlag) 1985.
- SHAFER, Peter: *Amadeus* (übersetzt von Nina Adler), Frankfurt/Main (Fischer) 1982.
- SLOTERDIJK, Peter: *Der Zauberbaum. Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahr 1785*, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1985.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt/Main (Suhrkamp) 1977.
- WULF, Joseph (Hrsg.): *Musik im Dritten Reich*, Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt) 1966.



POLITIK UND MEDIEN — DIE VERFÜHRUNG ZUR IRRATIONALITÄT

I

„Die Zeit der Könige ist vorbei, weil die Völker ihrer nicht mehr würdig sind: sie wollen nicht das Urbild ihres Ideals im Könige sehen, sondern ein Mittel ihres Nutzens. — Das ist die ganze Wahrheit.“ Diese „ganze Wahrheit“ steht bei Nietzsche; im „Willen zur Macht“ (143). Hätte Nietzsche die Entwicklung bis in unsere Gegenwart mitverfolgen können, so würde er heute vielleicht anders formulieren: Die Völker können nicht mehr das Urbild ihres Ideals im Könige sehen, weil die Zeit des Mythos (und des Symbols) anscheinend für immer vorbei ist.

Vorbei, seit das „aufgeklärte“ Zeitalter die Axt des „Rationalismus“ an die Wurzeln des Symbols gelegt hat. Das Dickicht des Aberglaubens ist endlich gerodet. Im Sonnenlicht der Gedankenklarheit gleißt der „Fortschritt“, den für uns „Vernunft“ errang.

Oder — war's am Ende der „Verstand“? Jetzt müßte sich unser intelligentes Zeitalter schleunigst festlegen; Definition und Begriff sind ja gerade seine Stärke! Keine Antwort auf die Frage?

Also war die Frage unwissenschaftlich oder unanständig (das kommt auf's gleiche hinaus).

40

Und solcherart mit sich und seiner Frage alleingelassen, entschließt sich der Frager für die Unanständigkeit: zum Entsetzen aller modernen, aus Prinzip und Überzeugung geschichtslosen Wissenschaftlichkeit beginnt er in der Geschichte zu wühlen, um Klarheit zu erhalten, vor wessen Standbild er im Tempel des Fortschritts beten sollte: vor dem der „Vernunft“ oder vor jenem des „Verstandes“.

Am besten bedient er sich dazu eines alten Lexikons der philosophischen Begriffe. Dennoch — das Ergebnis wird für ihn zwar niederschmetternd sein, führt aber gewissermaßen zur „Ehrenrettung“ aller modernen Wissenschaftlichkeit: „Die Alten“ haben es offensichtlich auch nicht gewußt!

Genauer gesagt: Die Alten (gemeint sind natürlich immer die antiken Griechen) haben noch gar nicht so genau zwischen Vernunft und Verstand unterschieden, weil ihnen ein ganz anderer Nuancenreichtum zur Verfügung stand als uns Heutigen mit unserer ärmlichen Unterscheidung von Vernunft und Verstand.

Nous, logos, diánoia, epistémē und noch einige Begriffe mehr, dazu noch beliebig variabel durch Attribute und Genetive! Und außerdem: man müsse „nicht über Worte streiten, wenn eine so große Un-

tersuchung vor uns“ liege, belehrt Plato den Glaukon (Staat, VII, 533 d). Die Griechen konnten sich derartige Großzügigkeit noch leisten (sie wußten — zu ihrem Glück — noch nichts von „Wissenschaftstheorie“). Und tatsächlich können die Wörter nous, logos, epistémē sowohl „Vernunft“ als auch „Verstand“ heißen — für uns — weil wir nicht anerkennen wollen, daß es geistige Phänomene gibt, die sich nicht so ohne weiteres von einer Sprache in die andere übersetzen lassen. So, wie auch der Mythos grundsätzlich nicht in die Sprache der Wissenschaft übersetzbar ist. (Interessanterweise zeigte sich auch Schleiermacher in seiner Platon-Übersetzung immer nur dann unsicher, wenn es galt, eben diese nur zu *erfühlenden* Bedeutungen sinngemäß ins Deutsche zu übertragen).

Mit der Fülle der Bedeutungen und Nuancierungen im Griechentum waren aber bereits die Römer als die Nachbesserer der griechischen Antike hoffnungslos überfordert; noch dazu, nachdem es der Stoa gelungen war, diesbezüglich jegliche Klarheit restlos zu beseitigen. Da blieb den Römern gar nichts anderes mehr übrig, als die Fülle der Bedeutungen auf die zwei Begriffe „ratio“ und „intellectus“ zu reduzieren. Und hinerlistig wie die Römer nun einmal waren, stellten sie es fortan jedermann frei, diese beiden Begriffe so zu verwenden, wie es ihm gerade beliebte — wodurch die ganze Angelegenheit bestimmt nicht einfacher wurde! Die weitere Philosophiegeschichte zeigt nämlich, daß von diesem hochherzigen Angebot überaus eifriger Gebrauch gemacht wurde. Denn leider reichte das dem Römischen ursprüngliche „ratiocinari“ und „intelligere“ nicht aus, um differenziertere Unterscheidungen auch exakt benennen zu können. Was aber gar nicht das eigentliche Problem war! Wichtig war und blieb, daß mit den Begriffen „ratio“ und „intellectus“ auch jeweils verschiedene Wesenheiten gemeint waren.

Wichtig war, daß man überhaupt unterschied! Auch wenn etwa Thomas sich mit der Beschreibung schwer tat und darauf verwies, daß „ratio“ und „intellectus“ nicht „diversae potentiae“ seien, sich dann aber doch lang und breit den Kopf über eine notwendige Unterscheidung zerbrach. Er hätte sich trösten können an der Jahrhunderte späteren Plackerei Kants, der noch immer seine liebe Not hatte mit einer praktikablen und plausiblen Differenzierung.

Und ob nun Spinoza den „aeternus cogitandi modus“ „intellectus“ nannte oder

„ratio“ (er ordnete ihn übrigens dem Begriff „ratio“ zu, während etwa Cusanus genau dieses „Vermögen“, zu übersinnlichen Wahrheiten und zur Einheit der Gegensätze vorzudringen, als „intellectus“ bezeichnete), das alles war nicht primär wichtig, weil jeweils relativ genau umschrieben werden konnte, was gemeint war (und womit man sich also doch wieder griechischen Gepflogenheiten annäherte).

Daß im Laufe der abendländischen Philosophiegeschichte sich die Zuordnung des Begriffs „Vernunft“ zu „intellectus“ und „Verstand“ zur „ratio“ stärker durchzusetzen begann, ist zwar als eine der Ursachen für unsere gegenwärtigen Mißverständnisse zu sehen (weil wir heute „intellectus“ doch eher mit dem psychologischen Begriff „Intelligenz“ und mit dem Typus „Intellektueller“ assoziieren), aber — wie gesagt — hauptsächlich blieb bei alledem, daß man unterschied; entscheidend war, daß man eine Erkenntnismöglichkeit des Übersinnlichen anerkannte neben der empirischen, sinnlichen Erkenntnisfähigkeit.

II

Das änderte sich allerdings radikal mit Beginn der Französischen Aufklärung. Und das Elend unserer Zeit beginnt in dem Augenblick, als alle Erkenntnisfähigkeit und alle Dimensionen des Geistigen zurückgestutzt werden auf „bloße Fähigkeiten des Wahrnehmens und Denkens“. Wenn es weiters nichts, gar nichts gibt, ist es nur folgerichtig, nicht mehr begrifflich zu unterscheiden, und es ist belanglos, wie diese Fähigkeit des Wahrnehmens und Denkens bezeichnet wird — als „Vernunft“ oder „Verstand“.

Damit aber ist wahrscheinlich der dramatischste und folgenreichste Schritt in der Geistesgeschichte des Abendlandes getan: der Rationalisierungs- und Entzauberungsprozeß der europäischen Kultur verdichtet sich in dieser Zeit zu einer „Revolution der Denkungsart“ mit wahrscheinlich irreversiblen Folgen: Die Reduzierung von „Vernunft“ und „Verstand“ auf „Wissenschaft“ — und zwar auf „Wissenschaft“ im Sinne der empirischen, mathematisch-experimentell verfahrenen Naturwissenschaften.

„Rationalismus“ wird zur Chiffre für „Wissenschaft“.

Was nicht „Wissenschaft“ ist, ist nicht; dem kommt gar kein „Sein“ zu.

Der Verweis auf ein metaphysisches Pro-

blem der Vernunft wird als Unvernunft abgetan.

Dieser Tatbestand hat offenbar Goethe dermaßen in Rage versetzt, daß er (im Faust II in der „Kaiserlichen Pfalz“) ziemlich unvermittelt und eigentlich ohne rechten dramatischen Zusammenhang seine berühmte „Fastenpredigt“ einbaut mit deutlicher Blickrichtung auf diesen modernen Geist:

„Daran erkenne ich den gelehrten Herrn!
Was ihr nicht tastet, steht euch meilenfern,
Was ihr nicht faßt, das fehlt euch ganz und gar,
Was ihr nicht rechnet, laßt ihr, sei nicht wahr,
Was ihr nicht wägt, hat für euch kein Gewicht,
Was ihr nicht münzt, das, meint ihr, gelte nicht.“

Kant, dem — wie erwähnt — der Begriff „Vernunft“ ja auch allerhand Schwierigkeiten bereitet hatte, wollte der Sprachregelung des Rationalismus nicht unbedingt folgen und betonte deshalb, daß „Vernunft“ ein dem Verstande übergeordnetes „Vermögen der Begriffe“ sei. „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande . . .“ Soweit folgt er dem Aufklärungsrationismus. Für die Aufklärung, der Verstand und Vernunft nicht nur synonym waren, sondern gleichbedeutend mit „Naturwissenschaft“ (streng genommen sogar mit „Physik“), wäre damit die Definition auch schon vollständig. Nicht so für Kant: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauungen zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“

Von einem derartigen, dem Verstande übergeordneten Vermögen wollte die französische Aufklärung nichts mehr wissen. Ein transzendentes Bewußtsein schien ihr ein Unding, mythisch-symbolisches Denken glatter Nonsens zu sein. Ich glaube, daß die von Goethe erkannte Entwicklung unsere Gegenwart vor die Notwendigkeit stellt, die Begriffe „Verstand“ und „Vernunft“, Ratio und Intellectus neu zu definieren. Zum einen, um auf die bestehende Wesensverschiedenheit hinzuweisen, zum anderen aber, um diese Wesensverschiedenheit anzuerkennen als zwei verschiedene Dimensionen des Geistigen: als begriffliches Denken einerseits, und als mythisch-symbolisches Denken andererseits.

Wir haben anzuerkennen, daß das mythisch-symbolische Denken mehr zur „Grundausstattung“ des Menschlichen gehört als das begriffliche Denken. Das gilt historisch ebenso wie für die Gegenwart.

Aber eine kuriose Entwicklung hat es zuwege gebracht: Für die entscheidende Dimension des Geistigen hat unsere Gegenwart keinen Ausdruck mehr zur Verfügung!

Persönlich bin ich heute so weit, im Mythos (und in der Mythenbildung) überhaupt das Wesen der Vernunft zu sehen. Im Mythos erkennt die Vernunft ein vollkommeneres Sein als die Erscheinungswelt es je bieten kann: ein Zeitloses, Ab-

solutes, das an Realität der Erscheinungswelt nicht nur in nichts nachsteht, sondern — im Gegenteil! — aufgrund seiner Unveränderlichkeit „wirklicher“ ist als jede Wirklichkeit. Im Mythos, so sagt Schlegel, zeige sich „das Immerwiedergleiche am Neuen“ — eben das „Zeitlose“.

Es ist eine ebenso eigentümliche wie bezeichnende Tatsache, daß auch die rationalistischste Aufklärung nicht ohne den Mythos, nicht ohne einen Rückbezug auf das Prinzip des Ewigen auskommen konnte: was der „vernünftigen“ Weltanschauung über Jahrtausende Mythos und Symbol war, das ist der neuen, verstandesmäßig-wissenschaftlichen Weltanschauung das „Gesetz“. Das „Gravitationsgesetz“ nimmt in der französischen Aufklärung die Stelle des Symbols ein (und Newton wird als der neue Gott verehrt). War der vernünftigen Weltanschauung Mythos und Symbol Möglichkeit der Weltdeutung, so ist das Gravitationsgesetz Mittel der Welterklärung. Damit wird aus der „Bildmäßigkeit“ der Welt ihre „Planbarkeit“, womit sich in erstaunlich kurzer Zeit eine ebenso erstaunliche Verengung des Begriffes „Rationalismus“ vollzieht, den Max Weber dann als „ökonomischen Rationalismus“ bezeichnet und der sich als Praxis auf die . . . methodische Erreichung eines bestimmten, gegebenen praktischen Ziels durch immer präzisere Berechnung der adäquaten Mittel“ manifestiert.

Ehe man es sich versieht, wird „rational“ zu „rationell“. Dadurch, daß nicht mehr Vernunft, sondern Verstand die „Zwecke“ definiert, werden Mittel und Zweck deckungsgleich. Eine um jede Transzendentalität verkürzte Geistigkeit läßt die Überzeugung von der absoluten und beliebigen „Machbarkeit“ wachsen. Die neue „Religion“ lebt aus dem unbedingten Glauben an den „Fortschritt“ und an den endgültigen Sieg des Menschen über das Menschenschicksal. Daher ist auch ganz und gar kein Zufall, daß mit dem Fortschrittsglauben auch die Utopie immer breiter in Erscheinung tritt. Der immer nur in die Zukunft gewandte Blick des neuen Geistes hat den Mythos abgeschafft — und an seine Stelle die Utopie gesetzt. Und damit die Dauerfrustration etabliert.

Die daraus resultierende „radikale Lebenskrise des europäischen Menschentums“ hat Husserl auf eine „Krisis der Wissenschaft“ zurückgeführt, die ihrerseits wieder „in einem sich verirrten Rationalismus wurzelt“.

Die „Tatsachenwissenschaften“ beanspruchen ab dem „aufgeklärten Zeitalter“ Universalanspruch. Aber Husserl hat erkannt: „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen“. Darin sieht er die Krisis des europäischen Menschentums. Aus dem „homo sapiens“ wird der „homo faber“.

Selbstverständlich machte die Krisis des europäischen Menschentums auch nicht Halt vor dem Staat. Die Tatsachenwissenschaft der Aufklärung hat auch diesbezüglich schon die Entscheidung vorgegeben: der Staat würde einfach „absterben“, weil „Herrschaft über Menschen“ ohnehin ein unhaltbarer Zustand wäre und weil „Verwaltung von Sachen“ den Staat überflüssig machen würde. Am Schluß dieser Entwicklung würde nur mehr „Gesellschaft“ stehen, so lautete die Verheißung des „Goldenen Zeitalters“ (das ja für den Rationalismus nicht mehr in fernster mythischer Vergangenheit zu orten war, sondern als zukünftige Realität gesehen wurde).

An der Verwirklichung des „Goldenen Zeitalters“ wird zur Zeit in den Staaten des Ostblocks noch gearbeitet (die Konstruktionspläne für das Paradies auf Erden hat der Marxismus ja von der Französischen Aufklärung bezogen). In unseren westlichen „Wohlfahrtsstaaten“ ist über den Umweg der „Verwaltung von Sachen“ längst eine „Verwaltung von Menschen“ geworden, die immer stärker als eine bürokratische „Herrschaft über Menschen“ empfunden wird. Vom „Absterben des Staates“ kann längst keine Rede mehr sein. Der Staat wird durch seine omnipotente Fürsorge im Gegenteil immer totaler, zudringlicher und dabei doch kurioserweise immer abstrakter, weil „rationaler“. Und im selben Maße wächst auch die „Staatsverdrossenheit“. Der Bürger hat zum Staat kein Verhältnis mehr. Der Staat ist ihm nicht mehr „Idee“. Zuerst, wie Nietzsche sagte, wollte das Volk im König nicht mehr sein Ideal sehen. Jetzt kann es nicht mehr. Nicht, weil wir in den meisten Staaten gar keine Könige mehr haben, sondern weil der Rationalismus uns den Glauben an die Vernünftigkeit des Mythos geraubt hat.

Gott ist tot. Der König ist tot, weil auch der Mythos tot ist. Der „Rationalismus“ hat uns die „ratio“ wegrationalisiert! Die „wissenschaftliche“ und vor allem die technische „Revolution“ haben den Staat unpersönlich und formalistisch werden lassen. „Erlebt“ wird nur noch die Rationalisierung, Planung und Verwaltung. Die Französische Aufklärung (und in ihrem Gefolge der Marxismus und Sozialismus) liefern auf ein „Absterben des Staates“ hinaus. Dieses Ziel wurde nie erreicht. Im Gegenteil, der Staat ist despotischer denn je. Wohl aber hat diese Entwicklung zum völligen Absterben des Staatsbewußtseins geführt. „Staat“ ist für die „Völker“ nicht mehr „Zweck“. Nur noch als „Mittel“ — als „Mittel ihres eigenen Nutzens“ existiert er. Der „Eigennutz“ regiert: Man will vom Staat alles haben, aber nichts mehr für ihn tun. Der Staat soll in Hinblick auf den Bürger nichts mehr dürfen, in Bezug auf seine Sozial- und Wohlfahrtsleistungen aber alles können. Unser Staatsfeier-

tag wird zum alljährlich wiederkehrenden Falan des nicht mehr vorhandenen Staatsbewußtseins. Im Fitneß-Marsch erleben wir das Eingeständnis des totalen ideellen Bankrotts und des Verlusts eines jeden höheren Staatsbewußtseins.

Nun darf man allerdings nicht außer acht lassen, daß „Entzauberung“ (wie Max Weber sie als den „okzidentalen Rationalismus“ beschrieben hat) als ein die ganze Geschichte des Abendlandes durchwaltender Prozeß gesehen werden muß. Aber im Rationalismus der Französischen Aufklärung tritt diese Entwicklung in ein „akutes“ Stadium ein. Was den Staat — und den Mythos vom Staat — anbelangt, böte sich für uns Heutige bereits ein instruktiver Vergleich in der Antike an, indem man das erstaunliche mythologische Defizit des demokratischen Athens dem geheimnisvollen Theben gegenüberstellt. Gegenüber der Kadmossage, dem nach meiner Überzeugung gewaltigsten Mythos des Abendlandes, nimmt sich der Gründungsmythos Athens geradezu wie eine nachträgliche Verlegenheitslösung aus. Die diversen späteren Staatsanalogien, -mythen und -symbole, wie etwa die Schiffsanalogie, die „corpus-civis“-Metapher, die Bienenfabel des John of Salisbury verlieren bereits mit dem Ausgang des Mittelalters allmählich ihre Bedeutung (und wie weit etwa die „Bauchfabel“ des Menenius Agrippa ein „Mythos“ genannt werden darf oder eher als eine frühe funktionalistische Beschreibung des Staates aufzufassen wäre, bedürfte doch einer ausführlicheren Erörterung).

42 Der Mythos vom Staat sieht sich in der Entwicklung der Neuzeit zunehmend von der Philosophie des Staates verdrängt. Doch der „Leviathan“ des Thomas Hobbes, der Staat als „sterblicher Gott“, das war keineswegs mehr etwas, womit ein Volk sich noch hätte so ohne weiteres identifizieren können. Ob Shakespeare noch in mythischen Kategorien des Mittelalters dachte oder mit der Wiederaufnahme der „Bienenfabel“ (in Heinrich V.) und mit dem breit angelegten „Gartengleichnis“ (in Richard II.) nur verlorenen (mythologisches) Terrain gutmachen wollte, ist auch nicht ganz leicht zu entscheiden. Fest steht nur, daß auch er dem mythischen Denken keinen dauerhaften Erfolg zu erkämpfen vermochte. Und Schleiermachers spätere (ebenso wichtige wie zutreffende) Bestimmung des Staates als „gemeinsamer Wille aller“ war natürlich auch viel zu intellektuell, um ein Volk tatsächlich noch zu einem emotionaleren Staatsbewußtsein bewegen zu können.

Der heutige, aufgeklärte und „rationalistische“ Staat, gar noch in seiner aktuellen Form des Wohlfahrts-, Verwaltungs- und Fürsorgestaates ist nicht mehr ein vom „gemeinsamen Willen aller“ getragener Staat und nicht mehr ein von seinen Bürgern konstituierter Staat. Er ist vielmehr zur bürokratischen Organisation von Menschen und Koordination von In-

teressen geworden; zu einem Staat ohne Eigenschaften.

IV

In dieser Situation nun sind die Medien aufgerufen, dem Menschen, der nicht mehr „Bürger“ sein will, weil er nicht mehr Bürger sein kann, die Politik dieses Staates nahezubringen (die vielleicht gar nicht mehr „Politik“ ist, weil sie als „Bürokratie“ ja nicht mehr primär den „Staat“ — als Zweck — im Auge hat). Ganz gröblich formuliert hieße also der (rationale) Auftrag an die Medien, dem „Nicht-mehr-Bürger“ die „Kaum-mehr-Politik“ eines nicht mehr identifizierungsfähigen Staates nahezubringen unter der Bedingung, dabei nicht zur „Irrationalität“ zu verführen. Leicht wird das wohl nicht gelingen!

Und bevor ich auf die mediale „Verführung zur Irrationalität“ eingehen kann, ist doch noch der Begriff „Irrationalität“ etwas näher zu betrachten.

Bereits vorhin habe ich den Umstand erwähnt, daß wir, seit „Verstand“ und „Vernunft“ für „deckungsgleich“ erklärt wurden, und seit der Rationalismus nur mehr eine und universale Erkenntnistmöglichkeit anerkennt, nämlich die wissenschaftliche — daß uns also seither für die viel breitere Dimension des Geistigen, nämlich für das Nicht-Wissenschaftliche und Nicht-Begriffliche keine Bezeichnung mehr zur Verfügung steht. Der Begriff „Irrationalismus“ bietet sich natürlich an, ist aber leider auch unerschöpfliche Quelle des Irrtums, seit er durch den gedankenlosen Alltagsgebrauch längst zur Bezeichnung für das Unvernünftige, Unlogische und Unsinnige geworden ist.

Der ursprüngliche und „reine“ Begriff „Irrationalismus“ ist — als prinzipieller Gegensatz zum „Rationalismus“ entstanden —, einleuchtenderweise jung. Die Philosophie des Deutschen Idealismus führte ihn ein, als es galt, die Philosophie zu retten vor der totalen Vereinnahmung durch die „Wissenschaft“. Aus notwendiger Abwehr aller rationalistischen Attacken auf das „Vernünftige“ wurde das Wort geboren, und damit sollte die Einsicht neu bewußt gemacht werden, daß das „Begriffliche“ (und Begreifbare) nicht zugleich auch das „Vernünftige“ schlechthin sein muß. So wies Fichte in seiner Wissenschaftslehre (1804) darauf hin, „... daß dem Wissen immer etwas vom Begriff nicht (mehr) zu Durchdringendes, ihm Inkommensurables und Irrationales übrigbleibe“. Für ihn lag das Wesen der Philosophie (im Gegensatz zur Wissenschaft) gerade im „Begreifen des Unbegreiflichen als solchem“. Um das Irrationalitätsproblem (wir könnten es einfacher auch „Vernunftproblem“ nennen) lösen zu können, mußte selbstverständlich wieder auf die Unterscheidung von „Vernunft“ und „Verstand“ zurückgegriffen werden, d. h., auf die Anerkennung zweier verschiedener Er-

kenntnisvermögen für zwei verschiedene Wirklichkeitsdimensionen. Für Fichte wie auch für Hegel bedeutete daher „irrational“ nicht etwa „Vernunft“, sondern nur das dem „Verstande“ Entgegengesetzte und ihm Inkommensurable. „Irrational“ ist, so könnte man sagen, was „unmittelbarer Vernunftfeindschaft“ entspringt und nicht der „Vermittlung durch den Verstand“ bedarf.

„Irrational“ in diesem Sinne von „vernünftig“ ist das Reich der „Werte“, der „Sinn“-Dimensionen, des Mythos (und seiner „Kinder“: des Symbols und der Kunst); irrational in diesem Sinne des „Vernünftigen“ ist „Gott“ (und damit Religion und Kult) sowie „Seele“ und „Freiheit“.

Wo allerdings das von Max Weber beschriebene rational-empirische Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent zu Ende geführt hat und dem vernünftigen, mythisch-symbolischen Denken einfach kein Raum mehr gegeben ist, dort gedeiht der Aberglaube, das schlechthin „Unvernünftige“ und Emotionelle (wie es in der Gegenwart an allerlei kollektiven „Bewegungen“ beobachtet werden kann). Wir haben uns damit abzufinden, daß es zur Zeit keine terminologisch befriedigende Unterscheidung gibt zwischen einem „vernünftigen“ und einem „unvernünftigen“ Irrationalismus, obwohl wir — der Sache nach — beides anzuerkennen haben. Man muß es also umschreiben: Es gibt einen „vernünftigen“ Irrationalismus, der sich einfach als „Unwissenschaftlichkeit“ (im Sinne der Aufklärung) manifestiert und daher Transzendentalität und damit auch Mythos anerkennt. Und es gibt einen Irrationalismus der Unvernünftigkeit, der Unberechenbarkeit, Emotionalität und Affektivität. Und mit dieser letzteren Art von Irrationalität wird man es wohl zu tun haben, wenn die Medien der „Verführung“ zur Irrationalität angeklagt sind.

V

Die Schwierigkeiten, vor welchen die Medien in ihrem „Informationsauftrag“ stehen, wurden bereits angedeutet: „Rationalisierung“ und Entzauberung hat zu einem allgemeinen Verlust des Staatsbewußtseins geführt. Das hat den individuellen Rückzug in die Privatheit zur Folge. Der Überdruß an einer Politik, die sich nur mehr als Parteipolitik darbietet (und darüber den Staat verkommen läßt), scheint einen Neo-Epikurismus hervorgebracht zu haben: der Mensch sucht seine persönliche Zufriedenheit in einem von Politik und Öffentlichkeit abgeschirmten Raum des Privaten und Intimen. Der Bürger ist nicht mehr „Polites“ im ursprünglichen Sinne. Vom ehemals „politischen“ Handeln ist bestenfalls noch „soziales“ Handeln übriggeblieben. (Selbst die Soziologie hat diesbezüglich

resigniert und spricht nur noch von letzterem und tut gerade so, als hätte „soziales“ Leben nichts mit „politischem“ Leben zu tun.)

Im Wesen des modernen „Massenstaates“ liegt es aber auch, daß die „Massen“ an einem politischen Prozeß (im Sinne eines „rationalen“ Prozesses) kaum noch konstruktiv teilnehmen können (ob das zum Glück oder zum Verhängnis des Staates führt, ist eine ganz andere Frage). Der Massenstaat muß aber notwendig ein „rationalistischer“ Staat sein, weil die organisatorischen und verwaltungstechnischen Aufgaben im Vordergrund der Politik stehen. „Massen“ hingegen sind nach dem Urteil Freuds aber grundsätzlich „träge und einsichtslos“ und daher nur durch Emotionen zu mobilisieren (und auch für diese Behauptung fehlt es in der Gegenwart nicht an Beispielen; man denke etwa – im unpolitischen Bereich – an das Massenfaszinosum „Sport“). Eng mit dem rationalistischen Massenstaat verbunden ist die Tatsache, daß der Staat, d. h., seine Politik, in dem Maße rationaler (im Sinne von „rationeller“) werden muß, je größer er wird und je umfassender seine Leistungen sein sollen (was der unpolitische Bürger am allerwenigsten begreift), so daß im gleichen Maß, in dem die Fürsorgepflichten (und -leistungen) des Staates gegenüber dem Individuum zunehmen, das individuelle Verständnis für diese „totale“ Verpolitisierung abnimmt. Je rationaler die Politik wird, desto langweiliger wird daher auch die politische Realität für den Bürger. Eine Politik, die sich zunehmend nur noch auf „Verwaltung“ und – wie in der Gegenwart – auf „Krisenbewältigung“ beschränkt, läßt den Bürger unbeteiligt, weil er einerseits die „Sachzwänge“ ohnehin nicht zu durchschauen vermag und nicht im Entferntesten zu sagen wüßte, welche Mittel zur Abwehr der Krise anzuwenden wären. Andererseits aber weiß er um seine politische Machtlosigkeit und um sein Unvermögen, in politische Prozesse einzugreifen. In den gegenwärtigen politisch-wirtschaftlichen Krisen fühlt er sich wahrscheinlich selbst schon zur Konkursmasse gehörig, über deren Schicksal er keineswegs mehr (mit-)entscheidet, sondern über die entschieden wird. Die „politische Verantwortung“ ist zur Floskel und Farce geworden, seit der Politiker nicht mehr zur Verantwortung gezogen wird und seit der Bürger seine unpersönlichste politische Verantwortung in unseren „repräsentativen“ Demokratien an die „Repräsentanten“ delegiert hat, den er in den meisten Fällen nicht einmal mehr dem Namen nach kennt.

Unbekannt und damit auch unverständlich bleibt deshalb zumeist auch der Weg politischer Willensbildung in Fraktionen, Ausschüssen, Clubs und Parlament. Was die Medien an politischer „Information“ tatsächlich vermitteln können, sind lediglich Beschlüsse, Abstimmungen und Unterzeichnungen. (Ex-ORF-Generalinten-

dant Bacher verglich unlängst diese Situation, in welche der Bürger solcherart gerät, mit dem Ständesamt, wo der zur Hochzeit geladene Gast zwar die Vertragsunterzeichnung miterlebt, am langen, vorhergegangenen Willens- und Entschlußbildungsprozeß jedoch völlig unbeteiligt blieb).

Nun ist allerdings zu differenzieren: In allen modernen „Massen“-Staaten gibt es „Minderheiten“ (wir wollen sie so nennen, seit der Begriff „Eliten“ verpönt ist), Minderheiten also, die sehr wohl ein rationales und sachliches Interesse gegenüber dem politischen Geschehen zeigen, die Sachfragen zugänglich sind und Sachprobleme und -zwänge einzusehen und zu begreifen in der Lage sind; die Interesse haben an der ausführlichen Erörterung und Analyse.

Für dieses Publikum gibt es Medien-Erzeugnisse, die auch mit niedrigen Auflagenziffern erstaunlicherweise zu existieren vermögen. Wir können sie hier weitestgehend außer Betracht stellen, weil dieser Art von Medien wohl kaum „Verführung zur Irrationalität“ vorgeworfen werden kann. Der weitaus größere Teil der Gesellschaft ist dem Sachargument unzugänglich und umfassenden Analysen abhold. Aber das ist nicht so neu in der Geschichte und auch nicht nur eine Folge des „Massen“-Staates: Als im großartigen Dialog „Gorgias“ Sokrates gefragt wird, ob der Rhetor (heute würden wir sagen: der „Politiker“) den Bürgern ein „Wissen“ (epistémē) vermitteln solle oder bloß „Glauben“ (pistis), läßt Plato seinen Sokrates eine ganz und gar „unplatonische“ Antwort geben: Der Rhetor mache meist nur „glauben“, sagt Sokrates, „denn er könnte wohl nicht einen so großen Haufen in so kurzer Zeit belehren über so wichtige Dinge“ (455 e).

Das bringt uns noch ein letztesmal auf den Mythos zurück: Keine noch so gute Staatsphilosophie könnte je ein stärkeres Staatsbewußtsein konstituieren und kein „Bild“ vom Staat und kein anderes Symbol vermöchte es, den Bürger so stark mit seinem Staat zu identifizieren wie die Gestalt des Königs. König und Reich wurden zu einem Mythos und zu einer mythischen Wirklichkeit.

Gelieben ist uns davon nur das problematische Phänomen des „Charismas“, des charismatischen Führers. Und entstanden ist daraus die Personalisierung und Personifizierung der Politik, womit selbstverständlich auch der Prozeß der „Irrationalisierung“ (im Sinne der Unberechenbarkeit, Emotionalität und Affektivität) eingeleitet worden ist. Denn „charismatische Herrschaft“ bedeutet ex definitione „affektuelle Hingabe an die Person des Herrschers, Führers, Politikern oder Demagogen“ (Weber).

Weber rechnet die „Charismatische Herrschaft“ zu den Formen „legitimer Herrschaft“. Und tatsächlich muß diese irrationale Form der Politik keine von vornherein schlechte Sache sein. (In der Person des „Charismatikers“ Ronald

Reagan entzündete sich z. B. in den Vereinigten Staaten eine Renaissance des guten alten Staatsbewußtseins). Und wo die Politik – wie in nahezu allen modernen Staaten – ohnehin so kompliziert (und zum Teil wohl auch chaotisch) geworden ist, daß sie eigentlich „prinzipiell“ nicht mehr verstehbar ist, kann das individuelle „Vertrauen“ in den Herrscher oder Politiker wohl nicht das Allerschlechteste sein.

Für den demokratischen Staat ist und bleibt es dennoch ein Armutszeugnis (und für den „Rationalismus“ aufklärerischer Prägung das Eingeständnis totaler Verkehrtheit seiner Prämissen, denn sonst hätte es eigentlich mit unseren Staaten und mit unserer Politik niemals so weit kommen dürfen). Denn auf das „rationale“ politische Bewußtsein wirkt sich die charismatische Herrschaft doch in einer Weise aus, die meines Wissens bislang nur Richard Sennett erkannt hat, wenn er auf die Notwendigkeit verweist, „das Charisma als trivialisierende Kraft“ zu begreifen.

So sehr ich Sennetts Ansicht teile, sehe ich aber das eigentliche Problem dennoch nicht in der „Trivialisierung von Gefühl“; im Zusammenhang von Politik und Medien scheint mir eher die Trivialisierung der Politik das Problem zu sein. Sobald nämlich der Politiker die Chance erkannt hat, über die Medien – und hier vorzüglich über das Fernsehen – „charismatisch“ wirken zu können, als „Typ anzukommen“ (wie die saloppe Formel dafür heißt), wird er sich um das rationale Argument der Politik nicht mehr sonderlich bemühen. Damit setzt sich ein überaus bedenklicher Prozeß in Gang, 43 den wir heute eine viel zu lange Strecke schon verfolgen können: Die Argumentation weicht der bloßen „Behauptung“ (die bis zu einer wahrlich aufreizenden Irrationalität hin wiederholt zu werden pflegt), das Ziel des politischen Handelns und der Gebrauch der Macht wird weder begründet noch gerechtfertigt, der Einsatz der Mittel bleibt unerklärt.

„Charisma“ artet im Zeitalter der Massenmedien aus zu einer ideologischen und parteipolitischen Borniertheit sondergleichen und stellt damit selber ein Irrationalitätsproblem von höchster Brisanz dar. Ganz ohne Zweifel hat die „Verführung zur Irrationalität“ in unserer politischen und kulturellen Gegenwart „Methode“. Der politischen Absicht, zur Irrationalität zu verführen, hält die gesellschaftliche Bereitschaft, sich verführen zu lassen, durchaus die Waage.

Was allerdings mir persönlich ganz und gar nicht einleuchtet will: warum und wozu eigentlich sollten da „die Medien“ auch noch „verführen“ wollen?

NACH DENKEN ÜBER POLITIK



JENSEITS
DES
ALLTAGS
UND
DIESSEITS
DER UTOPIE

Krainer Mantl Prisching Steiner (Hrsg.)

ZEITDIAGNOSEN, NICHT PATENTREZEPTE

Meine verehrten Damen und Herren! Namens meiner Mitherausgeber Wolfgang Mantl, Manfred Prisching und Michael Steiner und in meinem eigenen Namen begrüße ich Sie alle sehr herzlich zur Präsentation unseres Sammelbandes „Nachdenken über Politik — jenseits des Alltags und diesseits der Utopie“ und danke Ihnen sehr für Ihr Kommen. Zeit und Ort dieser Präsentation sind nicht zufällig gewählt, sondern haben programmatischen Charakter. Ich möchte daher zu Zeit und Ort ein besonderes Wort sagen.

Zur Zeit: Heute feiert Hanns Koren seinen 79. Geburtstag. Aus diesem Anlaß haben die Mitherausgeber und ich ihn unmittelbar vor dieser Präsentation an seinem Krankenbett besucht und ihm das erste Exemplar des Buches, für das er selbst einen Beitrag geschrieben hat, überreicht. Hanns Koren hat durch seine Kulturpolitik entscheidend jenes Klima der Offenheit und Liberalität geprägt, das unser Land auszeichnet und das auch in Anspruch und Verwirklichung unseres Buches seinen Niederschlag findet.

Verbundenheit mit Heimat und Tradition, zugleich jedoch Aufgeschlossenheit und weit ausgeführte Antennen gegenüber Zeit und Welt — das ist es, was wir gerade heute brauchen, so wie es Hanns Koren in seiner programmatischen Rede über den „steirischen Herbst“ im Jahr 1970 formuliert hat. Ich zitiere: „Daß eine Heimat besitzen nicht heißt, in einem idyllischen Winkel vor Gefährdungen der Welt und der Zeit sicher zu sein, sondern die Realität zur Kenntnis zu nehmen, auf dem Punkt, der uns für die Spanne dieses Lebens zugewiesen ist, mit allen Problemen der Zeit und der Welt und der Menschheit fertig zu werden. Das ist eine Pflicht, die uns nicht abgenommen wird, die den Menschen nie abgenommen werden wird, auch wenn sie zum Mond noch den Mars unter Kontrolle gebracht haben werden. Heimat haben heißt aber auch, alle Chancen und Möglichkeiten, die geistig und materiell in diesem Stück Erde eingesetzt sind, nutzen, Heimat ist nicht Enge, sondern Tiefe.“ Wir verneigen uns an diesem seinen 79. Geburtstag in Respekt und Dankbarkeit vor Hanns Koren und übermitteln ihm unsere innigen Wünsche.

Zum Ort: Das Forum Stadtpark, heuer 25 Jahre alt geworden, ist sinnbildhaft jene Stätte der offenen geistigen und kulturellen Begegnung, durch die es immer wieder zu neuen und schöpferischen Entwicklungen kommt. Gerade in einer Zeit, in der offensichtlich wird, daß mit

Schlagworten und Rezepten von gestern das Heute und Morgen nicht bewältigt werden kann, in der offensichtlich wird, daß das Weiterbefahren von eingefahrenen Gleisen oftmals in Sackgassen mündet, daß die Zukunft nicht einfach die um einen prozentuellen Faktor extrapolierte Vergangenheit darstellt, in einer Zeit also, in der vielerlei Phänomene einer wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Zeitenwende ihre Konturen zeigen, ist Offenheit und Aufrichtigkeit besonders gefordert, ist das Sichzurückziehen und Verengen der Positionen gefährlich.

Denn es liegt eine, wie es Ralf Dahrendorf in seinem Buch „Die Chance der Krise“ schreibt, „Aufgabe der öffentlich Tätigen darin, ihr Ohr auf die Schienen der Zeit zu legen, um zu hören, ob aus der Ferne neue Züge heranrollen.“ Ein solches Klima der Zeit- und Weltoffenheit und die fruchtbare Pluralität der Meinungen zu pflegen, ist eine besondere Aufgabe der Politik, ohne dabei in das falsche Extrem wertindifferenter Standpunktlosigkeit zu verfallen, die jeder Modeströmung nachgibt. Die Unterscheidung der Geister bleibt uns auch in unseren Tagen nicht erspart. Aus diesem Geist ist auch dieses Buch entstanden.

Um sinnvolle Orientierung für künftige gesellschaftliche und politische Entwicklungen zu geben, ist es ganz einfach notwendig, innezuhalten, nachzudenken, über den Tellerrand der Tagespolitik, über den Tellerrand des eigenen Landes und der eigenen Position hinauszuschauen. Wir brauchen im Sinne von Leszek Kolakowski ein Nebeneinander und Miteinander von Theorie und Praxis, von Realitäts- und Möglichkeitssinn, von Utopie und Skepsis, denn, ich zitiere ihn aus seinem Beitrag, „beide sind für unser kulturelles Überleben wichtig. Der Sieg utopischer Träume würde uns in einen totalitären Alptraum und den völligen Untergang der Zivilisation führen, während die unangefochtene Herrschaft des skeptischen Geistes uns zu hoffnungsloser Stagnation und zu einer Immobilität verurteilen würde, die ein unbedeutender Zufall in ein katastrophales Chaos verwandeln könnte. Letztlich müssen wir zwischen zwei unversöhnlichen Ansprüchen leben, von denen jeder seine kulturelle Rechtfertigung besitzt.“ Nicht Patentrezepte zu geben, sondern Zeitdiagnosen aus vielerlei Perspektiven mit mancherlei Orientierungspunkten zu gewinnen, war unser Anliegen, als sich Wolfgang Mantl, Manfred Prisching, Michael Steiner und ich vor drei Jahren entschlossen, dieses Projekt in Angriff zu nehmen.

Und ich bin tief beeindruckt davon, daß diese Absicht in der großen Bandbreite von 39 Beiträgen zum breiten Spektrum bewegender Fragen unserer politischen Kultur, der internationalen Beziehungen, von Kunst, Religion, Philosophie, Wissenschaft, Kommunikation, Medien, Sprache und Wirtschaft realisiert werden konnte. Ganz besonders freut es mich auch, daß sich 14 Künstler bereit gefunden haben, Beiträge für unser Buch zu schreiben. Denn, wie es Carl Friedrich von Weizsäcker neulich wiederum in einem Kolloquium zum Thema „Die Krise“ in Castel Gandolfo festgestellt hat: „Die Kunst ist seit über hundert Jahren der sensibelste Seismograph der kommenden Menschheitskrise.“

Ich danke jedem einzelnen der Autoren sehr herzlich für die Mitwirkung. Und ich freue mich, daß so viele von ihnen heute auch kommen konnten und begrüße sie alle mit besonderer Freude. Namentlich und stellvertretend für sie alle gilt mein besonderer Gruß dem großen Zeithistoriker und Politikwissenschaftler Professor Karl Dietrich Bracher, der heute aus Bonn zu uns gekommen ist. Professor Bracher ist heuer Ehrendoktor der Juridischen Fakultät anläßlich des 400-Jahr-Jubiläums der Karl-Franzens-Universität geworden, die zu allen Zeiten eine entscheidende Quelle des angesprochenen offenen geistigen Klimas unseres Landes gewesen ist. Herr Professor, ich begrüße Sie sehr herzlich heute in Graz und danke Ihnen außerordentlich, daß Sie anschließend über „Macht und Geist — Mensch und Politik“ sprechen werden. Freundschaftlich danke ich auch meinen Mitherausgebern, die als Professor, Dozent und Assistent an der Universität Graz forschen und lehren, für ihre so konzeptive Arbeit, aber auch für die viele Detailarbeit, die sie gerade anläßlich der Herausgabe dieses Werkes geleistet haben, zusammen mit vielen ungenannten fleißigen Händen.

Ein herzliches Wort des Dankes sage ich auch Gerald Brettschuh, er war mehr als nur ein Illustrator. Einfühlend und kundig ließ er nach der Lektüre in der graphischen Ausgestaltung des Buches schöpferische Intuition walten. Seine Illustrationen sind mehr als Dekoration, sie sind vielmehr integraler Teil dieses Sammelbandes geworden. Nicht zuletzt danke ich dem Verlag Styria für die gewohnt vorzügliche und sorgfältige Edition des Werkes.

Die Reden von Krainer, Bracher und Prisching wurden bei der Buchpräsentation am 20. 11. 1985 in Graz, die Reden von Mantl und Krockow am 9. 12. 1985 in Wien gehalten.

MACHT UND GEIST — MENSCH UND POLITIK

1.

Alles „Nachdenken über Politik“ steht unter einem Spannungsbogen, der durch das so konfliktreiche Verhältnis von Macht und Geist gekennzeichnet ist. Im historischen Rückblick sehen wir uns mit zwei lapidaren Auffassungen des Politischen konfrontiert, die immer aufs neue gegeneinander gestellt werden. Am Ende des 19. Jahrhunderts, an der Schwelle zum Zeitalter der größten Selbstüberhebungen und Selbstzerstörungen der Menschheitsgeschichte, hat Jakob Burckhardt das berühmte-berühmte Verdict über die Macht ausgesprochen: sie sei „an sich böse, gleichviel, wer sie ausübe“. Denn die Macht sei „kein Beharren, sondern eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also andere unglücklich machen“.

Das schreibt er in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“, in einem Kapitel über „die Kultur in ihrer Bedingtheit durch den Staat“, wobei er dessen Eingriffe zumal in despotischen Regimen beklagt. Doch hebt er zugleich die positive politische Dimension von Kunst und Wissenschaft hervor, die er, der Schweizer, besonders eindrucksvoll in der Kulturbürlé der eigenständigen Klein- und Stadtstaaten der Antike und der Renaissance wirksam sieht.

Wie böse, wie notwendig ist Macht? Und wie verträgt sie sich mit dem Anspruch geistiger Sinngebung des politischen Lebens?

Wenden wir uns diesem zweiten Gedanken zu, so treffen wir auf die beschwörende Formel, mit der Platon einst die Herrschaft der Philosophen als Könige oder der Könige als Philosophen, die Einheit also von Macht und Geist als Ideal postuliert hat: „Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammentrifft, die Staatsgewalt und die Philosophie, die meisten der Leute aber, die sich jetzt jeder von beiden getrennt zuwenden, unerbittlich ausgeschlossen werden, so gibt es kein Ende des Unheils für die Staaten, ja ich glaube für das Menschengeschlecht“ (Politica).

Der unerbittliche Platon und sein am überheblichen Denken gescheiterter Idealstaat, mag man sagen. Hier ging es um einen rigoros von den Philosophen-Intellektuellen verwalteten Anspruch auf letzte Wahrheit und Gerechtigkeit, der freilich eher menschenwidrig, ja totalitär zu nennen wäre und bei Platon, dem Ver-

ächter der Demokratie, der der irrenden Mehrheit der Menge die Wahrheit der wissenden Minderheit vorhält, verlief das Nachdenken über Politik gewiß in anderen Bahnen und mit anderen Ergebnissen als das unsere heute.

Und doch steckt in jener frühesten politischen Utopie des Philosophenstaates ein Gedanke, der seither Theoretiker wie Praktiker aller Staaten umgetrieben hat: nämlich die Frage nach dem Ziel, der Aufgabe und der Sinngebung von Politik, und gleichzeitig nach dem rechten Verhältnis, in dem wirksames politisches Handeln und gute politische Ordnung zueinander stehen. Gerechtigkeit als Aufgabe der Politik und Sinn des Staates, das ist mit der Ermöglichung des „guten Lebens“ für die Bürger die Grundforderung, mit der seit Aristoteles und Cicero das geistig und moralisch begründete Gemeinwesen dem bloßen Machtstaat entgegengestellt wird. Auch in der Neuzeit wird dem unbedingten Machtdenken Machiavellis, der Kultur und Moral dem politischen Ehrgeiz und der herrschenden Staatsräson dienstbar macht, selbst von Staatsmännern wie Friedrich d. Gr. emphatisch entgegengetreten. Macht bedarf der geistigen Begründung und Begrenzung, soll sie staatsfähig, staatswürdig sein.

2.

Aber hier beginnt ja gerade unser Problem. Denn welches sind nun nach dem Verlust der religiösen Einheit, die im christlichen Mittelalter galt, in der modernen Welt die Kriterien der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des guten, d. h. menschenwürdigen Lebens, an denen Politik und Staat zu messen sind? Und welche Wertgewissheiten stehen den „Philosophen“ und weiterhin überhaupt den Intellektuellen als Waltern des Sinns der geistigen Legitimität zur Verfügung? Der Bruch der Neuzeit, der Säkularisierung und Modernisierung von Gesellschaft und Politik, hat schließlich die weltweite Ausbreitung der Demokratie, aber auch deren Mißbrauch durch scheindemokratische Verhüllung jeder Diktatur zur Folge. Es wird unglaublich, mit der alten Idealvorstellung einer Einheit oder Einstimmigkeit von Macht und Geist zu argumentieren, sei diese nun von der klassischen Poliskultur und ihrem Staatskult oder von dem christlich-mittelalterlichen, religiös legitimierten Herrschaftsverständnis bestimmt. Nun zeigt sich die ganze Unstimmigkeit, ja Unanwendbar-

keit der Idee vom „Philosophenstaat“ mit seinem Anspruch auf Besitz der Wahrheit: in abgewandelter Version wieder anzutreffen in mancher modernen Diktatur und mit seinen extremsten Auswüchsen karikiert in Orwells „1984“ — mit seinem „Wahrheitsministerium“ zur Gleichschaltung von Denken und Staat, zur Durchsetzung einer allverbindlichen *volonté générale*. Und doch bleibt die Forderung nach Einheit von Geist und Macht auch in den neuen Weltanschauungen lebendig, die nun an die Stelle der religiösen Heilsgewißheit treten und eine Art von Ideologienstaat anstreben.

Gewiß wird mit der Relativierung und Säkularisierung des Glaubens, nach der zerrüttenden Erfahrung der Konfessions- und Bürgerkriege, die Toleranz im Sinne der Aufklärungszeit zu einem der höchsten Werte im Leben der Völker und Staaten. Die Vielfalt und Autonomie der Konfessionen und geistigen Richtungen zwingt den Staat in die Rolle des unparteiischen Schiedsrichters; er ist damit als Macht von den geistigen Bewegungen unabhängig und nicht länger ideelle oder religiöse Autorität, sondern Bevollmächtigter und Träger der Vielheit, eines Pluralismus der Meinungen, der Wertsetzungen und Glaubensüberzeugungen. Wohl entsteht die moderne Demokratie nicht zuletzt auch als Ergebnis der verinnerlichten Aneignung und weltlichen Umformung christlicher Vorstellungen von der Würde des Menschen, der Autonomie der Gemeinde und der Gleichheit vor Gott (so besonders auch aus den Gedanken des religiösen Bundes und des Herrschaftsvertrages). Aber die Konsequenz dieser demokratischen Säkularisierung und Pluralisierung ist eben gerade der Verzicht auf ein staatliches Wahrheitsmonopol, die Inkaufnahme des ständigen Konflikts zwischen verschiedenen Wahrheitsansprüchen, ist das immer neue Bemühen um Ausgleich zwischen Machtbedürfnissen und geistigen Ansprüchen.

Je weniger freilich der Staat im Gottesgnadentum begründet erscheint, und je mehr die Eigenverantwortung des einzelnen im individuellen Gewissen verankert und vom Jenseits ins Diesseits verlagert wird, desto eher wird aber auch der bisherige Wert christlicher Tugenden und Zielvorstellungen relativiert und aus der Führungsstellung verdrängt. Die Vielfalt und der Widerstreit der Meinungen und Lösungsvorschläge angesichts der Fülle der Probleme, mit denen sich die wachsende moderne (Industrie-)Gesellschaft konfrontiert sieht, läßt schließlich dann

jene Orientierungskrisen oder Gefühle eines Vakuums entstehen, aus denen die modernen Ideologien als politische Ersatzreligionen hervorgehen. Zwischen solchem zunehmenden Ideologiebedarf und dem Ideologiemißbrauch schwankt seither das moderne politische Denken. Der moderne Fortschritt, verherrlicht und verteuert, dramatisiert zugleich diese Konflikte. Besonders scharf wird nun die Unvollkommenheit der jeweils aktuellen gesellschaftlichen Konstellation empfunden, und dies gibt Anlaß zu immer neuen, teilweise revolutionären Parteien, Bewegungen und Lösungsversuchen, die alle politischen Systeme, auch das demokratische, radikal in Frage stellen.

Angesichts dieser Spannungslage bedarf es heute gleichsam einer nachrevolutionären zweiten Aufklärung, die nun im Zeichen der freiheitlichen Demokratie deren Voraussetzung und Lebensbedingung gerecht wird: nämlich der Grundeinsicht, daß nicht eine Überzeugung, selbst wenn sie dramatisierend das Ende der Überlebensancen für gekommen oder unmittelbar bevorstehend halten sollte, das Recht hat, unter Verletzung der Regeln und Mittel der Demokratie das diffizile Gleichgewichtssystem eines freiheitlichen Rechtsstaats — der ja auch die geistige Freiheit garantiert — zum Einsturz zu bringen.

In einer Zeit, da mit unbedingt vorgebrachten intellektuell-wissenschaftlichen und moralisch-theologischen Argumenten apokalyptische Parolen vertreten werden, muß eine neue Aufklärung zum selbstverständlichen Bewußtsein und zum geistigen Grundbestand einer politischen Gemeinschaft werden lassen, daß andere Menschen andere Wege zur Erreichung ihrer Ziele und Verwirklichung ihrer Werte für ebenso unverzichtbar und notwendig erachten. Nicht eine Seite allein kann selbstbeweihräuchernd beanspruchen, den Geist für sich gepachtet zu haben. Gegenüber allen zielorientierten Idealismen mit ihrem letztgültigen Erlösungsanspruch geht es heute um die grundlegende Tugend demokratischen Denkens: anzuerkennen, daß nach den bisherigen Erfahrungen der Geschichte allein ein freiheitlicher demokratischer Rechtsstaat ein einigermaßen kontrollierbares und gerechtes politisches System darstellt und daß der Wert der dort beschlossenen und garantierten Verfahren und Mittel ebenso bedeutsam ist wie die Zielvorstellung jeder einzelnen Gruppe. Auf eine kurze Formel gebracht: Nicht der Zweck heiligt die Mittel, allzuleicht entheiligen die Mittel vielmehr den Zweck.

Und was nun die Beschwörung säkular-apokalyptischer Vorstellungen und die Möglichkeit einer äußersten Katastrophe angeht, so bleibt doch die essentielle Frage: Überleben unter welchen Bedingungen? Der verbreiteten Meinung, daß Kriege vor allem durch die Rüstung ausbrechen, steht die Erfahrung gegenüber,

daß Ungleichgewicht und Angreifbarkeit die schwersten Gefahren enthalten. Entstehen nicht gerade die schwersten Konflikte auch wesentlich dadurch, daß innere Ordnungen nicht mehr in ihrer wesentlichen geistigen Substanz begriffen und in ihrem besonderen Wert etwa auch im Vergleich mit anderen Staatsordnungen anerkannt, mutwillig aufs Spiel gesetzt und geschwächt werden, so daß sich ein gefährliches Vakuum aufzut?

3.

Auf dieser Erkenntnis beruht auch das Prinzip einer bewußt streitbaren Demokratie, wie wir sie nach der Erfahrung der Weimarer Republik in unserer Republik präzisieren. Gewiß erhebt sich hier die Frage nach der allgemeinen geistigen Durchdringung dieser Einsicht und damit auch nach der geistig-intellektuellen Verantwortung der jeweiligen Repräsentanten des Staates der Verfassung gegenüber. Sie sind ihrem Geist verpflichtet und müssen ihre Führungsaufgaben der Verfassung gegenüber verantworten. Das ist kein Widerspruch zur pluralistischen Struktur und Neutralität des Staates, der die Vielheit und Freiheit der Ansichten schützen und gleiches Recht für alle gewähren soll. Um dies zum Allgemeinbesitz im Sinne einer politischen Kultur zu machen, hat die auf Mehrheitsentscheidung beruhende politische Führung die Pflicht, diesen inhaltsschweren, ja lebenswichtigen „Geist“ des Gemeinwesens nicht nur politisch anzuerkennen und zu schützen, sondern ihn auch in seiner hohen zivilisatorischen Substanz als Sinngabe für politisches Denken und Handeln darzustellen. Zum Führerprinzip in Diktaturen und zum totalen Herrschaftsanspruch einer Partei steht diese Führungsfunktion einer demokratischen Regierung freilich im grundlegenden Gegensatz.

Nach der abschreckenden Zeit der nationalsozialistischen Diktatur liegt unser Dilemma in der Tat in der Schwierigkeit, geistige Orientierung im Zusammenhang des Staates selbst zu finden und zu akzeptieren, gerade wenn gleichzeitig berechtigte Kritik möglich und geboten ist. Wenn z. B. soeben der neue Ratsvorsitzende der EKD in Deutschland, Bischof Kruse, erklärt, die evangelische Kirche sei im Verhältnis zum Staat nicht dazu da, die bestehende Ordnung einfach zu rechtfertigen, sondern müsse in manchen Fragen auch über diese Ordnung hinausdenken, so könnte dies als eine immer noch sehr deutsche Aufforderung zum grundsätzlichen Verdacht gegen das „System“ mißverstanden oder gar mißbraucht werden — wie das andere Demokratien kann kennen. Aus Angst vor dem Vorwurf eines autoritären Rückfalls oder aus dem Bedürfnis eines nachgeholten Widerstands können überdies destruktive oder anarchische Tendenzen, die in jeder Demokratie vorhanden sind, antistaatli-

che und systemfeindliche Kräfte entfalten. Im Namen radikaler Demokratieansprüche aufbreitend, zugleich in Umkehrung des Mißbrauchs aller Tugenden im Nationalsozialismus, wenden sich solche intellektuellen Antriebe gegen den Geist der Demokratie als Staat überhaupt. In der naiven Überzeugung, den Ausweg aus der Krise zu kennen, gelingt es ihnen, Glaubensbedürfnisse zu befriedigen, die die komplexe offene Gesellschaft — auch als Staat die schwierigste Form politischer Organisation — nicht erfüllen kann, weil sie unspektakuläre Kompromißbereitschaft und Rücksicht fordert.

Die Rolle der Intellektuellen, als Vertreter der geistigen Kultur gegenüber der Macht in unserer Zeit größter Öffentlichkeit selbst eine Macht, liegt gewiß ganz wesentlich in der Befragung, ja Kontrolle des Gemeinwesens auf freiheitlich-demokratische und rechtsstaatlich-soziale Werte hin. Aber in modernen pluralistischen Gesellschaften sind die sogenannten freischwebenden Intellektuellen ebenfalls wie jedermann bestimmten politischen Gruppen und verschiedenen geistigen Orientierungen verbunden und können so wenig wie der Staat ein Wahrheitsmonopol beanspruchen. Die Bedeutung, die sie heute durch den quasi offiziellen und so ungeheuer suggestiven Charakter zumal des Fernsehens erreichen, macht ihre Ausstrahlungskraft im Kampf um Urteile und Werteinstellungen so wirkungsvoll, daß die konkurrierende geistige Auseinandersetzung in ihrer zentralen Bedeutung für die pluralistische Demokratie zuweilen eher beeinträchtigt als gefördert werden kann. Dies mag bei der Auswahl und Gewichtung von Nachrichten beginnen und schließlich zu einer angenommenen Oberrolle in Wahrheits- und Sinnfragen gegenüber Politik und Volk zugleich führen.

Dazu gehört auch die Vorstellung, angesichts der schwindenden Wirkung der traditionellen Gewaltenteilung im hochbürokratisierten und politisch verzerrten Wohlfahrtsstaat müßten sie die Rolle einer „vierten Gewalt“ ausüben, um für mehr Durchschaubarkeit und Kontrolle zu sorgen — ein Gedanke, der sich auf die tatsächlich lebenswichtige Funktion einer freien Presse in der Demokratie berufen kann. Doch stellt über Medien ausgeübter Druck — oft mehr indirekt, und, weil weitgehend unerkannt, auf ganz besondere Weise wirksam — in der offenen Gesellschaft eine kaum zu überschätzende Eigenmacht dar. Wir alle, ob nun als Intellektuelle und Wissenschaftler oder sonstwie mit der öffentlichen Meinung befaßt, mögen solchen Versuchungen ausgesetzt sein, aus denen zumal über die Medienmacht durchaus eine Art des Machtmißbrauchs erwachsen kann. Auch dies gilt es heute, bei aller Sensibilisierung gegenüber der Macht handelnder Politiker und Parteien, stets zu bedenken. Selbst wenn man nicht Helmut Schelskys scharfer Kritik an der „Priesterherrschaft

der Intellektuellen“ folgen mag und dahingestellt sein läßt, wie weit elitäres Sonderbewußtsein durch exzeptionelle Bedingungen noch verstärkt wird, so ist jene Versuchung von der Seite des „Geistes“ nicht geringer als das Überlegenheitsgefühl, das Vertreter politischer Macht dann ihrerseits dagegen setzen. Die alte Ersehnung des Geistes als Magd der Politik ist aber in unserem Jahrhundert vor allem ein Kennzeichen der totalitären Diktaturen und der intellektuellen Verführer, die sie mit utopischen Gedanken vorbereiten: der Partei-intellektuellen und der fellow travellers an der Seite diktatorischer Macht.

Hugo von Hofmannsthal sagte einmal: „Die Ereignisse sind Wellen, die den Geist bedrohen, aber auch tragen.“ Wenn es zutrifft, daß die „Demokratie eine Staatsform (ist), die unentwegt hergebrachte Wertvorstellungen verschlingt“ (Nikolaus Lobkowitz), so kommt es bei der steten Verunsicherung des Denkens, die unsere Zeit der atemlosen Veränderungen kennzeichnet, umso mehr darauf an, das Verfassungsbewußtsein als unentbehrlichen, integrierenden Wert in seiner geistig-kulturellen Substanz zu erkennen und zu pflegen. Es gibt keine Alternative zu der Einsicht in die Tatsache, daß es immer Alternativen gibt und daß die Verantwortung für notwendige Entscheidungen von den durch demokratische Legalität und Mehrheitsprinzip damit Beauftragten übernommen wird. Und dies gewiß mit allen Risiken, die in der imperfekten Natur des Menschen, seines Staates und seines Wissens liegen.

48 Wenn Kritik aus dem Anspruch der Richtigkeit ihrer Argumente gleichsam absolute geistige Macht gegen notwendig beschränkte politische Macht ins Feld führt, so ist dagegen zu halten, daß in der Welt unvollkommener, miteinander rivalisierender Menschen auch geistige Macht Beschränkungen auf sich nehmen muß, ohne die Demokratie nicht lebensfähig ist: dies muß im gesellschaftlichen ebenso wie im politischen Raum gelten.

möge kompromißbereiten Verhaltens in Staat und Gesellschaft abwertet. Wir finden es in der nationalistischen Tradition historischer Staatsverherrlichung, der Österreich wie die Bundesrepublik ein „postumtales“ Selbstverständnis entgegenzusetzen. Wir finden es aber auch in den revolutionären Ideologien mit ihrem weltweiten Anspruch auf einseitige, gewaltsame Durchsetzung des als absolut richtig Verkündeten, dessen wahrer Charakter oft durch Friedensparolen verschleiert wird. Auch der merkliche Aufschwung von totalitären Sekten und fanatischen Politik-Religionen zeugt von der Aktualität dieses Problems.

Kompromiß ist dagegen die friedliche Bewältigung von Konflikten, die dadurch ins Positive gewendet werden. Damit vollzieht sich eine Umwertung der alten Konfliktbegriffe, die meist auf Gewalt und Freund-Feind-Verhältnisse hinausliefen. Ist nicht die Fähigkeit eines politischen Systems und einer Gesellschaft in allen ihren Gruppierungen, Konflikte der Macht und der Interessen nach gemeinsam anerkannten Regeln freiwillig friedlich auszutragen, die vornehmste Errungenschaft wahrer politischer Kultur? Hier geht es um Einsicht in die Ambivalenz aller menschlichen Ziele, deren Realisierung ja stets auf Kosten anderer stattfindet und die darum für die Notwendigkeit der Balance, der Kontrolle und Korrigierbarkeit des Handelns offen sein muß. Jede Sache hat ihre zwei Seiten, so lautet das regulative Prinzip hinter all jenen Vorstellungen, die ein offenes, empirisches Politik- und Gesellschaftsverständnis tragen. Erinnern wir uns etwa an den Spannungsbogen, in dem zwei andere so wesentliche Grundprinzipien politischen Denkens zueinanderstehen: an das Verhältnis von Freiheit und Gleichheit — beides elementare Strebungen, die auch im Christentum zum zentralen Thema erhoben sind. Freiheit ruft auch die Forderung nach Gleichheit hervor, und Gleichheit findet ihre Grenze im Freiheitsanspruch jedes einzelnen. Diese Dynamik

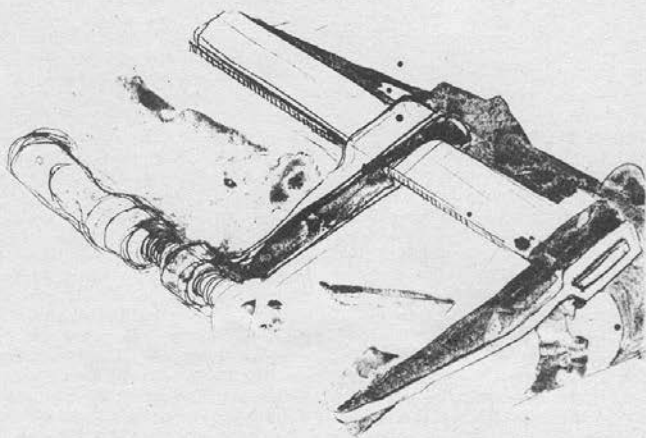
und Polarität ist im politischen und gesellschaftlichen Leben der Demokratie stets Herausforderung und Antrieb zugleich.

Eine Theorie der Demokratie, die den engen, doch spannungsvollen Zusammenhang von Politik und Geist zum Ausdruck bringt, beruht wesentlich auf jener Einsicht in die Ambivalenz der menschlichen Zielvorstellungen und die notwendige Bemühung um ihr Gleichgewicht im Interesse der Wahrung von Freiheit und Menschenrechten. Dabei kommt in der Demokratie allerdings bei aller Anerkennung des Minderheitsrechtes dem Mehrheitsprinzip entscheidende Bedeutung zu, wenn ein Kompromiß gerade in wichtigen Fragen nicht erreichbar ist: Es tritt an die Stelle des religiös sanktionierten Konsensprinzips und des Souveränitätsanspruchs des absoluten Monarchen, ist als Weg zur freiheitlichen Lösung das kleinere Übel gegenüber den anderen Entscheidungswegen, wenngleich der Mehrheit bewußt sein muß, daß auch sie nicht im Besitz alleiniger oder endgültiger Wahrheit ist.

Unser Thema betrifft ein sehr altes Problem. Aber es hat in unserer Zeit neue Bedeutung gewonnen, vor allem durch die zwei bestimmenden Signaturen: daß sie ein Zeitalter der Demokratie sein will — und daß sie zugleich ein Medienzeitalter ist. Die Vielfalt und der Themenreichtum dieses zum „Nachdenken über Politik“ anregenden Buches demonstrieren nicht zuletzt die Vielfalt der Beziehungen zwischen Macht und Geist — und daß keine der beiden Größen ohne die andere bestehen, keine auch jenen absoluten Geltungsanspruch erheben kann, gegen den Goethe in seinen Maximen und Reflexionen den Satz stellt: „Derjenige, der sich mit Einsicht für beschränkt erklärt, ist der Vollkommenheit am nächsten.“ Eine anspruchsvolle Einsicht, die für das Zusammenleben in der freiheitlichen Demokratie und ihre politische Kultur unentbehrlich ist.

4.

Alles Nachdenken über die Spannung von Politik und Menschenrecht, Macht und Geist führt unter diesen heutigen Bedingungen immer wieder auf den zentralen Gedanken des Kompromisses zu. Konflikte als tägliche Realität zu bestehen, erfordert Kompromißbereitschaft, und diese ist nicht bloß als notwendiges Übel, sondern als Wert zu begreifen. Die geschichtlich-politische Erfahrung zeigt, daß hier die eigentliche Alternative zu Diktatur und Gewaltdenken liegt. Geschichte als Verherrlichung der großen Taten und Entscheidungen, als Beispielgalerie für das Recht des Stärkeren: das war und ist verhängnisvoll charakteristisch für eine populäre Form der Geschichtsbetrachtung, die die Erhaltung des inneren und äußeren Friedens ver-



KEIN „COGITO INTERRUPTUS“

Meine Damen und Herren! Es ist eine Zumutung, was hier geschieht. Das heißt: Wir möchten Ihnen etwas zumuten, nämlich das Blättern in einem Buch oder gar seine Lektüre, und dazu noch ein wenig Nachdenken über Politik anhand dieses Buches, das sich „Nachdenken über Politik“ betitelt.

Als Zumutung muß dies schon deshalb erscheinen, weil die Politik als solche derzeit eher Skepsis, Zynismus, Distanzierung oder Widerstand auslöst als zur Bemühung eines ernsthaften Nachdenkens verleitet. Es gibt also attraktivere Objekte unserer theoretischen Begierde als die Politik, wo wir doch mittlerweile Bescheid wissen über das Staatsversagen und die Regierungskrise, über Korruption und Privilegien, über die Legitimations- und die Parteienkrise. Das Vertrauen in die Kompetenz selbst eines kurzzeitigen Krisenmanagements scheint am Abbröckeln; auf einer medienzentrierten Politikszene wird die getragene Fadesse des politischen Routinebetriebes nur durch Skandale von provinzieller Possenhaftigkeit unterbrochen. Statt der Diskussion um die zeitgemäße Anpassung der Ideen Burkes und Lockes, Montesquies und Tocquevilles erleben wir ein politisches Disneyland, in dem Gaukeleien und Illusionen dominieren. Nicht nur Kultur wird in dieser Gesellschaft als Spektakel inszeniert, sondern Politik desgleichen. Kein Wunder, daß wir uns — darin freilich auch dem Zeitegeist folgend — gerne mit Staats- und Parteienverdrossenheit politikkritisch drapieren.

Gerade und ausgerechnet deshalb *Nachdenken über Politik*: Über eine Politik, die es hinter der fernsehtypischen Präsentation politischer Kleinkrimis und Großkonflikte auch noch gibt; über eine Politik, die es zu entdecken gilt hinter den Fassaden der Potemkinschen Dörfer, welche uns Politikstrategen zum gefälligen Amüsement aufstellen. Denn die Politik ruiniert sich selbst, wenn sie sich in den aktualitätsbetonten Entscheidungen für den nächsten Tag oder die nächste Woche erschöpft, wenn sie sich den fundamentalen Fragen, die solchen Tagesproblemen zugrunde liegen, nicht zuwenden stellt, wenn sie den langfristigen Folgen ihres Handelns nicht dann und wann nachspürt: Sie verliert, unmerklich zu erst und dann immer spürbarer, an Substanz, wird pathetisch und repertoirehaft, bis sich ihre Träger durch ein logisches Argument gar schon beleidigt fühlen. Das Ergebnis ist tagtäglich in „Zeit im Bild“ zu besichtigen.

Freilich: Im Zuge konkreter Entscheidungen und sogar bei der Erörterung programmatischer Anliegen muß man die Diskussion solcher Grundsatzprobleme

oft verschieben. Wer bei der Erarbeitung einzelner Entscheidungen und Strategien alleweil bei der fundamentalen Diskussion über Gott und die Welt beginnt, gerät in eine sklerotische Handlungsfähigkeit. Man braucht diesen restriktiven Pragmatismus, man braucht aber auch — irgendwann — die Beschäftigung mit den „einfachen Fragen“, die in Wahrheit die schwierigsten sind. Anders formuliert: Der politische Alltag, das ist ein Partei-ausschluß, das Biogemüse aus Raaba, der Konflikt um Betriebsstandorte in der Obersteiermark, die Einigung über ein Budget, das Überleben der Fledermäuse. Dahinter aber liegt eine andere Ebene der Fragestellung: Läßt sich der Wohlfahrtsstaat durch die Krise retten? Welchen Prinzipien soll die Umweltpolitik generell folgen? Was ist das Wesen der „Bildung“ heute? Was heißt „Freiheit“ in einer repräsentativdemokratischen Ordnung?

Wenn man solche „philosophischen“ Fragen nicht verschrecken will wie lästige Fliegen, kommt der Zeitpunkt, wo man sich ihnen in ernsthafter Auseinandersetzung stellen muß — woraus natürlich nicht immer ein so schönes Buch — ein vor allem auch durch die Mitwirkung Gerald Brettschuhs so schön gewordenes Buch — resultiert. Ein Buch, das es — in seiner spezifischen Eigenart — nahelegt, hier auch dem Verhältnis von „Nachdenken“ und „Politik“ — oder dem Verhältnis von Wissenschaft und Politik — einige Bemerkungen zu widmen. Das möchte ich — in aller Kürze — tun.

In diesem Sammelband haben sich Theoretiker und Praktiker, Wissenschaftler und Künstler, Politiker und Analytiker, Akteure und Betroffene des politischen Betriebes, Verantwortliche aus staatlichen und nichtstaatlichen Organisationen, Lobende und Kritisierende versammelt, um über Politik „nachzudenken“. Es gibt Gemeinsamkeiten und Divergenzen in der Problembetrachtung, in der Interpretation der Gegenwartskultur und in den therapeutischen Vorschlägen. Derlei unterschiedliche Perspektiven machen freilich auch immer den Reiz eines solchen Sammelbandes aus, speziell, wenn die Beiträge nicht von allzu kurz-sichtigen Spezialisten stammen, sondern von Leuten, die den Blick für das Ganze nicht verloren haben.

„In den Wissenschaften“, so hat der Historiker Jacob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ vor mehr als hundert Jahren festgestellt, „kann man nur noch in einem begrenzten Bereiche Meister sein, nämlich als Spezialist, und irgendwo soll man dies sein. Soll man aber nicht die Fähigkeit der allgemeinen Übersicht, ja die Würdigung

derselben, einbüßen, so sei man noch an möglichst vielen anderen Stellen Dilettant, wenigstens auf eigene Rechnung, zur Mehrung der eigenen Kenntnis und Bereicherung an Gesichtspunkten; sonst bleibt man in allem, was über die Spezialität hinausliegt, ein Ignorant und unter Umständen im ganzen ein roher Geselle“. Unsere Autoren sind Dilettanten, in diesem guten und wichtigen Sinne: Sie haben keine nur für den Nachbarforscher verstehbaren Elaborate geliefert, sondern — im deutschen Sprachraum nicht so sehr üblich — verständliche Betrachtungen auf hohem Standard.

Dennoch bringt der Titel des Buches auch eine gewisse Bescheidenheit zum Ausdruck: Nachdenken ist unpräntend, zurückhaltend vor allem auch deshalb, weil man sich keine unmittelbar praktikablen Rezepturen dafür erwarten darf, wie das tägliche politische Geschäft zu betreiben, wie dieses oder jenes soziale Problem zu lösen oder die nächste Wahl zu gewinnen wäre. Mit der Erosion mancher sozialtechnologischen Hybris ist auch das eine Zeitlang verbreitete Gerede von der Praxisrelevanz der Wissenschaft leiser geworden; zum Glück: Denn wo die Wissenschaft unmittelbar auf Wirkungen abzielt und die Produktion ihrer „Erkenntnisse“ diesem Ziele unterordnet, handelt es sich nicht nur um korrupte Politik. Freilich gilt auch das Umgekehrte: Wenn ein Politiker beim Betreiben seines Geschäftes so denkt wie ein Wissenschaftler, ist er bald Politiker gewesen. Machiavelli wußte noch, was „rationale“ Betrachter der politischen Szene heute oft ignorieren: daß man *fortuna* braucht, um Politik zu machen, Erfahrung, die Witterung für eine Situation, einen Sinn für den richtigen Augenblick zum Handeln. Das ist das souveräne Terrain der Politik — so wie es das ganz andersartige Rationalitätsprinzip der Wissenschaft ist, daß sie im Wege methodisch-rationalen Vorgehens Wirklichkeit abzubilden und womöglich zu erklären sucht. Auch letzteres ist durchaus praxisrelevant, wie Immanuel Kant schon vor knapp 200 Jahren festgestellt hat: Nur Ignoranten glauben, durch Heruntappen in Erfahrungen und Versuchen weiter zu kommen als durch theoretisches und systematisches Nachdenken. Deshalb: Nachdenken. Nachdenken über Politik. Denn nichts ist praktischer als eine gute Theorie.

Es gibt also einerseits eine legitime wissenschaftliche Esoterik in Bereichen, wo der allgemeine Publikumsverkehr zwangsläufig zum Erliegen kommt; aber es gibt andererseits auch legitime Anforderungen einer in die Krise geratenen Gesellschaft an ihre wissenschaftlichen Gruppierungen, objektive Informationen

über die Situation des Gemeinwesens und über die Handlungsmöglichkeiten der Politik bereitzustellen. Darüber hinaus sind Ideen jeder Art gefragt: Sogar der osteuropäische Schriftsteller György Konrad fordert seine Freunde — auch Oppositionelle, Systemkritiker, Dissidenten und dgl. auf, ins Ideenverleihgeschäft mit den Mächtigen einzusteigen: „Die Macht soll auch ein bißchen von dem wollen, was wir wollen, das liegt in unserem Interesse.“ Konrad sieht diese Rezeptionsmöglichkeit auch als Korrektiv: „Wenn wir von unseren Ideen gar nichts der Macht verkaufen können, so spricht das nicht für die Qualität unseres Bafels.“

„Nachdenken“ über Politik signalisiert aber noch etwas anderes, was heute zuweilen auch als Zumutung empfunden wird: Denn Nachdenken (als ein letztlich hartes Geschäft) ist derzeit nicht „in“, viel eher schon das Nachfühlen, das Sich-entfalten, das Träumen, das lauschige Wohlgefühl des phantastischen Kollektivverlisses, die Stunde der wahren Empfindung, oder — mit einem Begriff Umberto Ecos — „cogito interruptus“. Aber mit den Impulsen des Zeitgeistes zu tändeln, bedeutet noch nicht Nachdenken. Ein hartes Geschäft ist Nachdenken deshalb, weil es schlichtweg korrekte Arbeit bedeutet, Selbstdisziplinierung, Vorurteilsfreiheit; weil wir an der Schwelle zum seriösen Denkprozeß genau jenen Teil unserer Persönlichkeit zurücklassen müssen, den heute viele wieder „einbringen“ wollen, welche Kriterien der „Wahrheit“ durch jene des „Wohlfühlens“ ersetzen möchten. In bestimmten herbstlichen Wochen, die sich als Kristallisationspunkte des Zeitgeistes verstehen, häufen sich auch hierzulande die Gelegenheiten, bei denen — um mit dem Philosophen Leszek Kolakowski zu sprechen — Intellektuelle contra den Intellekt auftreten. Heimelige Synthesen, die es allen recht machen wollen, indem sie romantische, lebensphilosophische und existentialistische Ideenbestände wieder einmal — ohne dies freilich immer zu wissen — zu Ehren kommen lassen wollen, werden in ihrer *laissez-faire*- oder anything-goes-Haltung nicht nur unfruchtbar, sondern können auch Fanatismus, Intoleranz und Gesprächsverweigerung zur Folge haben. Mit dem Mythos beginnt es, sagt Hilde Spiel, und es endet mit der Verbrennung von Büchern und Menschen. Freilich sind Grenzüberschreitungen gleichwohl wünschenswert: Die Wissenschaft ist nicht das ganze Leben, und dies gilt für die Politik und die Kunst; solchen Grenzüberschreitungen und solchem Rollenwechsel verdanken wir etwa politische Memoranden und Polemiken gerade von Verfechtern einer wertfreien Wissenschaft wie Max Weber und Joseph Schumpeter — auch wenn Jürgen Habermas nicht unrecht hat, wenn er beklagt, daß jeder Versuch einer Wahrung der „Übersichtlichkeit“, d. h. in diesem Falle einer Differenzierung von

Rollen und Textsorten, ins Leere gehe: „In diesem Lande“, so schreibt er, „darf man offensichtlich nur Politiker, nur Wissenschaftler, nur Publizist sein — oder eben ein Philosoph mit Schlüsselattitude, der das noch alles in einem sein will.“ Auch die Autoren unseres Bandes haben, wie ich glaube, vielfältige fruchtbare Grenzüberschreitungen begangen, aber sie haben die originären Grenzen zwischen dem Analysieren, dem Träumen und dem Gestalten nicht verwischt; ohne daß die Wissenschaftler zu Amokläufern unter dem Vorwand der Rationalität werden — denn auch rationalisierte Vorurteile und terminologisch hochgestochenes Stammtischgequatsch gibt es; ohne daß die Politiker sich bloß der identitätsstiftenden Lebenslüge der ewigen Gesellschaftsprovokation anheimgeben.

Daß eine solche Differenziertheit nicht langweilig sein muß, ja, daß sie zuweilen unerwartete Einsichten hervorbringt, mögen Sie den Beiträgen des Buches entnehmen, die ich Ihnen noch rasch skizzieren möchte. Ich fasse sie in acht Punkten zusammen.

1. Im Bereich der *politischen Kultur*, dem sechs Beiträge zuzuordnen sind, wird die politische Szene in zum Teil ungewöhnlicher Perspektive beleuchtet. Christian Graf von Krockow etwa erörtert die gegenläufigen Prozesse der Fundamentalisierung aller Lebensbereiche im Zuge der Modernisierung auf der einen und der Ausgrenzung von Fragen aus dem politischen Zugriff auf der anderen Seite. Karl Dietrich Bracher attackiert die Auffassung vom „Ende der Ideologien“, er sieht etwa die politische Bedeutung des Leninismus ungebrochen und beobachtet zudem ein Aufleben der alten Antibewegungen aus den 20er Jahren. Norbert Leser skizziert die großen ideologischen Traditionen unter dem Gesichtspunkt, das herauszuarbeiten, was man jeweils vom Liberalismus, vom Sozialismus und vom Konservatismus lernen kann. Hanns Koren spürt in sensibler und historisch weitblickender Weise den verschiedenen Ebenen des Gemeinschaftslebens und Gemeinschaftsempfindens nach; Anton Pelinka arbeitet die Balanceakte heraus, welche die Aufrechterhaltung der Demokratie erfordert; und Erhard Busck plädiert für mehr Bürgerbeteiligung.

2. Im Bereich der *Sozial- und Bildungspolitik* versucht Bernd Schilcher deutlich zu machen, daß ein alleisits schützender Staat zugleich auch wachsende individuelle Abhängigkeit bedeutet, und er fordert eine „Abrüstung“ der Politik. Ich selbst befasse mich in einem Beitrag mit der Karriere des modernen Sozialstaates, der in den letzten Jahren ins Gerede gekommen ist und dessen Anpassungs- und Innovationsfähigkeit es zu wahren gilt. Daran schließt Ulf Fink an, der am Beispiel Berlin konkrete Aktivitäten aus dem

Repertoire der „neuen Sozialpolitik“ vorführt. Christa Meuß äußert schließlich ihre Skepsis gegenüber verschiedenen Umstrukturierungen in Schule und Familie und spricht sich für eine Orientierung vermittelnde Pädagogik aus.

3. Einen besonderen Schwerpunkt haben wir im Bereich der *internationalen Probleme* zu verzeichnen, die derzeit besonders aktuell sind, aber in den üblichen österreichischen Politikdarstellungen oft vernachlässigt werden. Helmut Sonnenfeldt erörtert die Probleme der Ost-West-Beziehungen, Gaston Thorn bringt die Perspektive einer europäischen Politik ein, Kurt Waldheim beschäftigt sich mit der Rolle Österreichs, und Leopold Ungar wirft einen kulturkritischen und entwicklungspolitischen Blick auf die Länder der Ersten und der Dritten Welt.

4. Unser „Symposium“ über *Kunst und Kultur* versammelt kritische Äußerungen von Künstlern über die Gesellschaft, die Kunstentwicklung und die Kulturpolitik. Das Schlachtfeld der modernen fortschritts- und provokationsorientierten Kunst wird skeptisch analysiert, so etwa von Gertrud Fussenegger und Emil Breisch, von Peter Vujica und Viktor Žmegač. Kritisch gegenüber bestimmten Entwicklungen äußert sich auch Josef Miki, Nikolaus Harnoncourt spricht gar vom „Irrweg der Musik“, Gustav Peichl von den Fehlleistungen der Architektur, die Ottokar Uhl als Prozeß der Umweltanerkennung — insofern weit über das Künstlerische hinausgreifend — sehen möchte. Brandstetter legt ein Lob der künstlerischen Narrenfreiheit — verstanden als Nichtunterordnung unter politische Zwecke — vor, und Hilde Spiel ruft zur Beendigung jener Narrenfreiheit auf, welche die Obskuranten in der Kunst, die Vertreter der „neuen Weinerlichkeit“, die „Gurus des Unterganges“ zu nutzen wußten. Wolfgang Hollegha will dennoch die Kunst gegen die „wissenschaftliche Vernunft“ ausspielen und dadurch neue gesellschaftliche Dimensionen zurückgewinnen, aber Wolfgang Kraus wehrt sich dagegen, Kunst zur gesellschaftlichen Gestaltung einsetzen zu wollen: Sie sei vielmehr Ausdruck von Kultur und Moral. Hans Weigel verkündet, daß er gerne Österreicher ist, obwohl er das Land für fürchterlich hält, und ein pessimistischer Ernst Krenek stellt lapidar fest, daß das Talent des Menschen, als soziales Wesen zu leben, bössartig unterentwickelt sei.

5. Damit kommen wir zum Bereich *Philosophie, Religion und Wissenschaft*. Leszek Kolakowski spricht vom Ende der Utopien; utopische Träumer haben seines Erachtens die intellektuelle Unterstützung, ihr früheres Selbstvertrauen und ihre Kraft verloren. Dennoch will er den Utopien nicht jeden Wert absprechen! Solche Ideen — wie etwa Brüderlichkeit oder Gleichheit — seien als politisches Programm verhängnisvoll, doch als Wegweiser unerlässlich — und in diesem Sinne brauchen wir sowohl die skept-

tische wie auch die utopische Geisteshaltung. Paul Zulehner versucht die Bedeutung der Religion in der Gegenwartsgesellschaft abzuschätzen. Er bringt Gründe dafür vor, daß die Thesen von der Privatisierung, Säkularisierung und Entpolitisierung der Religion nicht stichhältig seien. Werner Hollomey schließlich setzt sich mit Wissenschaft und Technik auseinander, auch mit dem problematischen und für alle Seiten unbefriedigenden Verhältnis von Wissenschaft und Politik.

6. Im Bereich *Kommunikation und Medien* stellt Wolfgang Mantl Überlegungen zum Verhältnis von Sprache und Politik, zur totalitären Sprachpolitik, zur werbenden Sprachbeeinflussung an. Er fordert eine — abgewogene — Rückkehr zur „unmittelbaren Mündlichkeit“, welche die Beteiligten nicht mediatisiert und das Zusammenleben nicht allzu sehr ritualisiert. Franz Kreuzer befaßt sich mit der „veröffentlichten Meinung“ und macht deutlich, daß Meinungen und Willensströmungen in der Gesellschaft nicht einfach passieren, sondern — durch verschiedene Instanzen — „gemacht“ werden. Dem Medien-Macher obliege es nicht nur, Informationsmaterial zu „verdichten“, sondern er stelle zugleich eine „Gegenmacht“ — eine „vierte Gewalt“ im Staate — dar. Bei den Problemen der modernen Massenmedien ist sich Kreuzer

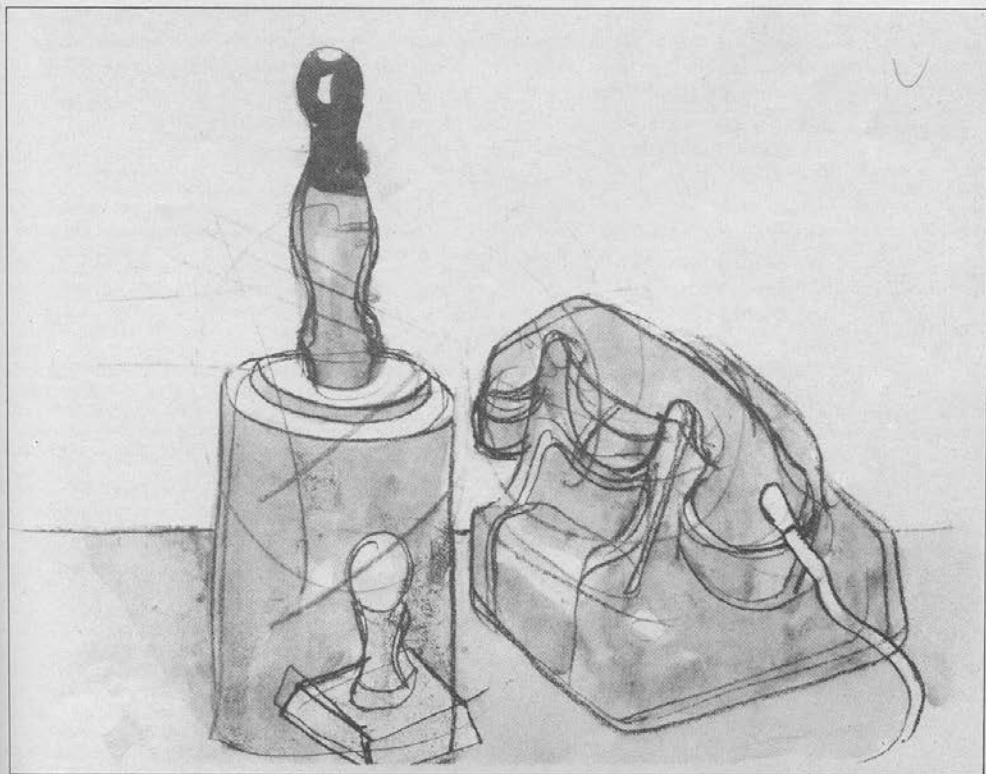
allerdings einig mit Alois Huter, der Mythisierung, Trivialisierung, Flüchtigkeit und Perpetuierung der politischen Propaganda auch in den Medien konstatiert. Wer allerdings tatsächlich „verführe“ — der Politiker, der Journalist, die Öffentlichkeit — das sei schwer auszumachen.

7. Im *Wirtschaftsbereich* schließlich erörtert Michael Steiner sichtbar werdende „soziale Grenzen“ des Wachstums (im Unterschied zu den natürlichen Grenzen des Club of Rome) und macht strukturelle Gründe für den entstehenden Wachstumszweifel namhaft. Erich Streissler setzt sich mit der in Österreich bis in die 70er Jahre verbreiteten wirtschaftspolitischen Illusion auseinander, man könne die Vorteile einer weltwirtschaftlichen Integration genießen und doch eine abgeschirmte Insel der Seligen bleiben; auch die Sozialpartnerschaft bekommt bei seiner Lagebeschreibung einiges ab. Joseph Huber ortet die auch von Streissler geforderten innovationsträchtigen und ökologisch sauberen Technologien bei der Mikroelektronik und bei neuen Materialtechnologien, bei der Biotechnologie und bei alternativen Energietechniken.

8. Damit sind wir nach dieser Rundumbetrachtung beim *Politikmachen* angelangt. Josef Krainer, der von der Beobachtung ausgeht, daß Teile des Basiskon-

senses unserer Wohlstandsgesellschaft brüchig geworden sind, plädiert für eine breite Zusammenarbeit auf Regierungsebene, für verstärkte Möglichkeiten der Bürgermitbestimmung auf allen Ebenen, für Subsidiarität und Solidarität und für einen institutionalisierten Interessenausgleich zwischen Ökonomie und Ökologie. Der Weg in die Zukunft müsse auf der Basis einer geistigen Orientierung beschritten werden, die uns deutlich mache, daß es Werte und Ideale gibt, für die es zu leben lohne.

Es ist mehr als ein „Hauch von Denkprozeß“, der in diesem Buch geleistet wurde, und die Anstrengung des Denkens kann und soll auch dem Leser nicht abgenommen werden. Es existiert ja die weitverbreitete Auffassung, ein Buch sei nur dann seriös, wenn einem bei der Lektüre die Füße einschlafen. Diese Art von Seriosität haben wir nicht angestrebt. Die Meinung ist im übrigen genauso falsch wie jene, daß ein gescheitertes Buch immer unverständlich sein muß, daß ein wissenschaftliches Buch meistens häßlich zu sein hat, daß ein dickes Buch in dieser verkabelten Welt zunehmend zum überflüssigen Dekorationsobjekt werden wird. Aber das müssen letztlich die Leser entscheiden — und ich hoffe, das werden Sie, aber nicht nur Sie, sein.



KLUGHEIT UND DUMMHKEIT IN DER POLITIK

Über Klugheit und Dummheit wird viel geredet, geschrieben und gestritten, mit allem gehörigen Aufwand an Weltanschauung. Das Stichwort heißt Intelligenz, und ob sein Quotient nun angeboren festliegt oder durch Umwelt und Erziehung bewegt werden kann, darum eben tobt der Kampf der Vorurteile, der Ideologien. Doch, mit Verlaub: Es scheint, als sei die Intelligenz dieser Debatte eher niedrig einzuschätzen; an die wirklich wichtigen Fragen kommt sie gar nicht erst heran. Die deutsche und weithin die europäische Geschichte des 20. Jahrhunderts zum Beispiel läßt sich im Kern als eine bizarre Geschichte der Dummheit beschreiben, die in die Selbstzerstörung mündet. Aber diese Selbstzerstörung ist so energiegeladig wie einfallend betrieblen worden — und durchweg von Leuten, die im platten Sinne keineswegs dumm waren.

Will man den Sachverhalt erklären, so muß man wohl auf einen ganz anderen, alterwürdigen Begriff von Klugheit und Dummheit zurückgreifen: „Die Toren sprechen in ihren Herzen: Es ist kein Gott. Sie taugen nichts und sind ein Greuel mit ihrem Wesen; da ist keiner, der Gutes tue. Der Herr schaut vom Himmel auf der Menschen Kinder, daß er sehe, ob jemand klug sei und nach Gott frage. Aber sie sind allesamt abgewichen und allesamt untüchtig; da ist keiner, der Gutes tut, auch nicht einer.“

So beginnt der vierzehnte Psalm. Es sei ferner an das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen erinnert und ans Ende der Bergpredigt: „Wer diese meine Rede hört und tut sie nicht, der ist einem törichten Manne gleich, der sein Haus auf Sand baute. Da nun ein Platzregen fiel und kamen die Wasser und wehten die Winde und stießen gegen das Haus, da fiel es und tat einen großen Fall.“

Dummheit, so zeigen die Gleichnisse, besteht im Sichverschließen gegen das Wahre und Wirkliche, Wirkende, das dann seinerseits sich verschließt und den Dummten zu Fall bringt. Diese Auffassung gibt es in vielen Variationen, auch außerhalb des Religiösen, in Märchen und Sagen; man denke an die „Halsrätzel“, in denen der Kluge Prinzessin und Königreich gewinnt, während die Dummten den schimpflichen Tod erleiden. Ist noch dazu der Kluge — scheinbar — klein und schwach, der Tölpel dagegen groß und stark, so schafft der Ausgang des Duells unendliche Befriedigung — was in Altisrael schon so geläufig ist wie bei den Kindern und Mr. Disney in unseren Tagen.

*

Zur Annäherung an das Problem der politischen Klugheit und Dummheit schlage

ich zwei Wege vor. Ich möchte einmal über Macht und Hochmut sprechen, sodann über Erfahrungen.

Macht: Sie macht dumm, weil sie das Lernen ersetzt. Der Mächtige muß sich nicht anpassen; er zwingt die anderen zur Anpassung. Er formt die Verhältnisse so, wie er sie haben will. Nur der kleine Mann braucht die Schlaueit des Schwejk zum Überleben.

Der Mächtige hört schlecht. Was er hört, sind die Stimmen der Schmeichler. Und die haben, um ihre Stellung am Thron zu halten, wiederum ein Interesse daran, Warner als Böswillige, als Feinde zu disqualifizieren. „Schwarzsehen dulde ich nicht!“, hieß ein kaiserlich-wilhelminischer Kernspruch der Dummheit. Tauchen dennoch Schwierigkeiten auf, so liegt es nahe, ihnen mit den Mitteln zu begegnen, die man hat: mit Machtsteigerung und Machtkonzentration. So ist der Weg in die Sackgasse programmiert. Man könnte von einer Saurierreaktion sprechen — wenn wir unterstellen, daß die ehrwürdigen Riesenechsen nur mit Größenwachstum und stets vermehrter Panzerung den Herausforderungen ihres Daseins zu begegnen wußten und deshalb schließlich an der eigenen Unbeweglichkeit scheiterten. Zur Erinnerung: In der Bundesrepublik tauchte im Kampf um die Atombewaffnung in den fünfziger Jahren ein Plakat auf, das einen Saurier zeigte — riesiger Schuppenleib, winziger Kopf — mit der Unterschrift: „Ausgestorben — zu viel Panzer und zu wenig Gehirn.“ Das traf offensichtlich zu tief; das Plakat wurde gerichtlich verboten.

Hochmut: Unwillkürlich hält der Mächtige sich für weiser, ja für besser als andere. Er ist auserwählt. Wie wäre er sonst mächtig geworden? Zur Verachtung der „anderen“ ist es dann nur ein Schritt. Weil sie ohnmächtig sind, haben sie ihre Unterwerfung verdient. Sie sind dekadent, minderwertig, im Grunde gar keine vollwertigen Menschen, Untermenschen.

Hochmut blockiert abermals das Lernen. Um auch das an einer vormenschlichen Geschichte anschaulich zu machen: Verhaltensforscher hatten auf einer Pazifikinsel eine Affenherde ausgesetzt. Eines Tages entdeckte ein Jungaffe, daß das ausgelegte Futter nicht bloß sauber wurde, sondern — wegen des Salzes — auch besser mundete, wenn man es im Meer wusch. Bald lernten viele Tiere die neue Technik. Nur der Boß, der Oberaffe, lernte nicht. Wie sollte er? Sollte er „zugeben“, daß Rangniedere entdeckte hatten, worauf er nicht gekommen war?

Vielleicht signalisiert die Geschichte noch einen weiteren Faktor: Angst — untergründige Angst vor dem Verlust der

Macht. Solche Angst weckt die Gier nach Aggression, um zu zerschmettern, was Angst macht. Und sie führt in einen fatalen Zirkel: Sie steigert den Hochmut noch, der vor dem Fall kommt. Denn je abgründiger die anderen sich als minderwertig darstellen, um so undurchdringlicher panzert sich deren Verfolgung mit dem guten Gewissen — bis hin zur „Endlösung“.

Die Geschichte von Mächtigen und Machteliten, die unfähig zum Lernen, zum Wandel, zur Anpassung an neue Erfordernisse, sich selbst zum Untergang verurteilen: Man gerät in Versuchung, von jenem sprichwörtlichen roten Faden zu reden, der sich durch die Weltgeschichte zieht. Um nur eine Anekdote einzuflechten, die Bismarck in seinen „Gedanken und Erinnerungen“ erzählt: „General von Canitz hielt den jungen Offizieren in der Kriegsakademie Vorträge über Napoleons Feldzüge. Ein strebsamer Zuhörer fragte ihn, warum Napoleon wohl diese oder jene Bewegung unterlassen habe können. Canitz antwortete: ‚Ja, sehen Sie, wie dieser Napoleon eben war, ein seelenguter Kerl, aber dumm, dumm‘ — was natürlich die große Heiterkeit der Kriegsschüler erregte.“ Indessen: Was eigentlich machte es Napoleon unmöglich, 1813 den Friedensplänen Metternichs zu folgen, die ihm die Herrschaft gerettet haben würden, in einem noch immer weit über die Grenzen von 1789 hinaus mächtigen Frankreich?

Überdenkt man das Skizzierte, so gibt es wohl nur ein probates Mittel, um die Wechselwirkung von Macht und Dummheit zu unterbrechen: institutionalisierte Konkurrenz. Bekanntlich handelt es sich um eine Idee des klassischen Liberalismus. Sie gilt zunächst auf wirtschaftlichem Felde: Wo Konkurrenz herrscht, findet eine dauernde, quasi-natürliche Auslese statt, zum Lohn der Klugen und zur Strafe der Dummten. Denn das Unternehmen, das verholzt, das nicht zur Zukunft gerichtet investiert, sondern sich auf die Produkte, Techniken, Organisationsformen und Absatzstrategien verläßt, mit denen es gestern noch erfolgreich war — ein solches Unternehmen befindet sich bereits auf der abschüssigen Straße, an deren Ende so geduldig wie unerbittlich der Konkursrichter wartet. Auf politischem Felde hofft man ähnliches zu erreichen durch das Wechselspiel von Regierung und Opposition in der parlamentarischen Demokratie, das die Macht immer nur auf Zeit und Widerruf ausleiht. Freilich gibt es noch im besten Falle Probleme genug; man denke an die bürokratischen Apparate, die schon deshalb an den Monopolismus ihrer Macht geschmiedet bleiben, weil sie in der Re-

gel flächenbeherrschend organisiert sind. So reizvoll es wäre, sich konkurrierende Polizeien, Finanzämter und Stadtbehörden vorzustellen — so daß der Bürger frei wäre, an diejenigen seine Steuern zu zahlen, deren Angebot ihm attraktiver erscheint — so schwer läßt es sich organisieren. Allenfalls können Bürger „mit den Füßen“ abstimmen, durch Abwanderung — was dann, fatal und konsequent genug, bornierte Regime im Gegenzug dazu treibt, sich durch Selbsteinmauerung zu retten.

*

Kommen wir zum zweiten Thema: Erfahrungen. „Durch Erfahrung klug werden“, sagt eine bekannte und unter Umständen wohlbegründete Redewendung. Nur: Welche Erfahrungen, welche Umstände sind gemeint? Offensichtlich gibt es bornierte Erfahrungen: „Ich kenne die Russen, mir kann man nichts erzählen; im Krieg, als Soldat und Gefangener, habe ich mit ihnen zu tun bekommen. Also, ich sage ihnen...“ Nach diesem Muster laufen, nicht bloß am Stammtisch, unzählige Gespräche ab, in denen Erfahrungen vorgewiesen und zu Keulen gemacht werden, um damit den Andersdenkenden zu erschlagen. Das Zufällige verneint zum Allgemeinen, das es nicht ist. Daraus folgt der Wiederholungszwang: Generäle bereiten typischerweise nicht den nächsten, sondern den letzten Krieg vor, sofern er siegreich endet. Im alternativlosen deutschen Feldzugsplan von 1914, der an der Marne scheitert, steckt der Mythos von Sedan 1870; im französischen Bau der Maginotlinie wird mit dem Mythos von Verdun die Niederlage von 1940 im voraus betoniert.

Erfahrungen, die tatsächlich klüger machen, dürften also nicht im Zufälligen und Besonderen sich verfangen, sie müßten zum wirklich Allgemeinen, zum menschlich und menschheitlich Gültigen durchdringen. Was das ist, läßt sich vielleicht in den Satz Immanuel Kants fassen: „Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts Gerades gezimmert werden.“ Oder mit Konrad Adenauer zu reden: „Hört von Gütenberg, Sie müssen die Menschen nehmen, wie sie sind. Es gibt keine anderen.“ Das heißt: Alle Versuche, den „alten Adam“ auszutreiben und einen „neuen Menschen“ zu schaffen, eine vollkommene Ordnung, eine heile, perfekte Welt des absolut Guten und Gerechten, den erneuerten und endgültigen Garten Eden — alle diese Versuche bleiben zum Scheitern verurteilt.

Und nicht bloß das: Jeder Versuch, dennoch das Paradies herbeizuzwingen, führt auf geradem Weg in die Hölle. Wie Jules Monnerot es an den Praktiken des Stalinismus abgelesen hat: „Um mitten im Frieden die kriegerischen Aktionen, die konzentrationären Praktiken, die Polizeitorturen und das Wiederauftauchen der Sklaverei zu entschuldigen, braucht man nichts geringeres als eine Verhei-

ßung des Paradieses. Auf diese Weise kommt es zu einer unmittelbaren Verbindung von Heilsgewißheit und menschlicher Scheußlichkeit.“ Unheimlich genug geht es aber nicht bloß um den zynischen Vorwand, sondern auch oder gerade und besonders wirksam um den Idealismus und Fanatismus des schattenlos guten Wissens, eben um die Heilsgewißheit, die ins Unheil führt. Dafür gibt es zumal in der neueren Geschichte viele, fast monoton wiederkehrende Beispiele, von Robespierres Verbindung von Tugend und Terror bis ins China der „Kulturrevolution“ oder bis Kambodscha.

Die positive Wendung menschheitlicher Erfahrungen besagt, daß man die Gewalt, die man weder gewaltsam noch sanftmütig abschaffen kann, kontrollieren und bändigen muß, zum Beispiel durch Gewaltenteilung. Ein großartiges Beispiel mag dies anschaulich machen. Es stammt aus den „Federalist Papers“, jener Sammlung von Aufsätzen aus der Feder von Hamilton, Jay und Madison, die im Ringen um die Verfassung der Vereinigten Staaten vor beinahe 200 Jahren entstand. In Paper No. 51 heißt es:

„Die wichtigste Sicherung gegen die allmähliche Konzentration der verschiedenen Gewalten in einem Zweig (der Regierung) besteht darin, daß die Männer, welche die einzelnen Zweige verwalten, die notwendigen verfassungsmäßigen Mittel besitzen und ein persönliches Interesse daran haben, sich den Übergriffen der anderen Zweige zu widersetzen. In diesem wie in allen anderen Fällen müssen die Maßnahmen zur Verteidigung der voraussichtlichen Stärke des Angriffs entsprechen. Ehrgeiz muß durch Ehrgeiz unschädlich gemacht werden. Das persönliche Interesse muß mit den verfassungsmäßigen Rechten des Amtes Hand in Hand gehen. Es mag ein schlechtes Licht auf die menschliche Natur werfen, daß solche Kniffe notwendig sein sollten, um Mißbräuche in der Regierung zu verhindern. Aber setzt nicht schon die Tatsache, daß Regierung überhaupt nötig ist, die menschliche Natur in ein schlechtes Licht? Wenn die Menschen Engel wären, so bedürften sie keiner Regierung. Wenn Engel über die Menschen herrschten, dann wäre weder eine innere noch eine äußere Kontrolle der Regierung notwendig. Entwirft man jedoch den Plan einer Regierung, die von Menschen über Menschen eingerichtet werden soll, so liegt die große Schwierigkeit darin, daß man zuerst die Regierung in stand setzen muß, die Regierten zu überwachen und im Zaum zu halten, und dann die Regierung zwingen muß, sich selbst zu überwachen und im Zaum zu halten. Die Abhängigkeit vom Volk ist zweifellos das beste Mittel, um die Regierung im Zaum zu halten. Aber die Menschheit hat aus Erfahrung gelernt, daß zusätzliche Vorsichtsmaßnahmen notwendig sind.“

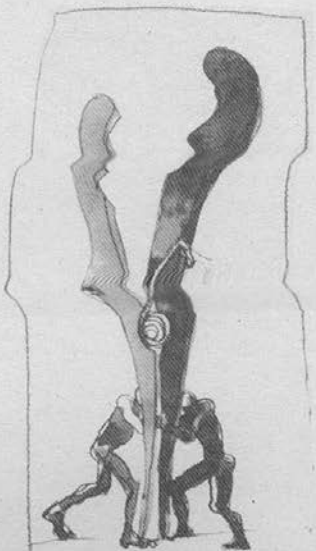
„Die Menschheit hat aus Erfahrung gelernt“ — da kann man freilich nur sagen: schön wär's. Im Lichte der neueren Erfahrungen liegt es eher nahe, mit Erich Kästner zu formulieren: „Ihr und die Dummheit zieht in Viererreihen“ In die Kasernen der Vergangenheit. „Und dies, beschwingt vom „Prinzip Hoffnung“, ausgerechnet im Glauben oder vielmehr im Wahn, das schlechthin Neue und endlich Vollkommene zu schaffen. Es gibt eine Immunisierungsstrategie gegen die geschichtlichen Erfahrungen. Sie sagt: Gewiß, bisher sind alle Versuche mit dem „neuen Menschen“ gescheitert. Doch das lag daran, daß man erstens falsche Rezepte wählte und zweitens nicht entschlossen genug handelte. Wir aber haben gefunden, worauf es ankommt. Vorwärts und hinweg mit jenen angeblichen Erfahrungen, die bloß eine Erfindung der Menschheitsfeinde im Widerstand gegen das Menschheitsheil sind! Freilich muß darum der neue Mensch mit der Zerstörung des alten beginnen, mit dem Ausradieren all dessen, worauf Erfahrung sich beruft... Erlösung als Endlösung. Eröffnet mithin die Geschichte politischer Dummheit eine Chance, klug zu werden am Leitfaden ihrer Aufklärung? Man wird die Erwartung wohl nicht zu hoch spannen dürfen. Wie es in den Sprüchen Salomos heißt: „Was soll dem Narren Gold in die Hand, Weisheit zu kaufen, so er doch ein Narr ist?“ Aber was wäre alle Aufklärung ohne die Torheit des Beharrens bei ihrer Arbeit, mit Sisyphos den Stein der Weisen bergauf zu wälzen?

schön wär's. Im Lichte der neueren Erfahrungen liegt es eher nahe, mit Erich Kästner zu formulieren:

„Ihr und die Dummheit zieht in Viererreihen“

In die Kasernen der Vergangenheit. „Und dies, beschwingt vom „Prinzip Hoffnung“, ausgerechnet im Glauben oder vielmehr im Wahn, das schlechthin Neue und endlich Vollkommene zu schaffen. Es gibt eine Immunisierungsstrategie gegen die geschichtlichen Erfahrungen. Sie sagt: Gewiß, bisher sind alle Versuche mit dem „neuen Menschen“ gescheitert. Doch das lag daran, daß man erstens falsche Rezepte wählte und zweitens nicht entschlossen genug handelte. Wir aber haben gefunden, worauf es ankommt. Vorwärts und hinweg mit jenen angeblichen Erfahrungen, die bloß eine Erfindung der Menschheitsfeinde im Widerstand gegen das Menschheitsheil sind! Freilich muß darum der neue Mensch mit der Zerstörung des alten beginnen, mit dem Ausradieren all dessen, worauf Erfahrung sich beruft... Erlösung als Endlösung.

Eröffnet mithin die Geschichte politischer Dummheit eine Chance, klug zu werden am Leitfaden ihrer Aufklärung? Man wird die Erwartung wohl nicht zu hoch spannen dürfen. Wie es in den Sprüchen Salomos heißt: „Was soll dem Narren Gold in die Hand, Weisheit zu kaufen, so er doch ein Narr ist?“ Aber was wäre alle Aufklärung ohne die Torheit des Beharrens bei ihrer Arbeit, mit Sisyphos den Stein der Weisen bergauf zu wälzen?



DENKSCHRITTE

I. Alltag und Utopie

Ein *nur* alltägliches Leben ist ebenso unerträglich wie ein *nur* utopisches Leben. Praxis und Routine des *Alltags* geben uns Sicherheit, Dauer, Entlastung von Angst und Entscheidungsnot; Erfahrung und Ordnung stabilisieren sich beruhigend in der Wiederholung. Gerade die anforderungsreiche Beschleunigung der modernen Lebenswelt rüttelt jedoch an der pragmatischen Behaglichkeit alltäglicher Handgriffe und Faustregeln.

So begleiten denn auch den Alltag aufreißende Konzepte den Weg der Neuzeit in dichter Folge, als sie dies auch früher getan haben. Und sie verfestigen sich immer wieder zu *Utopien*, ganzen Ideensystemen zur Verbesserung des menschlichen Lebens, mit dem durch menschliche Anstrengung als erreichbar angenommenen Ziel eines Endzustandes der Vollkommenheit. Leszek Kolakowski hat in einem zentralen Aufsatz des heute vorzustellenden Buches mit allem Nachdruck gerade seiner Denk- und Lebenserfahrung auf die Gefahren der Utopien hingewiesen. Die Absolutheit utopischer Entwürfe zwingt die widerstrebende Wirklichkeit und die widerstrebenden Menschen der Gegenwart aus der heftigen Zukunftsgewißheit heraus zur Unterwerfung, Einfügung und Einpassung in das Prokrustesbett der utopischen Konstruktion. Gewaltanwendung, Totalitarismus, kultureller Vandalismus — oder auch: ein bürokratischer, zentralistischer Alltag — sind die Erfahrungen, die gerade unser Jahrhundert mit der Durchsetzung utopischer Großkonzepte machen mußte.

Und dennoch führen uns *philosophische* Erwägungen, wie sie Kolakowski anstellt, aber vielleicht mehr noch ein *intuitives* Gespür zu der Überzeugung, daß wir Alltäglichkeit und *regulative Ideen* brauchen, ein *utopisches Potential* gleichsam in den *Partikeln* einer homöopathischen Dosierung — und eben nicht in *utopischer Totalität* —, um nicht im Alltag zu erstarren und schließlich zu verkommen. In einer etwas anderen Gegenüberstellung spricht Kolakowski von der „brüchigen Koexistenz“ von skeptischer und utopischer Geisteshaltung.

Eine solche menschlich akzeptable, weiterführende *Mittellage*, „jenseits des Alltages und diesseits der Utopie“ bildete die *Ausgangsmotivation* der Herausgeber des vorliegenden Bandes „Nachdenken über Politik“ am Beginn der achtziger Jahre, und sie nahmen diese Intention als *Untertitel* in das fertige Werk.

II. Österreich zwischen Seligkeit und Krise

Gundkonsens und innerer Friede, Freiheit und Unabhängigkeit, Wohlstand und Sicherheit heben die *II. Republik* vorteilhaft von der *I. Republik* ab. Für 41% der Österreicher ist der Staatsvertrag vom so nahen Belvedere das „*Großereignis*“ der österreichischen Geschichte in diesem Jahrhundert. Diese im ganzen ungebrochene Zustimmung meiner Generation und der unserer Väter und Mütter kontrastiert zunehmend der kritischen Haltung der Jugend und schon seit längerem vieler Künstler. Und nicht immer ist es nur so kühl-ironische Distanz, die den Ton bestimmt, wie bei Barbara Frischmuth, wenn sie bemerkt: „Die Älpler stellen ihre Gegend, die Wiener sich und ihre Denkmäler zur Schau. Wer bei jedem Heurigen ein Original vorgeführt bekommt, mag sich wahrhaft nach den wenigen echten Querulanten sehnen, die einem anderswo begegnet sind.“

Wer mit dem Flugzeug in 10.000 Meter Höhe über Österreich fliegt, mag dieses Land wirklich als eine in Wolkenwatte gepackte niedliche und harmlose „*Insel der Seligen*“ erblicken. Wer hier jedoch landet und lebt, spürt von Tag zu Tag mehr schwierige *Spannweite*: zwischen Doderers „Strudlhofstiege“ und Qualtingers „Herrn Karl“, zwischen der Tragik des Meidlinger Bahnhofes und der Grandezza des Salzburger Dombezirkes, zwischen Kaffeehaus und Reihenhäuser, zwischen Tierliebe und Kinderarmut, zwischen Wiederaufbau und Umweltgefährdung, zwischen Bürokratismus und Innovation — Spannung, Konfliktfähigkeit, bereichernd und belastend: all der moderne *Pluralismus* hat diesen so lange in älteren Traditionen ruhenden Staat erreicht.

Die „*Gründungswahrheit*“ der *II. Republik* ist die 1945 gefundene österreichische *Identität* (auch in dem endlich — anders als heute noch in Deutschland — unbestrittenen Staatsnamen erkennbar), ist die definitive Absage an die *Bürgerkriegsbereitschaft* der *I. Republik*. Die *II. Republik* wurde gegen die alltägliche Gewaltanwendung der Bürger untereinander in diesem Land errichtet. Wir leben — eben gerade auch politisch — in einem „*gemäßigten Klima*“ von Nüchternheit, Augenmaß, Aushandeln und Kompromiß. Da gibt es keine „*üppige Vegetation*“, und das wurde durch Jahrzehnte nur als *Vorteil* betrachtet, später dann, namentlich im kulturellen Bereich, auch als *Mangel* empfunden, weil emotional karg und ohne satte Farben. Denken wir an unsere Unfähigkeit, unser Gemeinwesen zu „feiern“. Der *kleinstaatliche Republikanismus* hat keine Pauken und Trompeten.

Es gibt jedoch kein selbstgenügsames

Ausruhen auf der „*Gründungswahrheit*“. Die kritisch drängende Frage nach der *Zukunft Österreichs* muß immer wieder gestellt werden. Es ist dann ohnehin noch ein weiter Weg zu Antworten und Lösungen. Sind wir dem Streß der wachsenden *ökonomischen* und *ökologischen* Probleme gewachsen? Finden wir uns als *sinn- und glücksuchende* Wesen in Zeit und Welt zurecht? Ist die *Kirche* dieses Landes noch „*Salz der Erde*“, oder droht sie sich zur Freundschaft eines Serviceklubs zu säkularisieren? Wie gehen wir mit unseren *Minderheiten*, zu denen heute schon die Kinder zählen, um? Geht ein Riß durch die *politische* und die *künstlerische Kultur*? Ist die *Glaubwürdigkeit* des politischen Personals schon in *Effizienzschwäche* und *Korruption* verspielt? Verschanden wir — gerade auch wir Kritiker — uns nicht in *scheinheiliger Selbstgefälligkeit*? Bricht eine neue Kluft zwischen *Wien* und den *Bundesländern* auf? Wahrlich viele Fragezeichen!

Noch ist nicht alles in *offener Krise* zuspitzt. *Apokalyptische Schauer* würden nur in eine *Dramatisierungsspirale* treiben und zur *Selbstblähung* führen. Wir alle sind froh über unseren österreichischen Paß. Aber wir alle werden wieder einmal sehr viel *Erfindungsgabe*, *Entdeckerfreude*, *Phantasie* und *Beharrlichkeit* brauchen, um — unpathetisch gesagt — „weiterzukommen“.

III. Ein Buch am Ende eines Jubiläumsjahres

Wissenschaftler sind, wie die Autoren von Kriminalromanen, grundsätzlich in der glücklichen Lage, meist nur einen *isolierten Fall* ihrer Wahl bearbeiten zu können. Politiker sind wie die Kriminalpolizei in der weniger glücklichen Lage, stets eine Fülle von *Fällen*, die sie sich meist nicht selbst ausgesucht haben, unter Zeit- und Entscheidungsdruck bearbeiten zu müssen.

In dieser leichtfüßigen, aber nicht leichtsinnigen intellektuellen *Freiheit* wurde das vorliegende Werk zusammengestellt. Wie wir hoffen, in beweglicher, aber rational temperierter *Phantasie*, nicht in der blühenden Beiläufigkeit eines „Diskutantenadels“. Bei aller Wissenschaftlichkeit der Detailanalysen unter der Klammer eines politischen *common sense*, der behutsam *Verständnis* und *Verständigung* sucht und nicht gleich dem anderen mit dem *gesinnungsethischen* Stellwagen ins Gesicht fährt.

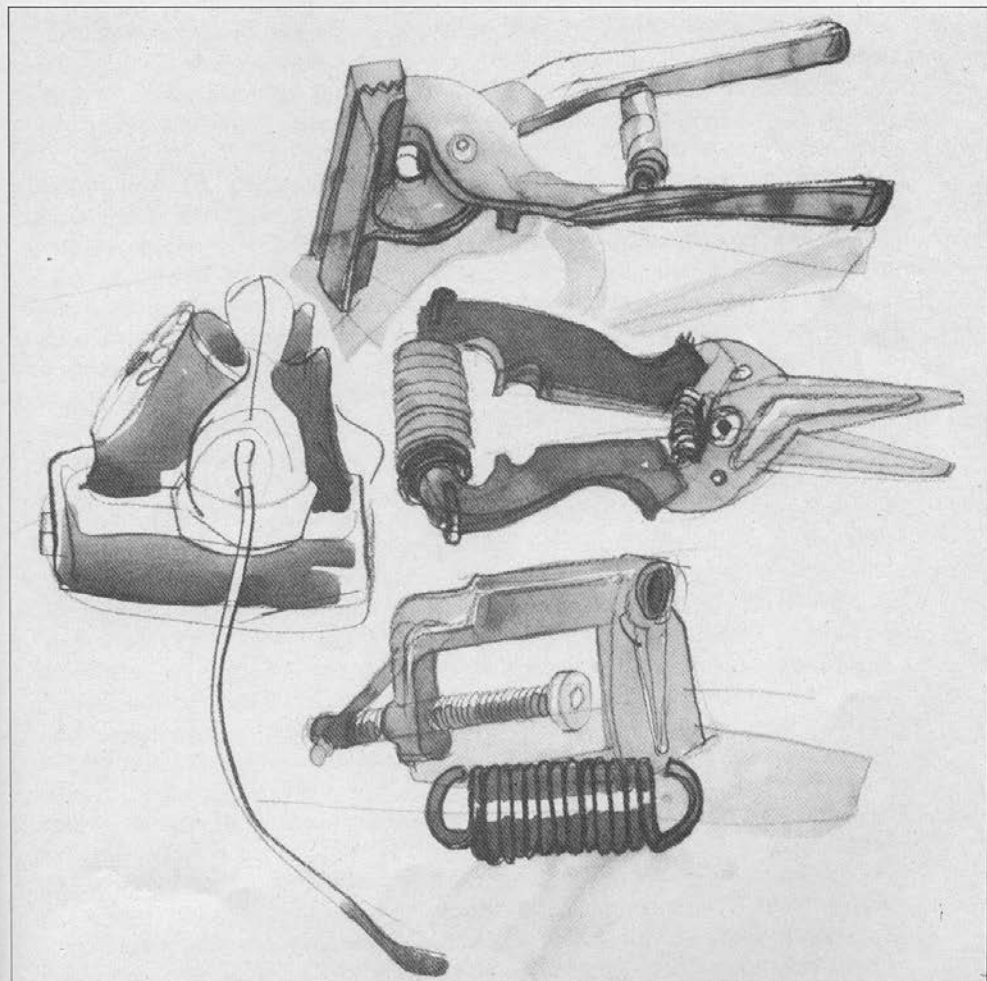
Daß Herausgeber und Autoren nicht zu *Legitimationsmasken* für den Status quo werden, will die bewußte *Vielfalt* des Buches gewährleisten: *Lebensalter*, *Her-*

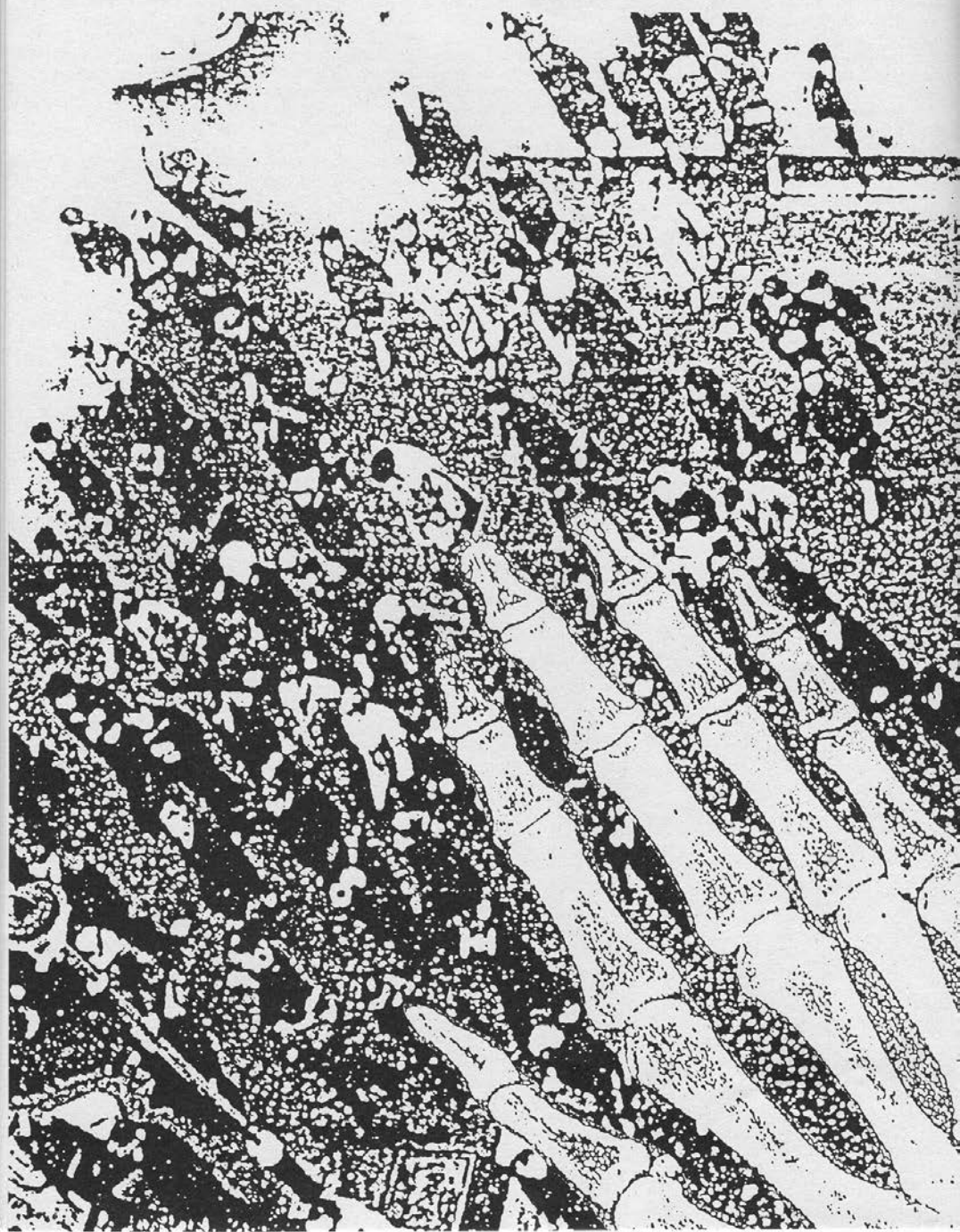
kunftsland, weltanschaulich-politische Präferenz der Autoren sind ebenso pluralistisch wie die Zusammenführung der beiden großen Erkenntnis-, Darstellungs- und Lebensformen von *Wissenschaft* und *Kunst* in einem Buch.

Es ist ein Buch aus Graz, am Ende dieses so ambivalenten Jubiläumsjahres in Wien vorgestellt, ein Buch aus Österreich, für Österreich, und doch in zweierlei Hinsicht eher unösterreichisch: Es enthält kaum historische und kaum juristische Partien. Es huldigt keiner politischen Nostalgie und keiner Institutionen- und Normengläubigkeit. Wir sind davon ausgegangen, daß die großen institutionellen Fragen (Konkordanz und Konkurrenz der politischen Kräfte, direkte Demokratie in der Gesetzgebung und Partizipation des Bürgers in der Verwaltung sowie die wichtige Frage der Kontrolle), gerade auch in den Ländern, hinreichend disku-

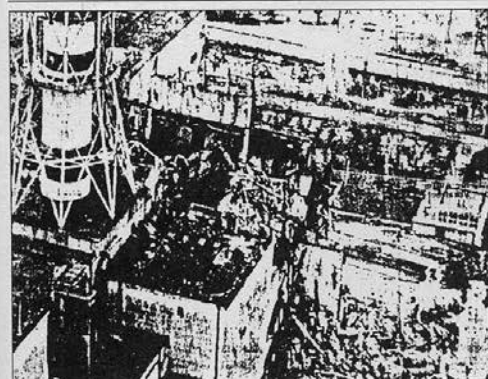
tiert, wenn auch noch nicht ausreichend verwirklicht sind. Unser Buch intendiert ein „Nachdenken“ als ein „Vordenken“, nicht ein schülerhaftes „Hintennachdenken“. In den Endachtzigerjahren werden neben internationaler Politik, Umwelt und Wirtschaft gerade die „hinter“ oder „vor“ den Normen und Institutionen liegenden Fragen der politischen Kultur, der politischen Tugenden, der politischen Sprache dominieren. Darüber handelt unser Buch vornehmlich — wer freilich auf Erfolgsrezepte in handlicher Fassung hofft, wird seine Erwartungen nur selten erfüllt finden. Die Grundmuster und neuen Fäden hiezu werden erörtert. Ein kleines Land braucht auch seine Weite, seine Perspektiven, wenn auch eben keine gigantischen Staatsutopien. Das „Kleid von 1945“ soll nicht wegge- worfen oder zerrissen werden, es muß aber geändert, reformiert, „weiter ge-

macht“ werden. Dazu bedarf es vielerlei Anstrengungen, verantwortungsvoller Mühe und ernster Arbeit. Am Beginn des österreichischen Neoabsolutismus mahnte der große böhmische Historiker und Staatsmann Franz Palacky in einem Zeitungsaufsatz am 23. Dezember 1849: „In der Leitung des Staates ist nur der Despotismus und die Barbarei bequem; erleuchtete und freisinnige Regierungen pflegten von jeher den unzähligen staatlichen und bürgerlichen Interessen fleißig Rechnung zu tragen.“ Unser Buch „Nachdenken über Politik“ wollte sich gleichermaßen freihalten von der verhängnisvollen Neigung der Regierenden zum Verschweigen und Beschönigen wie von der ebenso verhängnisvollen Neigung von uns allen zum Nörgeln und Lachieren. Wir wollten ein paar „Denkschritte“ weitergehen.





TSCHERNOBYL ANNO NEUNZEHNHUNDERTSECHSUNDACHTZIG

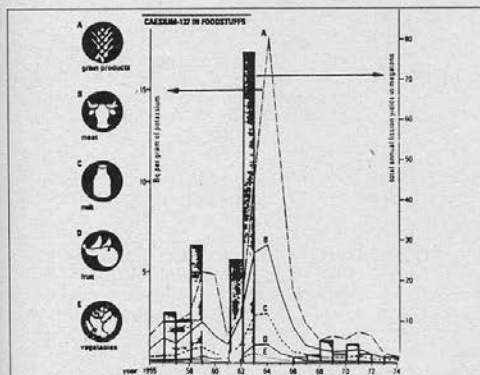


Im zwanzigsten Jahrhundert gab es sechshundertachtzig Jahre vor dem Unfall von Tschernobyl und vierzehn Jahre danach. Aber die Folgen werden in diesen vierzehn Jahren, die wir bis zum Eintritt ins nächste Jahrtausend (hoffentlich) noch erleben werden, nicht beseitigt sein, sie werden noch weit über die Jahrtausende hinauswirken. Denn die Halbwertszeit — also die Zeit, in der jeweils die Hälfte einer bestimmten Menge radioaktiver Substanz zerfällt — beträgt für Jod 131 acht Tage, für Caesium zirka dreißig Jahre und für Plutonium etwa 24.000 Jahre. Die Atomwirtschaft — und vor allem der „politische“ Umgang mit ihr — bedarf also eines sehr weiten Blicks...

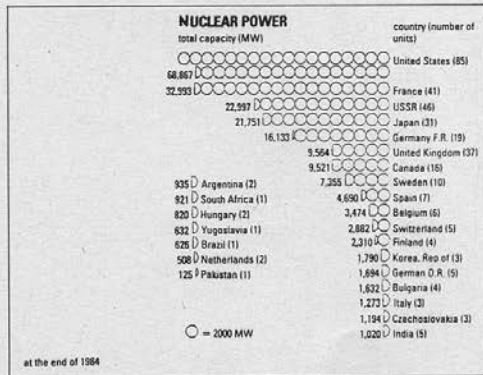
rad ist eine Einheit der Energiedosis. 1 Gray entspricht 100 rad oder der Energiemenge von 1 Joule pro Kilogramm des bestrahlten Materials. Die Einheit rem berücksichtigt die unterschiedliche biologische Wirksamkeit der verschiedenen Strahlenarten: 1 rad Beta- oder Gammastrahlung entspricht der Dosis von 1 rem; 1 rad Alphastrahlung ist weit gefährlicher und wird als Dosis von 10 rem gerechnet. Eine ältere Maßeinheit ist Curie, 1 Curie (Ci) entspricht 37 Mrd. Becquerel, ein nanoCurie (nCi) ist 10^{-9} Curie, 37 Becquerel (Bq) ist also 1 nCi. 1 rem ist 1000 mrem (millirem). Für Beta- und Gammastrahlen: 1 rad = 1 Röntgen (R) = 1 rem, für Alphastrahlen: 1 rad = 1 R = 10 rem. Eine neuere Einheit: 1 Sievert (Sv) = 100 rem. Dosisleistung ist die Dosis pro Zeiteinheit: z.B. 1 mR/h (1 Mikro-Röntgen pro Stunde = 1 Millionstel Röntgen pro Stunde).

Bislang waren die Menschen im wesentlichen mit natürlicher Strahlung befaßt: mit kosmischer Strahlung aus den Tiefen des Weltalls, mit äußerer terrestrischer Strahlung durch radioaktiven Sand und Steine, mit der Strahlung, die von radioaktiven Substanzen in der Luft, die wir atmen, im Wasser, das wir trinken, und in den Nahrungsmitteln, die wir essen, ausgeht. Unterschiedliche Belastungen ergeben sich nicht nur aus der Beschaffenheit der Gegend, in der man lebt, sondern auch aus dem Lebensstil: durch die Verwendung bestimmter Baumaterialien und Energiequellen, durch Flugzeugreisen, je nach der Lüftung von Räumlichkeiten ergeben sich unterschiedliche Strahlungswerte.

57

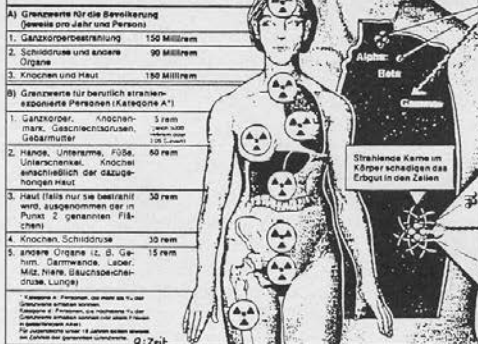


Zu den vom Menschen geschaffenen Strahlungsquellen zählt vor allem die medizinische Nutzung radioaktiver Substanzen. In der BRD etwa sind pro Jahr 108 Röntgenuntersuchungen des Kopfes pro 1000 Einwohner zu verzeichnen, 334 Brust- und 68 Magen- und Darmuntersuchungen. Starke Strahlungsbelastungen ergaben sich vor allem in den 60er Jahren zusätzlich durch Nukleartests in der Atmosphäre: Die kollektive Gesamtdosisleistung (Äquivalentdosis) der bisher durchgeführten atomaren Tests beträgt rund 30.000.000 Mann-Sievert; bis 1980 wurden davon nur 12% wirksam, der Rest wird die Menschheit erst im Laufe der nächsten Millionen Jahre erreichen.

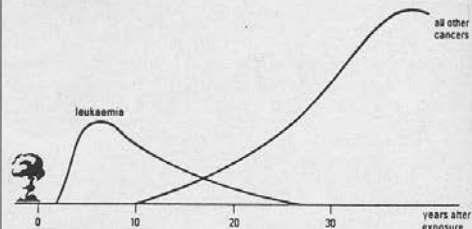


Eine zusätzliche Strahlungsquelle hat sich durch die Nutzung der Atomkraft als Energiequelle ergeben. Im Normalfall gerät nur eine geringe Radioaktivität während des Reaktorbetriebs in die Umwelt, wohl aber sind die in Kraftwerken Beschäftigten höheren Dosierungen ausgesetzt. Risikostudien von Kernkraftbefürwortern haben ergeben, daß eine Kernschmelze innerhalb von 10.000 Betriebsjahren nur einmal passieren dürfte. Allerdings multiplizieren sich die Wahrscheinlichkeiten: Weltweit sind in Kürze 500 Kernkraftwerke in Betrieb, und wenn die Berechnungen stimmen, müßte alle 20 Jahre ein großes Unglück geschehen. Ein solches kann noch weit unangenehmere Folgen haben als Tschernobyl.

Strahlen-Risiken



CANCER AND TIME

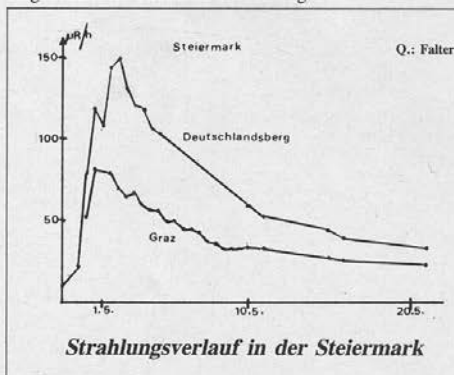


Nominal risk of cancer from a single dose of one rad (one hundredth of a grey) uniform whole body irradiation. The diagram, based on research among A-bomb survivors, demonstrates the approximate time of the appearance of malignancies after whole body irradiation. Thus leukemias appear first, after a latent period of two years, peaking at six to seven years, and tending to disappear after 25 years, but solid tumours begin to appear after 10 years, but there is not yet sufficient information to complete the curve. Diagram from a paper by W. K. Sinclair in the proceedings of the Twentieth Annual Meeting of the National Council on Radiation Protection and Measurements, April 4-5, 1984.

Aus einem Reaktor austretende radioaktive Stoffe versuchen zunächst einmal die **Luft** und gelangen durch die Atmung in den Körper. Sie lagern sich aber auch auf dem Boden und auf den Pflanzen ab; so gelangen sie durch Staub und Nahrung in den menschlichen Körper. Schließlich werden sie durch Tiere und Pflanzen mit der Nahrung bzw. aus dem Boden aufgenommen, reichern sich an und gelangen neuerlich mit der Nahrung (Fleisch, Gemüse, Milch usw.) in den Körper des Menschen. Unterschiedliche Anreicherungen in einzelnen Organen (Jod in der Schilddrüse, Strontium in den Knochen) sowie schwer abzuschätzende Dosisfaktoren machen eine Einschätzung der biologischen Schädlichkeit schwierig. Die Ausscheidung der in den Körper aufgenommenen strahlenden Substanzen („biologische Halbwertszeit“) erfolgt gleichfalls in unterschiedlichen Zeiträumen: in der Schilddrüse abgelagertes Jod 138 Tage, in den Muskeln gespeichertes Caesium 140 Tage, in die Knochen aufgenommenes Strontium 18.000 Tage.

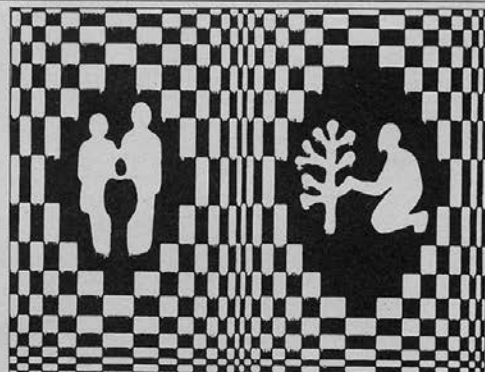
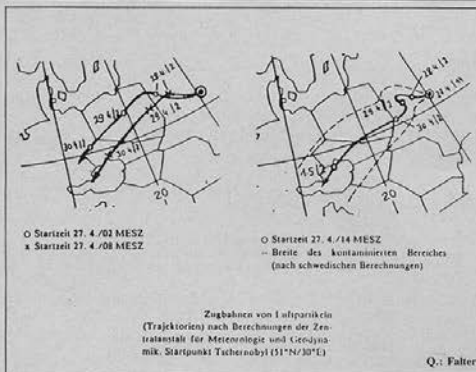
Hohe Bestrahlungswerte von ca. 50 rem machen sich als Strahlenkrankheit durch Symptome wie Übelkeit, Kopfschmerzen usw. bemerkbar. 400 rem führen bei der Hälfte der Betroffenen innerhalb von 30 Tagen zum Tod. Zu den Langzeitwirkungen zählen alle Arten von Krebs und genetische Schäden. Eine **unschädliche Dosis** an radioaktiver Bestrahlung gibt es nicht; aus „praktischen Gründen“ gilt jedoch eine Dosis von 170 mrem pro Jahr als tragbar. Wie aus dem obigen Diagramm der Vereinten Nationen hervorgeht, tritt Leukämie sehr rasch — nach etwa zwei Jahren — auf; andere Krebsarten beginnen sich nach zehn Jahren abzuzeichnen, ein massives Auftreten der verursachten Krebsfälle wird jedoch erst nach Jahrzehnten vermutet.

58



Im Gras, das im Mai und Juni gewachsen ist, finden sich 4 nCi bis 120 nCi Caesium pro kg Gras; anfänglich dürfte die Milch 5 nCi Caesium pro Liter enthalten: 1 Liter Milch mit 5 nCi ergibt eine Dosis von 3,7 mrem in der Leber und 3,3 mrem in den Knochen des Kleinkindes. Täglich 1/2 l Milch dieser Art belastet das Kleinkind im Monat in den Knochen mit 49,5 mrem, in der Leber mit 55 mrem. Im Hinblick auf die langfristige Belastung mit Caesium durch die Nahrungsaufnahme der Kühe ergibt sich nach den gängigen Umrechnungsfaktoren, und zwar für den ungünstigsten Fall, daß ein Kleinkind 300 l Milch im Jahr trinkt, eine Belastung von 210 mrem Knochen, 230 mrem Leber und 13 mrem Ganzkörper im Jahr. Die Belastung durch Strontium 90 ist bislang am schwierigsten abzuschätzen.

Nach den einschlägigen Vorschriften für Isotopenlabors hätte ein Liter jener Milch, wie sie in den Milchhöfen zum Großteil verarbeitet wurde, nicht einmal in die öffentliche Kanalisation gekippt werden dürfen, sondern er hätte als radioaktiver Sondermüll behandelt werden müssen. Der Boden war Anfang Mai so verseucht, daß in einem einschlägigen Labor sofort Alarm ausgelöst worden wäre; alle Menschen wären nach dem Strahlenschutzgesetz verpflichtet, Dosimeter zu tragen, Jugendliche, Stillende und Schwangere hätten sich in Österreich überhaupt nicht aufhalten dürfen. Die erste Heuernte müßte als „radioaktiver Abfall“ behandelt und mit gekennzeichneten Behältern an die Behörde zur Endlagerung abgeliefert werden. Aber nach Tschernobyl ist alles anders, und das Strahlenschutzgesetz ist (für alle praktischen Fälle) bloß Makulatur.



Vor der Reaktorkatastrophe betrug die äußere Strahlung in Österreich etwa $8 \mu\text{R}/\text{h}$ (μ = mikro = 1 Millionstel), das bedeutet eine Jahresdosis von etwa 70 mrem ($\text{m} = \text{milli} = 1$ Tausendstel). Danach stieg die Gamma-Dosisleistung auf 60 bis maximal $1000 \mu\text{R}/\text{h}$ an. Die Werte von Graz in $\mu\text{R}/\text{h}$ jeweils um 12.00 Uhr: 30. 4.: 52; 1. 5.: 81; 2. 5.: 70; 3. 5.: 68; 10. 5.: 33; 21. 5.: 20.

Österreich wurde in einigen „Schüben“ mit radioaktiver Luft versorgt. Die Meßwerte aus dem Fall-out sind je nach Wetter und Umgebung unterschiedlich. Das Gesundheitsministerium hat für den 30. 4. eine Bodenaktivität von $900 \text{ nCi}/\text{m}^2$ J 131 angegeben. Während das Jod ein kurzfristiges Problem darstellte, werden wir uns um das Caesium 137 noch länger kümmern: allein schon deswegen, weil die erste Heumähd auf einer stark belasteten Wiese durchgeführt wurde, und dieses Heu steht im Herbst zur Fütterung an: dann werden die Strahlungswerte im Fleisch und in der Milch wieder steigen.

Der Ausstieg aus der Atomenergie, so sagen ihre Befürworter, sei unmöglich. Berechnungen für die Bundesrepublik haben ergeben, daß der Ausstieg jeden Haushalt etwa 80 Schilling mehr kosten würde: „mehr“ nur unter der Annahme, daß der Atomstrom tatsächlich billiger ist als andere Energiequellen. Aber in solchen Berechnungen sind natürlich viele (alle wichtigen) Risiken nicht enthalten — beispielsweise alle jene Kosten (der Landwirtschaft, des Konsumenten, des Fremdenverkehrs usw.) nicht, wie sie jetzt als Folge der Tschernobyl-Katastrophe auftreten. Und wie berechnet man den „Wert“ jener Tausenden von Toten, welche die sowjetischen Experten als späte Opfer von Tschernobyl für die nächsten Jahrzehnte erwarten?

Gustav Mittelbach

TSCHERNOBYL IST ÜBERALL

Noch hält die Verwirrung, das Entsetzen, die Hilflosigkeit angesichts des Reaktor-SuperGAUs ein wenig an, eines Unglücks, das bekanntlich nie oder nur alle 10.000 Jahre passieren hätte dürfen.

Schon seit geraumer Zeit sind die Beschwichtiger auf dem Plan. „Es besteht keine akute Gefahr!“. Am Tag der Maiaufmärsche, der zu den am meisten belasteten gehörte: „Alarm in Kärnten abgelassen“. Tage später strafen sie sich selber Lügen: Milchverbot, Grasverbot, Spazierverbot, Regenwasserverbot. Und kein Atomverbot? Selten deutlicher ist zu erkennen, daß wir uns selbst Klarheit verschaffen müssen, daß wir aktiv werden müssen, um Fragen, Bedenken, Forderungen auszusprechen. Auch wenn Fatalismus und Resignation aufkommen könnten — die letzten ökologischen Nischen wurden von der radioaktiven Wolke eingeholt —, ist es sinnvoll, zu hinterfragen:

- die politischen Entscheidungsträger, die sich hinter unzugänglichem Expertenwissen verstecken, Risiken verschweigen und Verantwortung delegieren;
- die politische Moral, die aus allen, aber auch wirklich allen Atom-Saulüssen überzeugte Paulusse werden läßt;
- die Wissenschaft, die nur zu einem Teil Wissen, zum größeren Teil neues Unwissen produziert, und die sich auf politisches Drängen hin zu Unbedenklichkeitserklärungen hinreißen läßt. (Hoch angesetzte Grenzwerte begünstigen die Atomlobby, die Milchwirtschaft etc. und umgekehrt.)

Die alten autoritären Strukturen machen immer stärker eine neue Mündigkeit des Zweifels nötig. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, alte und neue

Gedanken, Meinungen, Informationen und Eindrücke aus den Wochen nach dem Unglück collageartig wiederzugeben.

Informationspolitik und Demokratie

Wir schütteln verständnislos den Kopf über die neueste Demonstration sowjetischer Meinungsunterdrückung und vergessen dabei fast die hausgemachte Desinformationspolitik am 30. 4., noch harmlos: „Die Wolke kommt nicht nach Österreich.“ Um „Panik“ zu verhindern, greift man auf schon vergessen geglaubte autoritäre Bevormundung zurück. Die einzige offizielle Information erhielt ich nicht als in Graz niedergelassener Arzt, sondern über die BH Graz-Umgebung als Vater einer schulpflichtigen Tochter (sieht man von einer Ärztekammer-Broschüre 3 (!) Wochen nach Tschernobyl ab). Ärzte spielen in den Alarmplänen für diese Katastrophe, die zu den umfangreichsten und tiefgreifendsten Maßnahmen seit 1945 führte, offensichtlich keine Rolle.

Öffentliche Information, Veröffentlichung aller Meßdaten einschließlich jener von Strontium und Plutonium, ehrliche Aufklärung oder auch Eingeständnis des Unwissens stünden einer Demokratie besser zu Gesicht als dieses Trauerspiel eines Obrigkeitstaates:

- Die Wissenschaftler, die selbst Meßdaten erheben, dürfen keinen Zugriff haben zu den gesammelten Daten, nicht einmal zur wissenschaftlichen Ausarbeitung, mit dem absurden Argu-

ment, die Zahlen seien Eigentum des Auftraggebers Land Steiermark.

● Die Studie, die beweisen soll, daß ein Unglück im AKW Krško in Slowenien keinerlei gefährliche Auswirkungen auf die Steiermark haben wird, kann zwar im Landtag zitiert werden, ist aber für den einfachen Bürger „geheim“.

● Weisungsgebundene Beamte managen die Krise, die politischen Verantwortungsträger (Umweltlandesrat Riegler, Gesundheitslandesrat Jungwirth) gehen auf Tauchstation.

Die Wissenschaft ist öffentlich und frei, der Konsument ist mündig, die Volksvertreter demokratisch gewählt und die Panik durch Verordnung verhindert!

Meßdaten verharmlosen

„Die Werte liegen unter der Gefährlichkeitsgrenze.“

„Es besteht keine akute Gefahr.“

Es gibt keine ungefährliche Radioaktivität, jede Strahlung, auch die sogenannte „natürliche“, kann zu Krebs, genetischen Schäden oder Mißbildungen führen, der Körper vergiftet keine Strahlung, sie summiert sich im Laufe des Lebens. Die Gefahr einer akuten Strahlenschädigung bestand bei uns nie, darunter leiden jetzt viele Sowjetbürger um Tschernobyl. Sehr wohl können bei uns chronische Strahlenfolgen eintreten, die nicht zu vernachlässigen sind, wenn man etwa die Fall-out-Werte der oberirdischen Atombombentests in den 60er Jahren mit der heutigen Katastrophe vergleicht (ein Liter Milch mit 5 Nano-Curie Cäsium 137 enthält heute ungefähr 20 mal soviel Aktivität, wie ein bundesdeutscher Bürger im schlimmsten Jahr 1964 pro Tag insgesamt aufgenommen hat!).

Sehr wohl mußten wir uns sorgen wegen der großen Belastung mit Jod 131, das zusammen mit anderen Jodisotopen sich selektiv in der Schilddrüse anreichert und dort zu Krebs führen kann. Auch denen, die noch an Höchstwerte glauben, muß es zu denken geben, daß in den ersten drei Wochen die verordneten Höchstwerte von 1 Rem Jahresdosis bzw. 1/2 Rem Vierteljahresdosis für die Schilddrüse unserer Kleinkinder bereits überschritten wurde! (Laut Doz. Schneider in der Ärztekammerinformationsveranstaltung vom 22. 5. lag die Kinderbelastung zwischen 0,5 und 1,5 Rem).

60

Verantwortungsbewußte Ärzte, der österreichische Verbraucherverband und Anti-Atomkraft-Gruppen forderten daher ein Schulmilchverbot bzw. Milchtrinkverbot bis zum Absinken der Jodaktivität.

Verhandlungen über Grenzwerte werden aber offensichtlich eher mit dem Milchwirtschaftsfonds geführt als mit Ärzten und Biologen. Man gewinnt den Eindruck, daß vorwiegend die Lebensmittel eine Unbedenklichkeitserklärung erhalten, hinter denen mächtige Interessengruppen stehen.

Wenn schon Wirtschaftsinteressen verhindern, daß die Jod-Isotopenbelastung entsprechend dem § 9 der Strahlenschutzverordnung und einer verantwortungsbewußten ärztlichen Haltung „so niedrig wie möglich“ zu halten ist, so sollte es doch möglich sein, die langfristigen Belastungen mit Cäsium 137 und dem noch gefährlicheren Strontium 90 so weit wie möglich unter Kontrolle zu bringen.

Einiges spricht dagegen:

● Die Strontiumwerte werden geheimgehalten, genauso wie die Zahlen über Plutonium.

● Das Jonglieren mit den Grenzwerten, das Hinunter- und Hinaufsetzen und „Angleichen“ an EG-Werte je nach Bedarf läßt Schlimmes für die Zukunft erwarten.

● Die Bodenbelastung wird verharmlost: Entgegen den konstanten Meßwerten der Bodenprofile, die in einem durchschnittlichen, nicht sandigen Boden ca. 90% der gesamten Radioaktivität in den obersten 5 cm finden lassen, behauptete Landeshygieniker Möse im ORF zum selben Zeitpunkt, es sei schon alles ausgeschwemmt.

Ganz im Gegenteil hatte nach Auskunft der tatsächlich messenden Techniker der TU-Graz kein Auswaschungseffekt stattgefunden, ein Tiefersinken der radioaktiven Substanzen im nächsten Jahr ist nur in Zentimeterbereichen zu erwarten. Für die

Zitate

Anton BENYA, 1985:

„Ich hoffe nach wie vor, daß sich die Vernunft durchsetzen und Zwentendorf aufgesperrt wird.“

Kurt STEYER, 1981:

„Ich bin ein Befürworter der Kernenergie aus verschiedenen Umweltschutzgründen, weil ich ein Gegner des Zubeitens der Alpenländer bin... Es wäre natürlich auch möglich, den (Atom-)Müll in Österreich zu lagern — gar keine Frage...“

Herbert KOHLMAIER, 1985:

„Wenn ich als Kernkraftwerk Zwentendorf denke, so kann ich nur bedauern, daß es nicht schon lange in Betrieb gegangen ist.“

Andreas KHOL, 1985:

„Ich bin für die Kernenergie, weil sie sich in den vergangenen 40 Jahren als hinlänglich sicher erwiesen hat, weil die Risiken für Gesundheit, Umwelt, die Volkswirtschaft geringer sind als bei allen anderen vergleichbaren Energieförderungen...“

Michael SALZER, 1985: „Der Bau von Kernkraftwerken ist in der Praxis der beste Umweltschutz...“

„Warum sollte der Mensch gerade bei der friedlichen Nutzung der Kernenergie auf die Anwendung seines Wissens verzichten? Noch dazu, wo Kernkraftwerke nur unter sicherheitstechnischen Vorkehrungen errichtet und betrieben werden, die in der Technik beispielsweise sind. So werden nicht nur Erdbeben und Hochwasser beherrscht, es ist auch für unwahrscheinliche oder fast unmögliche Unglücksfälle wie Flugzeugabsturz und den größten anzunehmenden Unfall (GAU) vorgesehen. Menschliches Versagen als Gefahrenquelle wird durch die selbsttätige Kernkraftwerksautomatik und durch umfangreiche Prüfungssysteme während des Betriebes verhindert.“ (Eine Information der Österreichischen Elektrizitätswirtschaft für interessierte Staatsbürger.)

„Die Elektrizitätswirtschaft und damit auch die STEWAG ist nach wie vor von der Notwendigkeit des Einsatzes der Kernenergie überzeugt und hält diese Art der Energieerzeugung für ausgereift und betriebssicher.“ (STEWAG)

„Zu den am besten bekannten krankmachenden Faktoren zählen radioaktive Substanzen: jede radioaktive Strahlung ist gefährlich. Sie führt zu einer Zunahme von Krebs, Leukämie und Erbkrankheiten.“

Dies gilt uneingeschränkt auch für den Niedrigdosisbereich. Eine Industrie wie die Atomwirtschaft, die in großem Ausmaß radioaktive Stoffe produziert und diese dabei permanent in kleinen, aber keineswegs unschädlichen Mengen freisetzt, steht im unüberbrückbaren Widerspruch zu einer vorausschauenden Umwelthygiene.

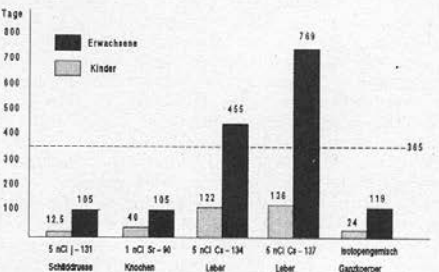
Die Dimension der zu erwartenden Schäden ist nicht vorstellbar. Im Katastrophenfall gibt es keine wirksame medizinische Hilfe. Ärztliche Maßnahmen können in diesem Zusammenhang niemals ursächlich wirksam sein, sondern stellen höchstens eine symptomatische Therapie dar.

Auch im medizinischen Bereich ist es notwendig, die unkritische Anwendung von Strahlen zu vermeiden, und den gesundheitlichen Nutzen dieser wichtigen diagnostischen und therapeutischen Möglichkeit nicht zu gefährden.

Unser Wille zu ungeschädigtem Leben zwingt uns zum bedingungslosen NEIN zur Atomindustrie im zivilen und militärischen Bereich. Die Alternative liegt nicht im Verzicht auf Lebensstandard, nicht in der forcierten Ausbeutung fossiler Energieträger oder deren militärischer Eroberung, sondern erfordert ein tiefgreifendes Umdenken im Umgang mit Energie.“

RESOLUTION DER ARBEITSGEMEINSCHAFT „MEDIZINER GEGEN ATOMKRAFTWERKE“, unterzeichnet von 230 steirischen Ärzten und 830 steirischen Medizinstudenten 1980.

Nach wieviel Tagen erreiche ich meinen Jahresgrenzwert?



(Isabella Weger, Institut für theoretische Physik)

BRD, Minister Blatt

Anhand der obigen Tabelle kann sich jeder ausrechnen, wann er den Jahresgrenzwert erreicht. Dies ist für Erwachsene und für Kinder erreicht. Belastungswerte für das unbekannte Kind liegen wahrscheinlich um einiges höher. Rechts außen finden sich Angaben über einen noch nicht publizierten Grenzwert unserer Strahlenschutzverordnung: Für Gemische von Isotopen unbekannter Herkunft (wie dies bei Tschernobyl der Fall ist) werden viel vorsichtiger Grenzwerte angenommen, die wir schon längst überschritten haben. (Je niedriger der Balken, desto schlimmer die Lage.)

Landwirtschaft können diese Ergebnisse von entscheidender Bedeutung sein, wenn es z. B. möglich wäre, auf einem Teil der kontaminierten Ackerflächen durch Entfernen der betroffenen Schichten die Belastung kommender Ernten deutlich zu reduzieren. Nur die offene Diskussion mit Einbeziehung entsprechender radioagronomischer Erfahrungen (beispielsweise aus der BRD) ist hier erforderlich, und keine Abwiegungspolitik.

● Die Internationale Strahlenschutzkommission ICRP ist der Ansicht, daß dieser Wert (5 rem Belastung pro Generation, 170 mrem/Jahr zusätzlich zur übrigen Belastung, d. V.) einen vernünftigen Spielraum für die Atomenergieprogramme der absehbaren Zukunft schafft. Damit wird die enge Verknüpfung der Strahlenbelastung mit den Interessen der Atomindustrie unterstrichen.

Und — etwas anderes zu behaupten, wäre naiv — die Verbindungen zur Kriegsindustrie sind unüberschaubar, wie es auf dem 6. Internationalen Ärztekongress zur Verhinderung des Atomkrieges in Köln festgehalten wurde (Günther Anders etwa in seinen „10 Thesen zu Tschernobyl“: Der Frieden ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln. Und: Die Trennung in friedliche und kriegerische Atomindustrie hat sich nun als Lüge herausgestellt.)

Strahlenfolgen

Tschernobyl hat irreversible Folgen:

● Irreversibel ist das Eindringen von Radioaktivität in unseren Lebensraum, ein Prozeß, der durch keine Technologie umkehrbar ist, kein Erbdefekt künftiger Generationen wird reparabel sein.

● Die Atomindustrie hat nun auch für uns Europäer unwiderstehlich ihre Unschuld verloren.

● Abschied zu nehmen ist von einer Zahlen- und Meßwertgläubigkeit, die uns in der Sicherheit einer scheinbaren Objektivität und Begrenzbarkeit wiegt, und uns dabei aus den Augen verliert, daß wir uns bereits seit langem unkontrollierten Interessen und einer unkontrollierbaren Technologie ausgeliefert haben.

Handeln

Nach Katastrophen werden den Helfern meist Orden und Urkunden verliehen. Wie wird unser Staat diejenigen ehren, die jahrelang gegen Atomenergie und Zwentendorf eingetreten sind, und oft als „Chaoten“ oder auf ähnlich schmeichelehafte Weise bezeichnet wurden? Wir warten gespannt.

Dort, wo wir alleine machtlos sind, sollten wir gemeinsam kämpfen:

● für eine Reduktion anderer Belastungen (Pestizide etc.) in der Nahrung, in Luft und Wasser (siehe „politicum“ Heft 17 Umwelt);

● für eine gesunde Ernährung, insbesondere der Milch gerade für unsere Kinder;

● für die Veröffentlichung aller Meßdaten, Studien und Alarmpläne;

● für die Stilllegung von AKWs in unserem Nachbargebiet und den Baustopp der Wiederaufbereitungsanlage in Wackersdorf;

● für eine möglichst geringe radioaktive Belastung unserer Nahrungsmittel.

Gesund ist ein gesundes Mißtrauen gegen offizielle Verharmlosungen. Jeder soll sich selbst Informationen beschaffen, etwa über die gemeinsame Plattform von Ärzten, Physikern und anderen Engagierten (Verein für praktische Sozialmedizin, Liebenauer Hauptstr. 104a, Tel. 0316/462340), oder über die physikalischen Institute und Meßabteilungen der TU Graz.

Max Moser

UNTER DEM PFLASTER STRAHLT DER SAND

61

Ich gestehe, daß ich einer von ihnen war — ein Verrückter von Hainburg, ein Lausbub von Zwentendorf und ein Chaot von Zeltweg. Es ist ein eigenartiges Gefühl, und ich freue mich gar nicht darüber, daß wir wahrscheinlich recht gehabt haben. Ich bin auch sicher, daß es ein eigenartiges Gefühl ist, wenn man merkt, daß man unrecht gehabt hat.

Zunächst wollte es niemand zugeben. Da Ruhe des Bürgers erste Pflicht ist, wurde selbige verordnet — die Panik hatte nicht stattzufinden, nicht einmal im Saal. Wohin hätten wir auch flüchten sollen — nur wenige von uns können es sich leisten, auf Mallorca zu altern.

Der Organismus Staat hat sich gegen die aufkommende Angst zunächst abgeschottet, bis auf einige verhörnte und verspottete Ausnahmen. Die Experten, die uns immer Ihr Expertentum versichert hatten, wo waren sie plötzlich geblieben? Warum warnen uns die Verwalter der Meßgeräte so spät? Warum fiel den Bewahrern der reinen Rationalität und den Priestern des technischen Fortschritts nichts mehr ein — jetzt, wo wir sie gebraucht hätten?

Eine kühle, emotionsfreie Analyse fällt mir derzeit schwer — sie würde mir leichter fallen, wenn ich hoffen könnte, daß die Vordenker wirklich zu Nachdenkern geworden sind und eine Chance besteht, daß sie Umdenker werden könnten. Ich will niemand die Fähigkeit zum Umdenken absprechen, auch wenn ich die Wahrscheinlichkeit eines solchen bei manchen für geringer halte als die eines weiteren GAUS. Die These Heisenbergs, daß neue Theorien sich nicht durch die Einsicht der Vertreter der alten Theorie durchsetzen, sondern durch das Aussterben

derselben, findet in den weiterhin festen Wackersdorfbefürwortern ihre traurige Bestätigung.

Tragisch ist auch die Richtung des Umdenkens vieler Umdenker: Wenn schon nicht Zwentendorf, dann aber wirklich Hainburg oder Umbal oder Mellach. Ein Ausstieg aus dem Teufelskreis scheint unmöglich. Die fixe Idee, wie Technik zu sein hat, hat die Hirne der meisten Mächtigen befallen: Technik muß groß sein, mächtig, zentralistisch und umweltzerstörend. Nach ist Babylon nicht eingestürzt, es bröckelt nur.

Wäre das Geld, das in den Schlund der Kernenergieforschung geworfen wurde, und auch den Fortschritt der Atomrüstung mitverursacht hat, nur zu einem Bruchteil für Alternativenenergien verwendet worden, so stünden wir wahrscheinlich am Beginn eines blühenden Sonnenzeitalters und hätten zwar sicher noch genügend andere Sorgen, aber wahrscheinlich weniger mit der Energie und der Umwelt.

Ob noch Zeit ist, weiß ich nicht, doch vielleicht sollten wir es trotz der sich ausbreitenden Hoffnungslosigkeit noch einmal versuchen. Es gibt eine Fülle von Möglichkeiten, umwelt- und menschenfreundliche Energie zu erzeugen: die Sonne, den Wind, die Wärme der Erde, die Wasserkraft. Wir können Energie auch einsparen und sorgsam nutzen. Keiner dieser Einzelaktoren wird in der Lage sein, unseren Energiebedarf völlig zu decken — aber viele Blumen ergeben eine blühende Wiese und viele Bäume einen Wald. Und ein Mischwald ist ökologisch stabiler als eine Monofichtenherde.

Oft wird den Alternativen vorgeworfen, sie hätten auch keine Antworten auf die gestellten dringenden Fragen. Vielleicht

sind die Fragen einfach falsch gestellt, und wir sollten lernen, unsere Fragen zu überdenken. Nicht nur die Frage des Ingenieurs ist nötig, wenn wir die Landschaft verändern oder Energie erzeugen. Nicht nur die Frage: „Was ist machbar und wie ist es machbar?“ ist wichtig, sondern auch und vor allem die Frage „Welche Auswirkungen hat das auf Menschen und auf die Landschaft?“ und viele andere Fragen, die dem Künstler oder dem sensiblen Menschen eher einfallen als dem Techniker oder dem Juristen.

Stellen wir den Ingenieuren die Künstler zur Seite und geben wir Gummi in den Weihrauchkessel, damit unsere Politiker erwachen.

Wissenschaftler in sozialer Verantwortung

Die ersten Tage nach Tschernobyl haben das Vertrauen der Menschen in die Experten, die Politiker und die Medien zu Recht tief erschüttert. Wenn man in der Lage war, selbst Messungen durchzuführen, konnte man bald feststellen, daß mit gezinkten Karten gespielt wurde. Da wurde, bei gleichbleibender Radioaktivität, zunächst beruhigt, dann gewarnt und schließlich entwarnt, die Grenzwerte wurden nach oben angepaßt und Sicherheit verströmt, ohne daß irgendein sachlicher Grund dazu gegeben war.

Nicht nur bei radioaktiven Unfällen, auch bei ökologischen Streifzügen können finanzkräftige Interessengruppen Sachverständige, Gutachter und Rechtsanwälte bezahlen. Deshalb wäre eine von ökonomischen und politischen Interessen unabhängige Referenzgruppe von Wissenschaftlern und Juristen notwendig. „Wissenschaftler in sozialer Verantwortung“, die bereit sind, einen Teil ihrer Freizeit, auch einen Teil ihrer Karriere einzusetzen, um zweifelhafte Umweltgutachten zu überprüfen oder im Krisenfall die Bevölkerung nach bestem Wissen und Gewissen zu informieren, auch wenn die Behörden dazu nicht bereit sind.

Melden bei: Dr. Moser, Physiologisches Institut Uni.



DIE REDE

Die vielen Gesichter des Doktor Schwentner

Die vorliegende Rede wurde von Dr. Peter Strasser anlässlich der Eröffnung der Ausstellung von Dr. Schwentner im Josef-Krainer-Haus am 26. 11. 1984 gehalten.

Meine Damen und Herren!

Die hier rundum zur Schau gestellten Kopfplastiken von Erwin Schwentner sind mir fast alle gut bekannt. Aber, ich muß gestehen, ich habe sie bisher immer nur mit den Augen genossen, kaum in Gedanken mich um sie bemüht. Anschauung indessen ist ohne die Anstrengung des Begriffs nicht möglich. Die folgenden Notizen versuchen, wie fragmentarisch auch immer, dieser Einsicht Rechnung zu tragen.

Es gibt einen sehr alten, sehr zweideutigen Traum: den im eigentlichen Sinne physiognomischen. So alt wie die Menschheit (und gewiß noch älter) ist die Fähigkeit, das Gesicht des Anderen als Ausdrucksgestalt zu erleben. Angst, Zorn, Trauer, Freude und viele andere Gefühle offenbaren sich im Zusammenspiel der Teile des Gesichts. Doch jener Traum — man weiß nicht, wann und wo er zunächst geträumt wurde — sucht am Gesicht des Anderen nicht einzelne Seelenbewegungen, sondern die ganze Seele. Hinter der oberflächlichen, immerfort bewegten Schrift der Affektzeichen, die das Gesicht flüchtig heimsuchen, gibt es demnach eine tiefere, unbewegliche Zeichenschicht: ins Antlitz geschrieben steht dem Menschen ein für allemal, was er in Wirklichkeit sei; jedem Gesicht ist als das totale Stigma die Persönlichkeit seines Trägers unauslöschlich eingepreßt. So lautet die Lehre der Physiognomik.

Die Zweideutigkeit des physiognomischen Traums ist offenkundig. Daß der Stoff, aus dem wir Menschen sind, in Wahrheit ein feinmaschiges Zeichengebe sein möge, gleichsam transparent zur Seele des Anderen hin — dies ist das Verlangen nach dem Ende der Einsamkeit und der Gewalt, wie sie durch das Fleisch und die Endlichkeit in die Welt kommen, dadurch, daß alle Menschen ein Abgrund an Fremdheit trennt. Wenn wir ganz und gar Zeichen wären, dann könnten wir uns ganz und gar ineinander verlieren. Aber das physiognomische Verlangen ist auch getragen vom Impuls der Gewalt. Weil der Andere immer der Fremde ist, weil er möglichst bis in den letzten Seelenwinkel hinein ausgeforscht werden. Daher konzipierte bereits Lavater im 18. Jahrhundert seine Physiognomischen Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe auf das Wahrnützige für alle möglichen ordnungspolitischen Zwecke.

Doch schon seit Nietzsche rumort eine der Physiognomik prinzipiell feindlich gesinnte Frage, eine Frage, die heute von den Kulturphilosophen Frankreichs exzessiv abgehandelt wird. Bin ich überhaupt Einer, bin ich nicht vielmehr Mehrere, bin ich nicht unabsehbar Viele? Hier wird, namentlich in der Figur des Vielfach-Gespaltenen, des Multi-Schizo, ein Ende des physiognomischen Traums, d. h. der ihm innewohnenden Gewalt, herbeiphantasiert. Allerdings, um welchen Preis? Da gab es ja auch eine Vision der Nähe menschlicher Wesen, ihrer gegenseitigen Anverwandlung ohne Verdinglichung des jeweils Anderen. Wird diese Vision ad acta gelegt, dann droht die Verharmlosung neuartiger und schrecklicher Gewalten. Wo früher eine Identität war, ein Ich, das kraft seiner Einheit den Zerstückerungsbestrebungen der Macht, der Instrumentalisierung einzelner Persönlichkeitsfunktionen, Widerstand leisten konnte — das Stichwort hierzu lautete „Entfremdung“ —, da gibt es gemäß den Schizo-Szenarien kein entfremdetes Bewußtsein mehr und folglich auch kein Bewußtsein der Entfremdung, das zum Potential des Widerstandes werden könnte.

Den Widersprüchen der Physiognomik entkommt der Künstler nicht, ja, er schon gar nicht, und am allerwenigsten der Gesichter-Künstler. In Erwin Schwentners penibel ausgeführten Tonköpfen lebt der physiognomische Impuls fort, aber als eigenartig gebrochener.

Zunächst: Schwentners Köpfeproduktion steht nicht unter dem Diktat des Schizo, der Zersplitterung. Das Gesicht wird nicht in lauter auseinanderfahrende, durcheinanderlaufende, sich regellos verströmende Zeichenpartikel aufgelöst — Partikel, die nicht zusammen gesehen werden können und daher immer nur Un-Sinn ergeben. Schwentner zerstört nicht, wie so viele Plastiker schon seit langem, die Gestalt, das Gesicht. Keine Scherben sind das Ergebnis seiner gestalterischen Bemühung — außer er läßt etwas fallen, was dann aber wieder feinsäuberlich zusammengepickt wird. Dennoch haben die besten der Schwentnerschen Kopffiguren nichts in den gefälligen Ton- und Keramikmagerien verloren, wo viel Realistisch-Burleskes, auch viel Manieriertes zu sehen ist.

Schwentner bedient sich der Stilmittel des Realismus, der Burleskes, des Manierismus, und es darf nicht unterschlagen werden, daß dabei immer auch Physiognomisches zutage tritt, welches in der skurrilen Pointe terminiert. Oft aber sind die Pointen, die physiognomischen

Schocks, die Schwentner unterdessen meisterhaft handhabt, Spielzüge mit dem Motiv vom Gesicht als dem Spiegel der Seele: phantasieereich-phantastisch wird die Enge des physiognomischen Traums gesprengt, ohne den Traum selber zu zerstören.

Schwentners Köpfe sind durchwegs Charaktere, doch aufgrund welcher Accessoirs! Was da alles aus den Schädeln heraus- und in die Gesichter hineinwächst, das können doch keine Seelenzeichen, keine Persönlichkeitsindikatoren sein: Pflanzenwerk, das einen Schädel als schöner, stiller Fraß halbiert; Hände, die anstatt der Haare einen Kopf in schwerem Zugriff bedecken; Pupillenwarzen, die als Blickorgane ein Gesicht übersäen; alle möglichen Vor- und Einstülpungen bei Augäpfeln, Nasen, Mündern; schließlich die Gesichter, die aus gespaltenen Gesichtern hervorberechen; und dann noch die Köpfe, auf denen sich Gestalten tummeln als Lust und als Bedrängnis. Und dann noch mehr und immer mehr. Dabei das maskenhafte Kolorit der Kopfgestalten, so, als ob es rituell etwas zu verbergen gälte, wo doch das Unglaublichste ohnedies vor sich hin schwelgt. Der Gedanke liegt nahe, aus Schwentners Köpfen trieben die Seelen aus, und mit ihnen ihr ganzer Wahnsinn. Aber diese Seelen sind doch eher herumstreuende Fluida als jener ins Fleisch eines Menschenindividuums eingekapselte Wesenshauch, von dem der Physiognomiker seit jeher träumt. Schwentners Seelen sind weitläufig, sie tragen den Gesichtsfiguren ganze Landschaften zu und verwickeln deren Antlitz in allerlei Bunt-scheckiges.

Indessen gibt es in diesen Figuren auch ein gegenstrebendes Moment. Viele der Köpfe Schwentners zeichnen sich durch eine Basedowsche Konstitution aus. Sie haben Glotzaugen, und was für welche! Sie ziehen einen frosch- oder fischmäuligen Flunsch. Ihre Mimik ist bewegt und doch von eindringlicher Stupidität, die nicht selten ins Animalisch-Fratzenhafte absinkt. Wo derlei Elemente dominant werden, dort beginnt bei Schwentner die Austreibung der Weitläufigkeit des Gesichts. An deren Stelle tritt die Karikatur, und die mit der Karikatur verbundene Enge. Das ist der Augenblick der Physiognomik als Gewalt: Es darf wieder attribuiert werden, noch dazu blockhaft, schematisch. Freilich, da man bei Schwentners Karikaturen niemals genau weiß, was da eigentlich karikiert wird, bekommt die physiognomische Enge der Gesichter etwas Irres, buchstäblich Verücktes. Je genauer das Detail, das doch

Identifizierung, Dingfestschmachung leisten soll — und Schwentner pizziert an seinen Details herum wie kaum ein anderer —, umsoher entgleitet der Typ, die Persönlichkeit, die sich in den Einzelheiten immerfort anzukündigen scheint. Schwentners Karikaturen sind in Wahrheit retardierte Schizos mit großem Aufputz. Man sieht, wie hier die Idee des Charakters negiert wird, ohne daß bis an die Grenze der Gesichtszerstörung gegangen würde. Man sieht, wie hier ein Künstlerschelm gegen die Gewalt des physiognomischen Traums Einspruch erhebt, dabei aber die Idee der Transparenz des Fleisches, welche den Terror der Fremdheit zwischen den Menschen

bricht, radikalisiert: Es hat keinen Sinn, den Anderen als Zeichengewebe verstehen zu wollen, das auf einen Tiefenkern zuläuft; denn einen solchen gibt es nur in dem Maße, in dem er nicht Wesensverkapselung, sondern Wesensentfaltung ist, d. h., es gibt ihn, es gibt den vermaldeiten Personenkern überhaupt nicht. Schwentners Köpfe sind ruhelos. Viel Schattenhaftes hat der Künstler in sie eingegraben. Derart wird das Skurrile zur höchstpersönlichen Ausdrucksform einer Not, der wir nicht entkommen können: wir sind endlich, eingeschlossen im Fleisch, im Schmerz und im Wahnsinn der Triebe, und wir lechzen nach jener Befreiung, von der manche Grimassen

gesichter bei Schwentner gerade durch ihren Widerspruch, sich selbst aufhebende Karikaturen zu sein, Zeugnis ablegen. „Das Gesicht muß wie der Traum gelesen werden; das Gesicht ist die Traumsprache jeder Begegnung“, so heißt es bei Botho Strauß. Beim Betrachten der Köpfe Erwin Schwentners sollte man angesichts der Clownerie, die in ihnen steckt, die Schatten nicht übersehen. Denn diese sind das Leuchten des Traums, dessen Teil Erwin Schwentner ist. Ich wünsche ihm, dem Freund, und seiner nunmehr zweiten Personale viel Erfolg!

GLOSSARIUM

Milch beruhigt?

Das einzige, was in der allgemeinen Verwirrung nach Tschernobyl klar gewesen sein dürfte, ist der Umstand, daß zumindest bei der Milch wirklich alle Lieferungen überprüft worden sind: Dabei wurden immerhin beachtliche Grenzwerte von 5 bis 7 Nanocurie pro Liter festgestellt. In einer an die Haushalte verteilten „Agrarpost“ (vom 21. 5. 1986) findet sich nun — in schönem Selbstbewußtsein — der folgende Satz: „So konnte der Milchwirtschaftsfonds mit Hilfe seiner durch die Milchmarktordnung gegebenen Lenkungscompetenz die Milch so wählen, daß — allerdings unter Inkaufnahme weiterer und kostspieliger Transportwege — absolut strahlenfreie Milch an jedem Ort in Österreich verfügbar war.“ Das freilich ist erstunken und erlogen — auch die Milch hat, wie alle anderen Nahrungsmittel derzeit — an „Ausstrahlungskraft“ erheblich gewonnen...

Wie schlampig dürfen Politiker sein?

Zwei Ereignisse, beide sind politisch nicht unwichtig, beide haben mit Statistik zu tun, beide verraten — ja was? Entweder eine skandalöse Inkompetenz von Politikern, die über ihren Aufgabenbereich, zu dessen Obsorge und Gestaltung sie bestellt sind, uninformiert sind, oder eine Heuchelei, die nicht nur nicht zu einem „guten Stil“ in der Politik gehören dürfte, sondern die einen skandalbewußten Aufschrei der Öffentlichkeit auslösen müßte.

Ein Bundespolitiker erhält kurz vor einer Pressekonferenz Statistiken über die Unfallhäufigkeit in Österreich in die Hand gedrückt, fliegt sie schleunigst durch und verkündet wenige Minuten später stolze Thesen — auch „Schlußfolgerungen“ aus den präsentierten Zahlen und darauf aufgebaute Konzepte — bei der Veranstaltung für die Presse. Wenig später stellt sich heraus, daß die Zahlen falsch waren; in der Eile ist ein Irrtum passiert. Die Schlamperei, an die sich gelernte Österreicher gewöhnt haben, ist noch der geringste Grund zur Nachdenklichkeit: Nachdenklich stimmt vielmehr erstens der Umstand, daß der Minister die Kerndaten seines Ressorts, die selbst in den Zeitungen „gehandelt“ werden, nicht nur nicht laufend verfolgt, sondern daß man ihm darüber offenbar alles Mögliche erzählen kann, ohne daß er etwas merkt; zweitens die politische ad-hoc-Mentalität, in der solche Politik betrieben wird — Schnellschüsse aus der Hüfte, das Verkünden großartiger Konzepte, die man sich in fünf Minuten zurechtgelegt hat. Sachverstand? Glaubwürdigkeit?

Ein Stadtpolitiker legt Daten über die Entwicklung des Tourismus vor; daraus ergibt sich, daß eine mittelgroße Stadt im südlichen Österreich touristisch halbwegs gut davongekommen ist, bei sonst überall schrumpfenden Nächtigungsziffern. Einige Journalisten finden bei genauerem Studium der Statistiken heraus, daß dieses Ergebnis bloß durch die Neu-

aufnahme ethischer Institutionen (wie Bildungshäuser) zustande gekommen ist. Wie soll man das verstehen? Auch hier gilt: Es geht nicht um die statistisch durchaus sinnvolle oder zu rechtfertigende Neuaufnahme zusätzlicher Beherbergungsbetriebe, sondern darum: Entweder der zuständige Mann ist zu dumm, um mit Statistiken hantieren zu können; denn er müßte wissen, daß man nicht Rüben mit Äpfeln vergleichen — also ohne Erläuterungen Zuwachs- oder Schrumpfungprozente unterschiedlicher Grundgrößen ermitteln — kann, bzw., daß ein Bruch bei den Erhebungsmethoden in Zeitreihen kenntlich zu machen ist; oder er hat ganz offenkundig an den Daten herum„manipuliert“, um unangenehme fremdenverkehrspolitische Fragen zu vermeiden. Sachverstand? Glaubwürdigkeit? Was immer auch dahinter stecken mag — am Ende liegt weder Sachverstand noch Glaubwürdigkeit vor — eines scheint mir sicher: Beide Herren haben einen wesentlichen Beitrag zur Politikverdrossenheit geleistet.

Österreich mit Niedriglöhnen

Freilich ist es richtig, daß Löhne und Lohnnebenkosten für die internationale Konkurrenzfähigkeit von Belang sind; aber ihre Bedeutung wird oft überschätzt. Das zeigt eine Liste des Instituts der deutschen Wirtschaft, in der die Lohnkosten in der Industrie je Stunde einschließlich der Lohnnebenkosten in DM aufgeführt sind. Sie lautet: USA 38,50; Schweiz 30,90; BRD 29,70; Schweden 29,10; Niederlande 25,90; Dänemark 24,40; Italien 24,10; Japan 23,60; Frankreich 22,90; Österreich 22,00. Das relativiert das gerne gebrauchte Argument, das österreichische Wirtschaftsdilemma sei in den hohen Löhnen oder Lohnnebenkosten begründet. Vielleicht liegt es doch einfach an der Einfallslosigkeit...

Die Welt ist nur zwanzig Jahre alt

Es ist dem anzusprechenden Wählerpotential angemessen, wenn Jungpolitiker, die mit Hartnäckigkeit an einer politischen Karriere basteln, sich mit den Themen „Kampf gegen Privilegien und Korruption“ zu profilieren suchen. Es ist aber nicht unbedingt, wenn sie sich allzu schnell dem Gehabe der Profi-Politiker anpassen: Schnell reden, und denken nur im Notfall. Wenn solche Redereien aber an heikle Themen der politischen Ordnung rühren, nimmt die Bedenklichkeit überhand: So etwa, wenn, weil wir in Österreich ja so demokratisch seien, die Abschaffung der Immunität der Abgeordneten gefordert wird. Dies kann wohl nur im Rahmen eines historischen Horizonts verlangt werden, der nicht länger als eine

Legislaturperiode in die Geschichte und vielleicht nicht einmal so lange in die Zukunft reicht: sonst ließe sich die Bedeutung dieser Einrichtung, die zum Schutz gegen den willkürlichen und politisch-repressiven Zugriff der Staatsmacht dienen soll, wohl nicht derart aus dem Bewußtsein verdrängen. Diktaturen haben sich zwar trotz aller entsprechenden Absicherungen die Verfolgung von Parlamentsabgeordneten nicht nehmen lassen; aber mutwillig Bollwerke gegen eine potentielle Staatswillkür einzureißen, verrät beachtliche Naivität. Geradezu lachhaft ist aber die Vermutung, Österreich könnte nie wieder in einem politischen Zustand geraten, in dem solche Schutzbestimmungen vonnöten sein können: Das kann man wohl nur sagen, wenn man sich der Illusion hingibt, die erlebten zweieinhalb Jahrzehnte seien die ganze Weltgeschichte. Wie war es mit ein bißchen historischer Lektüre, bevor man sich in solchen Unsinn verrennt?

Die Sache mit der Ideologie

Das wird ja immer undurchschaubarer. Wie soll man sich da auskennen? Kein Verlaß auf Parteiprogramme? Rinks und lechts soll man nicht verwechseln — aber wo lassen sich die Himmelsrichtungen orten? Komplette Verwirrung...

Man wußte doch: Die ÖVP bekennt sich zum Bundesheer, die meisten Anhänger der SPÖ hatten dazu immer ein gespanntes und distanziertes Verhältnis; plötzlich entwickeln sich die Schwarzen zu ausgekochten Abfangjäger-Abschußjägern, die Roten treten für die (etwas verrostete, aber immerhin) Infrastruktur zur Luftraumverteidigung ein. Aber schon früher, bei Zwentendorf, war eine solche verwirrende Rochade zu verzeichnen: Sozialisten dafür, Volksparteiler dagegen — im Prinzip eine Vertauschung der Verhältnisse, das falsche Fußvolk für die falsche Parteispitze. Und nun gar noch die VOEST: Die beinhalten Marktwirtschaftler, Betriebswirtschaftler, Schruppungs-Sanierer auf der Seite der Sozialdemokraten — was hätten da ein Otto Bauer, ein Victor Adler, ein Rudolf Hilferding gesagt? Und die Volkspartei, paternalistisch gebremste Marktwirtschaftsfraktion mit neuerdings stärkeren liberalen (Reprivatisierungs-)Neigungen, insiziert auf sozialpolitischen Absicherungen und regionalpolitischen Interventionismen? Wurde man da nicht immer (wahlweise als linksimprägnierter oder als theoretisch-verdummer Naivling) gescholt, wenn man von „sozialen Kosten“ sprach oder die volkswirtschaftliche Effizienz der betriebswirtschaftlichen engegenstellte?

Irgendwie gehen die weltanschaulichen Zuordnungen durcheinander. Wichtiger sind konkrete politische Kalküle, die Verlockung, sich auf die jeweils „andere“, dem politischen Gegner konträre Position festzulegen, die Zwänge eines me-

dienzentrierten Politikmachens. Das ist das Wesen politischer Positionsbestimmung im heutigen Österreich: Die Positionen könnten auch genau die umgekehrten sein — es hängt nur davon ab, wer was zuerst sagt...

Blöde Redereien

Die wundersame ZS-Vermehrung — und alle Zentralsekretäre kriegen in ihrem Selbstverständnis immer mehr Kompetenzen, je deutlicher sie in Abstellkammer geschubst werden.

Eine „Politik der Mitte“: Es ist schon wahr, daß sich die Wahrheit meistens in der Mitte findet; aber nicht jede Mittelmäßigkeit kommt der Wahrheit nahe.

Der Anti-Atom-Kämpfer: Noch eine Wahlniederlage der FPÖ, odernoch einmal eine Attacke des gosicherten Jörgi — und Steger wird als militanter Steinewerfer in Wackersdorf enttarnt.

In der Mitte, ja in der Mitte findet sich der statistische Durchschnitt, die programmatische Verwaschenheit, der ideologische Opportunismus und die Masse der Wähler. Was wollen wir mehr?

Jemand hat behauptet, angesichts des bewiesenen Geschicks mit Daten soll Herr Minister Blecha nach seiner politischen Absägung Chef des Statistischen Zentralamtes werden...

Immer wieder wird uns gesagt: ...das ist offensichtlich. — Auf das Offensichtliche können wir verzichten, es ist uninteressant.

Edegger, Edegger — der Wahnsinns-mensch glaubt an bürokratische Leistung! Man muß doch an „positive“ Anreize denken: In Italien wurde vor wenigen Jahren eine „Anwesenheitsprämie“ für jene Beamten eingeführt, die sich in ihrer Dienstzeit am Arbeitsplatz befinden. Aber nicht dem Herrn Hammer weitersagen — sonst gibt es bald die EPWVP: die „Einmal-Pro-Woche-Vorbeischau-Prämie“.

Manche Flieger fliegen lautlos in den Landtag. Manche Lärmer landen flugs noch auf dem Felde.

Einst habe ich einem Freund nicht geglaubt, als er sagte: Die Politik ist ein derart blödes Geschäft, daß es nicht verwunderlich ist, daß sich so wenige normale Menschen damit beschäftigen. Einst...

Gelungene Pressekonferenz: Luftblasen von vollendeter Eleganz.

Wenn man dem Bundeskanzler so zuhört: Aus den Ideen ist etwas zu machen, es bedarf dazu nur eines Genies...

EX LIBRIS

Frau sein in Österreich

Eine Journalistin schreibt ein Buch über „Emanzipation in Österreich“ und zeigt darin auf, wie (schlecht) es um die Gleichberechtigung nach einem offiziellen „Jahrzehnt der Frau“ bestellt sei. Die „Sache der Frau“ sei nie Sache aller Frauen gewesen, das „Schlagwort Emanzipation“ aber aus politischem Kalkül ein Anliegen taktisch kluger Männer. Spektakuläre Aktionen, wie die Bestellung einer kompetenzlosen Frauenstaatssekretärin oder die Installation der Gleichbehandlungskommission, die es bis September 1985 auf ganze elf Anträge gebracht hatte, änderten die triste Situation für die Mehrheit der Frauen trotz der verfassungsrechtlich gesicherten Rechte kaum. Von gleichen Chancen, gleicher Belastung und verteilten Risiken für Mann und Frau könne keine Rede sein. An Hand vieler Daten zeichnet die Autorin ein Bild der österreichischen Frau, ihres Wahlverhaltens, ihrer politischen Anliegen, ihrer strategischen Bedeutung für Parteien und ihrer Arbeitswelt mit der Mehrfachbelastung, der diskriminierenden Arbeitsbewertung und den Einkommensunterschieden.

Die Quotenregelung sei absurd, die Forderung danach im Sinne eines Aufholprozesses aber verständlich. Das Festschreiben eines derartigen Prinzips verunsache aber erst recht wieder Diskriminierung, wie auch Ruhigstellung jener aufwärts strebenden Frauen, die aufmüpfig zu werden drohen.

Die mangelnde Solidarität „im fehlenden weiblichen Schulterschuß“ sowie kaum praktizierte Eigeninitiative und Selbstbemischung seien die wahren Frauenprobleme.

Der Schluß — die Emanzipation sei ein langer Marsch in die Sackgasse — und der Ausblick der Autorin, der den Frauen unterstellt, sie hätten kein Ziel, ist nun doch zu pessimistisch und zu simpel. Nicht zuletzt deswegen wird dieses Buch gerade von jenen Frauen, die wissen, was sie wollen, in gewissen Abschnitten kaum Zustimmung erfahren können — und das nicht zu Unrecht.

Ruth Pauli, „Emanzipation in Österreich — Der lange Marsch in die Sackgasse“, Böhlau-Verlag, Wien-Köln-Graz; 163 Seiten, öS 196,—.

Krise

In einer Zeit, in der allenthalben die Krisen ausgerufen werden, ist es nützlich, eine Übersicht über all das Krisengerede zu geben, das ohnehin undurchschaubar zu werden droht. Dies leistet das Buch von Walter L. Bühl: Krisentheorien. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im Übergang. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984.

Buhl analysiert eingangs die Metaphorik und Rhetorik, die subjektive und die objektive Dimension der Krise und erläutert anschließend einen entscheidungstheoretischen, einen organisations- und systemtheoretischen und einen strukturalistischen Ansatz der Krisenanalyse. Einen schönen Überblick bietet er mit einer Erörterung der Wirtschaftskrise, der Krise des Wohlfahrtsstaates und der Demokratie, der technisch-ökologischen Krise und jener der internationalen Beziehungen. Abschließend versucht der Autor, die Möglichkeiten der Steuerung eines Krisengeschehens und der Konstruktion eines krisenstabilen Systems auszuloten.

Sättigung

„Wie steht es mit dem Wunsch nach Wachstum — in der Geschichte des ökonomischen Denkens, in der Wachstumstheorie und in der heutigen Welt? Was bedeutet es, wenn dieser Wunsch nachläßt oder vage wird?“ Diese Fragen möchte das Buch von **Josef Falkinger: Sättigung. Moralische und psychologische Grenzen des Wachstums**, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986, beantworten. Der Autor verfolgt in einem ersten Teil die Einstellung zum Wachstum, die Vorstellungen über die Natur der Bedürfnisse und die subjektiven Triebkräfte des Wachstums in der Geschichte des ökonomischen Denkens, und führt im zweiten Teil eine systematisch-theoretische Analyse des Wachstums- und Sättigungsproblems durch, die in einen äußerst anregenden dritten Teil mündet, der sich betitelt: „Sättigung und aktuelle wirtschaftliche Entwicklung. Hinweise, Eindrücke und Spekulationen über Wachstumswandel, Motivationsgrenzen und wirtschaftspolitische Neuorientierungen.“ Es ist erfreulich, daß eine solche Arbeit, die sich über das Quantifizierbare und modellhaft Darstellbare auch ins Interdisziplinäre und oftmals Spekulative wagt, die also nicht nur beantwortbare, sondern auch „wichtige“ Fragen stellt, auch im Bereich der Wissenschaft Anklänge gefunden hat.

Das neue Jahrbuch

Immer wieder stellt man mit Überraschung fest, was sich dem doch so alles im Laufe eines Jahres politisch getan hat; und immer wieder wird man gefesselt von der einen oder anderen Analyse, welche die dicken Schichten der Vordergründigkeit durchdringt und Daten, Fakten und Interpretationen des gesellschaftlichen Geschehens in Österreich liefert. Die Rede ist, wie alljährlich, vom **Österreichischen Jahrbuch für Politik '85**, hrsg. von A. Khol / G. Ofner und A. Stirnemann, Oldenbourg Verlag (München) und Verlag für Geschichte und Politik (Wien), 1986.

Die Spannweite der behandelten Themen ist wieder beachtlich: von den Wahlanalysen bis zu den Hainburg-Ereignissen, von der Frauenbewegung bis zur Rechtspolitik, vom Zukunftsmanifest der ÖVP bis zur Perspektiven 90-Diskussion der SPÖ; wirtschaftliche Themen sind gleichermaßen vorhanden wie politiksoziologische Probleme; von der „Aktion Leben“ bis zur Integration von Gastarbeitern, von der Mitteleuropa-Thematik bis zur Schulpolitik, vom UOG bis zur Landesverteidigung, von den neuen Medien bis zur Gemeindestrukturreform reicht das Spektrum der Beiträge. Wie schon öfters betont: Das „Büchlein“ von knapp 900 Seiten ist unverzichtbar...

Rückblick

Ein Politiker hat zu gestalten, nicht zu schreiben. Seine Prozesse des Nachdenkens schlagen sich nur selten in nachlesbaren Publikationen nieder, eher sind es bestimmte Höhepunkte des Lebens und Redens, ausgewählte Vorträge, die später ihren Niederschlag in Druckwerken finden. So ist dies auch bei dem Buch von **Josef Klaus: Führung und Auftrag. Ausgewählte Reden und Aufsätze**, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1985, das derartige Anlässe „sammelt“: Man mag darin blättern, in der Stimmung nachdenklicher politischer Reminiszenz, des Sich-Erinnerns so schrecklich rasch vergangener Dinge; man mag zustimmen und ablehnen, sich noch einmal an den Auffassungen des J. K. „reiben“ oder an ihnen erfreuen; oder man mag die Texte analysieren, sie als politische Dokumente und zugleich als Zeugnisse eines wichtigen Politikers der Zweiten Republik werten. Die Breite der Themen und die Sorgfalt der Edition lassen alles dies zu.

Rückblick und Rundblick

Karl Pisa, der vor einigen Jahren eine Biographie über Schopenhauer veröffentlichte, hat sich Alexis de Tocqueville, dem großen Analytiker der politischen Welt, zugewandt, dessen große Werke über die „Demokratie in Amerika“ und den „Alten Staat und die Revolution“ uns noch immer viele politiktheoretische Anregungen vermitteln. Das Buch **Karl Pisa: Alexis de Tocqueville. Prophet des Massenzeitalters. Eine Biographie**, Serie Piper 497, München 1984 vermittelt einen Überblick über Tocquevilles Leben und die Hintergründe seines Denkens, der an Spannung einem Kriminalroman nicht nachsteht. Dies ist sowohl dem ungewöhnlichen Lebensweg dieses scharfsinnigen Denkers, dessen zeitgeschichtliche wie auch prognostische Einsichten immer wieder überraschen, als auch dem sparsamen, aber mitreißenden Schreibstil seines Biographen zuzuschreiben.

Politik als Ritual

Als Band 9 der Studien zu Politik und Verwaltung, herausgegeben von Christian Brünner, Wolfgang Mantl und Manfred Welan, ist ein Band erschienen, der sich einem heiklen und vielfach vernachlässigten Thema aus dem politischen Geschehen widmet: jenen Zeremonien und Ritualen, jener Medienzentrierung und „Medifizierung“, die den Ablauf politischer Ereignisse so wesentlich bestimmen:

Fritz Plasser / Peter A. Ullrich / Manfred Welan (Hrsg.): Demokratieritual. Zur politischen Kultur der Informationsgesellschaft, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Graz 1985.

Die Folgen für das aktuelle Politikmachen, die sich aus der Orientierung politischer Kommunikationsprozesse auf die Massenmedien, insbesondere auf das Fernsehen, ergeben, sind bislang noch gar nicht hinreichend gewürdigt worden. Es geht hier gar nicht so sehr um die unmittelbare Beeinflussung der Haltung der Bevölkerung zu bestimmten Themen oder Sachverhalten, sondern um die Selektion dessen, was überhaupt nach den Gesetzmäßigkeiten des Mediums darstellbar ist, und vor allem um die Veränderung des Politikmachens selbst, die sich aus der Antizipation der Medienwirkungen durch die politischen Instanzen ergibt. Über die Wahlforschung, über die Medienverarbeitung politischer Ereignisse und Wahlkämpfe, über die Kommunikationsforschung und die Meinungsforschung, über die Rolle der Sozialpartnerschaft und die Bedeutung der grünen alternativen Parteien kann man sich in diesem Sammelband glänzend informieren.

Die analysierte Sozialpartnerschaft

Ein umfangreicher Sammelband nimmt die österreichische Sozialpartnerschaft in Augenschein; er verbindet — was ein überfülltes und dringendes Unterfangen war — endlich die österreichische Sozialpartnerschaftsdiskussion mit der internationalen so stark im Aufschwung befindlichen Korporatismusdiskussion: **Peter Gerlich / Edgar Grande / Wolfgang C. Müller (Hrsg.): Sozialpartnerschaft in der Krise. Leistungen und Grenzen des Neokorporatismus in Österreich**, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Graz 1985.

Die meisten Autoren sind sich über die vorrangige Bedeutung der Sozial- und Wirtschaftspartnerschaft für die österreichische politische Szenerie einig: Übereinstimmung herrscht allerdings auch darin, daß ihre Machtposition in den letzten Jahren einen Erosionsprozeß zu verzeichnen hatte. Sowohl die historischen Aspekte der Entstehung als auch die politikwissenschaftlichen Erörterungen ihrer aktuellen Relevanz, sowohl die ökonomi-

schen Betrachtungen über den Einfluß dieser Kooperationsinstitution der Verbände als auch die Schilderungen sozial-

kultureller Hintergründe dieser Konsensorientierung verdienen aufmerksame Leser — schließlich handelt es sich bei die-

ser Einrichtung, die kaum entsprechende Pendants in anderen Ländern findet, um ein wesentliches Element unserer politikökonomischen Wirklichkeit.



satiricum



von Bernd Schmidt

Ver-, also die Vorsilbe, trägt in sich und hat an sich Ursache beziehungsweise Geruch des Negativen. Zu viele Wörter werden durch Ver- verunziert, herabgewürdigt, negiert. Mit Un- gemeinsam fristet Ver- daher ein trauriges Verbal-Dasein. Nun. Den Ausdruck

Auch einer, das ist für den Satiriker klarerweise der, den es erwischt, indem er nichts erwischt — vom fetten Brocken, den die anderen verzehren.

Er darf sich mit seiner Dummheit — egal, ob er dumm ist oder nicht — als hinreichend versorgt fühlen. Von der Torte „Vernunft“ hat er nichts zu beanspruchen.

Im Gegenteil: Ist er tatsächlich blöde, so wird er darum sogar gelegent- und beflissentlich beneidet. Denn dann hat er es gut. Egal, ob in Fernau (einer Irrenanstalt, die Vischer nennt) oder mit der berühmten Cremetorte cineastisch getroffen („Die Torte ist die Materialisierung der Tatsachen“, Glucksmann), oder sich den Schädel einrennend an einer Steinwand (Handke): der Unvernünftige darf das alles ausbaden, was ihm die Vernünftigen an Unbill einlassen haben in die Badewanne hierorigen Lebens.

Zugegeben, es mögen Dinge vorhanden sein, deren Bestand durch obwaltende Vernunft allein gesichert ist; oder durch deren Absenz gefährdet. Doch, glaubt mir, mitunter und nicht zu selten mag Unvernunft (Dummheit, Ignoranz, Blödsinn) weit eher ans (vernünftige) Ziel zu führen.

Außerdem glänzt Vernunft, blendet mitunter sogar, macht auf sich und den sie Ausstrahlenden aufmerksam. Das muß nicht immer zum Vorteil des so Strahlenden sein. Daher — incognito, ergo sum. Denn nur unerkannt (und dumm) ist das Überleben, einigermaßen zumindest, gesichert. Wäre der Thebaner Epameinondas nämlich zu dumm für den Kriegsdienst gewesen, hätte er 362 vor Christus nicht über die Spartaner bei Mantinea siegen können, wobei der Gute bekanntlich, von einem Speer getroffen, den er jedoch die Schlacht über in seinem Körper beließ, schließlich verschied . . . Ich bin mir dessen bewußt: Solches zu sagen, reicht an arge Sophisterei. Doch was soll's. Die Unvernünftigen werden — ohne sich einen Buchstaben um Handke zu kümmern — nicht aussterben; und das Regime der Dummheit wird in mancher Facette nicht ärger sein als das der

68 Nun? gibt es nicht. Vernunft hingegen schon, und allein das (daß es sie, die V., gibt) macht die Sache schwierig.

„Auch einer von denjenigen nämlich — — kurz, man versteht mich.“ So beginnt Friedrich Theodor Vischer (1807—1887) seinen Roman „Auch Einer“. Es geht darin um einen Vernünftigen, dem die Unvernunft der Umgebung schier die Vernunft raubt.

Der französische Philosoph André Glucksmann (Jahrgang 1937) äußert in seinem Buch „Die Macht der Dummheit“ die Forderung: „Jedem seine Dummheit, man beklage das nicht, denn die unverhoffte Begegnung mit dieser Intimfeindin kann einen banalen Lebenslauf in ein Schicksal verwandeln.“

„Ich, das ist das, vor dem ich kopfscheu bin, von dem ich bis dahin genug habe, und das mir trotzdem immer auf der Zunge liegt — etwas so Seltenes und Lächerliches wie ein lebender Maulwurf. Ich fühle mich von allen Seiten betrachtet wie das abgestorbene wilde Fleisch um eine längst vergangene Wunde und tanze doch innerlich vor Selbstbewußtsein.“ Das läßt Peter Handke den Quitt im Drama „Die Unvernünftigen sterben so“ sagen. Und ist der Held im Stück des Österreicher (geboren 1942) nun ein Un- oder ein Vernünftiger, nur weil er Träume mit Realität, Realität mit Träumen erfüllen möchte . . . ?

Und doch — Dummheit, die ein Schutzschild ist, der Gedanke hat was an sich, das neidisch macht. Dummheit, die auch zur Frage führt; nicht nur, was denn der Wind mache, wenn er nicht blase, sondern etwa — — doch hören wir Karl Valentins „Feuerwehrtrompeter“:

„Kreuz Sakra, könnt ich da nervös werden mit der saudummen Fragerei! Sooft wir Feuerwehrlaut in Uniform auf der Straße gehn, fragt jeder Mensch: ‚Wo brennt's denn?‘“

Sie merken vielleicht, wohin ich hinaus will, und wofür ich meine prominenten Gewährleute (ohne sie zu fragen) ins Feld führe . . . Richtig, ich bin von der Dominanz und unerschütterlichen Bedeutung der sogenannten Vernunft nicht recht überzeugt. Un-Vernunft scheint mir einiges für sich zu haben.

es ach so gut Meinenden unter den Vernünftigen.

Und — vielleicht hängt alles nur mit einem Schreibfehler zusammen. Vielleicht sollte es nicht Ver-Nunft heißen, sondern Fair-Nunft?

Seien wir fair zu den Un-Fair- und zu den Fairnünftigen. Und seien wir es vorsichtshalber incognito.

INCOGNITO

ERGO

SUM

AUTOREN DIESER NUMMER

Univ.-Prof. Dr. KARL ACHAM

Studium der Fächer Philosophie, Geschichte, Germanistik, seit 1974 Professor am Institut für Soziologie der Universität Graz, Dekan 1983–1985. Veröffentlichungen u. a.: Vernunft und Engagement, 1972; Analytische Geschichtsphilosophie, 1974; Philosophie der Sozialwissenschaften, 1983.

GERD BERGFLETH

Lebt als freier Schriftsteller in Tübingen und hat im Matthes & Seitz-Verlag ein Buch „Zur Kritik der palavernden Aufklärung“ veröffentlicht; ein weiteres ist im Erscheinen.

Univ.-Prof. Dr. KARL DIETRICH BRACHER

Studium der Geschichte, Philosophie, Klassischen Philologie und Literatur in Tübingen, 1955 Habilitation für Neuere Geschichte und Politische Wissenschaft, seit 1959 o. Prof. für Politische Wissenschaft und Zeitgeschichte an der Universität Bonn. Veröffentlichungen u. a.: Die Auflösung der Weimarer Republik, 1955; Die nationalsozialistische Machtergreifung, 1960; Zeitgeschichtliche Kontroversen. Um Faschismus, Totalitarismus, Demokratie, 1976; Zeit der Ideologien, 1982.

Univ.-Prof. Dr. CLAUDIO HOFMANN

Physiker und Mathematiker, Promotion über Allgemeine Relativitätstheorie; seit 1980 Hochschullehrer für Erziehungswissenschaften an der Technischen Universität Berlin, Arbeitsschwerpunkte Wissenschaftstheorie und Gestaltpädagogik.

Univ.-Doz. Dr. ALOIS HUTER

Studium der Philosophie in Wien, Musikstudium an der Akademie für Musik und Darstellende Kunst; seit 1969 an der Universität Salzburg, Aufbau einer Abteilung „Massenmedien“. Veröffentlichungen u. a.: Zur Ethik der Massenmedien, 1980; Mensch und Massenmedien, 1981; Die neuen Medien und der überforderte Mensch, 1982; Bildung und Fernsehen — Folgen eines falschen Auftrags? 1983.

Dr. JOSEF KRAINER

Studium der Rechtswissenschaften in Graz, 1956–62 Generalsekretär der Katholischen Aktion in der Steiermark, 1962–66 Universitätsassistent am Institut für Volkswirtschaftslehre an der Universität Graz, 1966 Steir. Bauernbund, seit 1969 als Direktor, 1970 Nationalratsabgeordneter, 1971 Landesrat in der Steir. Landesregierung, seit 1980 Landesparteiobmann der ÖVP und Landeshauptmann von Steiermark.

Univ.-Prof. Dr. CHRISTIAN GRAF VON KROCKOW

Studium der Soziologie, des Staatsrechts, der Philosophie, 1961 Prof. für Politikwissenschaft in Göttingen, 1965 an der Universität des Saarlandes, 1968 in Frankfurt; seit 1969 auf freiem Willen aus dem Hochschuldienst ausgeschieden, seitdem als freier Wissenschaftler und Publizist tätig. Veröffentlichungen u. a.: Die Entscheidung — Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, 1958; Sport — Eine Soziologie und Philosophie des Leistungssports, 1974; Reform als politisches Prinzip, 1976; Warnung vor Preußen, 1981; Scheiterhaufen — Größe und Elend des deutschen Geistes, 1983.

Univ.-Doz. Dr. THOMAS H. MACHO

Studium der Philosophie, Musikwissenschaft und Pädagogik an der Universität Wien; seit 1976 Universitätsassistent am Institut für Philosophie der Universität Klagenfurt, 1984 Habilitation. Veröffentlichungen u. a.: Zeit und Arbeit. Hundert Jahre nach Marx (gem. m. Heintel), 1985; Das Prinzip Heilung (gem. m. Achenbach), 1985; Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung, 1986.

Univ.-Prof. Dr. WOLFGANG MANTL

Studium der Rechtswissenschaften in Wien, 1974 Habilitation, seit 1979 als o. Prof. für Politikwissenschaft und Verfassungsrecht an der Universität Graz. Veröffentlichungen u. a.: Der österreichische Parteienstaat, 1969; Repräsentation und Identität — Demokratie im Konflikt, 1985; Mitverfasser des Expertenentwurfs einer neuen Steiermärkischen Landesverfassung.

Dr. GUSTAV MITTELBACH

Studium der Medizin, arbeitete eine Zeitlang im Landeskrankenhaus Graz, jetzt als praktischer Arzt (in einer Grazer Gruppenpraxis) tätig. Engagement für Fragen der Sozialmedizin, der Organisation des Gesundheitswesens, der Ökologie.

Dr. MAX MOSER

Universitätsassistent am Physiologischen Institut der Universität Graz.

Univ.-Doz. Mag. Dr. MANFRED PRISCHING

Studium der Rechtswissenschaften und der Volkswirtschaftslehre, Universitätsassistent an den Instituten für Rechtsphilosophie und für Volkswirtschaftslehre und Volkswirtschaftspolitik, seit 1980 am Institut für Soziologie; Habilitation 1985. Veröffentlichungen u. a.: Macht und Kontrolle in der Demokratie, 1982; Krisen — Eine soziologische Analyse, 1986.

Dr. WERNER SAUER

Studium der Philosophie und der Klassischen Philologie in Graz, derzeit Vertragsassistent am Institut für Philosophie; Veröffentlichungen u. a.: österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration, 1982.

Univ.-Doz. Dr. PETER STRASSER

Studium der Philosophie und Germanistik, 1980 Habilitation aus Philosophie in Graz, tätig am Institut für Rechtsphilosophie. Veröffentlichungen u. a.: Wirklichkeitskonstruktion und Rationalität. Ein Versuch über den Relativismus, 1980; Verbrechermenschen. Zur kriminalwissenschaftlichen Erzeugung des Bösen, 1984.