Jürgen Habermas, geb. 1929, hat von 1961 bis 1964 in Heidelberg Philosophie, von 1964 bis 1971 in Frankfurt am Main Philosophie und Soziologie gelehrt. Von 1971 bis 1983 war er Direktor am Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg. Seit 1983 lehrt er wieder an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt.

Publikationen: Student und Politik (gemeinsam mit L. v. Friedeburg, Ch. Oehler und F. Weltz), 1961; Strukturwandel der Offentlichkeit, 1962; Theorie und Praxis, 1963; Erkenntnis und Interesse, 1968; Technik und Wissenschaft als Ideologie, 1968; Protestbewegung und Hochschulreform, 1969; Zur Logik der Sozialwissenschaften, 1970, erweiterte Ausgabe 1982; Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung (zusammen mit Niklas Luhmann), 1971; Philosophisch-politische Profile, 1971; erweiterte Ausgabe 1981; Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1973; Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, 1976; (Hrsg.) Stichworte zur Geistigen Situation der Zeite, 1980; Kleine politische Schriften I-IV, 1981; Theorie des kommunikativen Handelns, 1981; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, 1983; Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, 1984; Die neue Unübersichtlichkeit, 1985; Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985.

Die in diesem Band gesammelten Arbeiten sollen einen theoretischen Ansatz charakterisieren: den der Evolutionstheorie. Habermas versucht, die Grenzen zu bezeichnen, innerhalb deren sich eine solche Theorie bewegen muß, wenn sie nicht geschichtsphilosophisch überdehnt werden soll (Teil III: Evolution). In Teil II, Identität, erläutert er einige der strukturellen Homologien, die zwischen Gattungsgeschichte und Ontogenese bestehen. In Teil IV konzentriert er sich auf den Problemkomplex der Legitimation: wenn die normativen Strukturen einer Entwicklungslogik folgen, können auch im modernen Staat Legitimationen nicht, wie die Funktionalisten annehmen, beliebig »beschafft« werden.

Jürgen Habermas Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus

Suhrkamp

5 / File 1449 - Right Ship

Inhalt

2 25 057

Universitätsbibliothek

Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder)

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme Habermas, Jürgen: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus / Jürgen Habermas. – 6. Aufl. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995 (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 154) ISBN 3-518-27754-5 NE: GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 154
Erste Auflage 1976
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1976
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des
öffentlichen Vortrags, der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen
sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile.
Satz: LibroSatz, Kriftel
Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden
Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

6 7 8 9 10 11 - 00 99 98 97 96 95

I. Philosophische Perspektiven

- 1. Einleitung: Historischer Materialismus und die Entwicklung normativer Strukturen 9
- 2. Die Rolle der Philosophie im Marxismus 49

II. Identität

3. Moralentwicklung und Ich-Identität 63
4. Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? 92

III. Evolution

- 5. Zum Theorienvergleich in der Soziologie: am Beispiel der Theorie der sozialen Evolutionstheorie 129
- 6. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus 144
 - 7. Geschichte und Evolution 2008. Überlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts 260

IV. Legitimation

- 9. Legitimationsprobleme im modernen Staat 271
- 10. Was heißt heute Krise? Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus 304
- 11. Stichworte zum Legitimationsbegriff eine Replik 329
- 12. Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs 338

4. Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?

Aus Anlaß der Verleihung des Hegelpreises der Stadt Stuttgart habe ich am 19. Januar 1974 eine Rede gehalten, der der nachfolgende Text zugrunde lag (zuerst erschienen in: J. Habermas, D. Henrich, Zwei Reden, Frankfurt/Main 1974, S. 25–84). ¹

Die Frage, ob eine komplexe, beispielsweise unsere Gesellschaft eine vernünftige Identität ausbilden könne, verweist auf den Sinn, in dem ich das Wort Identität verwenden möchte: eine Gesellschaft hat nicht in dem trivialen Sinne eine ihr zugeschriebene Identität wie etwa ein Gegenstand, der von verschiedenen Beobachtern als derselbe Gegenstand identifiziert werden kann, auch wenn sie ihn in verschiedener Weise wahrnehmen und beschreiben. Eine Gesellschaft bringt ihre Identität in gewisser Weise hervor; sie verdankt es der eigenen Leistung, wenn sie ihre Identität nicht verliert. Die Rede von einer vernünftigen Identität verrät überdies einen normativen Gehalt des Begriffs. Wir unterstellen damit, daß eine Gesellschaft ihre »eigentliche« oder »wahre« Identität verfehlen kann. Hegel spricht von einer »falschen Identität«, wenn die Einheit eines in seine Momente zerfallenden Lebenszusammenhangs nur noch gewaltsam aufrechterhalten werden kann. Ob wir heute noch so reden dürfen, ist keineswegs ausgemacht. Es ist nicht einmal klar, ob wir angesichts der Komplexität heutiger Gesellschaften mit dem Wort Identität einen in sich stimmigen Gedanken zum Ausdruck bringen können.

Į,

Lassen Sie mich deshalb zunächst den Begriff der Identität in einem weniger unüblichen Verwendungszusammenhang erläutern. Wählen wir statt Gesellschaften einzelne Personen, die »Ich« zu sich sagen können, weil und soweit sie ihre Identität behaupten. Auch sie haben eine Identität, indem sie sie hervorbringen und erhalten: Ich-Identität wird ihnen nicht bloß zugeschrieben. Das mag besonders in kritischen Lagen hervortreten, wenn eine Person mit

Anforderungen konfrontiert wird, welche den zur gleichen Zeit erhobenen und gleichermaßen legitimen Erwartungen oder auch den in der Vergangenheit eingelebten Erwartungsstrukturen widersprechen. Solche Konflikte können aus dem plötzlichen Verlust von sozialen Zugehörigkeiten, auch aus dem unerwarteten Zugang zu neuen Positionen und Lebensbereichen, aus Lebensschicksalen wie Arbeitslosigkeit, Emigration, Krieg, sozialem Aufstieg, aus folgenreichen privaten Glücksfällen oder Katastrophen entstehen. Unter Umständen belasten sie ein Persönlichkeitssystem so stark, daß es vor der Alternative steht, zu zerbrechen oder ein neues Leben zu beginnen. Der Beginn eines neuen Lebens kann freilich sehr Verschiedenes bedeuten: entweder genügt man der Forderung, mit sich identisch zu bleiben, gerade durch eine produktive Neuorientierung, die über die bestehenden Diskrepanzen hinweg die Kontinuität der Lebensgeschichte und die symbolischen Grenzen des Ich ermöglicht; oder man rettet seine Haut durch räumliche und zeitliche Segmentierung, also durch eine Abschnürung der unvereinbaren Lebensbereiche oder Lebensphasen, um wenigstens innerhalb dieser Parzellen den üblichen Konsistenzforderungen gehorchen zu können. Wer solche Konsistenzforderungen überhaupt ignoriert, von dem sagen wir, daß seine Identität zerfließt. Identitätsdiffusion ist eine Form von beschädigter Identität; andere Formen sind etwa die zwanghaft integrierte oder auch die gespaltene Identität. Solche Erscheinungen werden in der Psychopathologie beschrieben; es kommt nämlich zu Krankheiten der Seele oder des Geistes, wenn selbst in alltäglichen Lebenszusammenhängen die Kraft erlahmt, eine zwanglose Identität des Ich hervorzubringen und zu erhalten.2

Die gelungene Ich-Identität bedeutet jene eigentümliche Fähigkeit sprach- und handlungsfähiger Subjekte, auch noch in tiefgreifenden Veränderungen der Persönlichkeitsstruktur, mit denen sie auf widersprüchliche Situationen antwortet, mit sich identisch zu bleiben. Allerdings müssen die Merkmale der Selbstidentifikation intersubjektiv anerkannt sein, wenn sie die Identität einer Person sollen begründen können. Das Sich-Unterscheiden von anderen muß von diesen anderen anerkannt sein. Die durch Selbstidentifikation erzeugte und durchgehaltene symbolische Einheit der Person beruht ihrerseits auf der Zugehörigkeit zur symbolischen Realität einer Gruppe, auf der Möglichkeit einer Lokalisierung in der Welt dieser Gruppe. Eine die individuellen Lebensgeschichten



übergreifende Identität der Gruppe ist deshalb Bedingung für die Identität der einzelnen.

Das zeigt sich deutlich an der Entwicklung des Heranwachsenden.3 Indem das Kind lernt, seinen Leib von der noch nicht nach physischen und sozialen Objekten unterschiedlichen Umgebung abzugrenzen, gewinnt es eine, wie wir sagen können, »natürliche« Identität, die sich dem zeitüberwindenden Charakter eines grenzerhaltenden Organismus verdankt. Schon Pflanzen und Tiere sind ja Systeme in einer Umwelt, so daß sie nicht nur, wie bewegte Körper, eine Identität »für uns« (die identifizierenden Beobachter), sondern in gewissem Sinne eine Identität »für sich« besitzen. Aber zur Person bildet sich das Kind erst in dem Maße, wie es sich in seiner sozialen Lebenswelt zu lokalisieren lernt. Wenn sich das Kind die symbolischen Allgemeinheiten weniger fundamentaler Rollen seiner Familienumgebung und später die Handlungsnormen größerer Gruppen einverleibt, wird die am Organismus haftende natürliche Identität des Kindes durch eine symbolisch gestützte Rollenidentität abgelöst. Dabei beruht der kontinuitätsstiftende Charakter der Rollenidentität auf der Stabilität der Verhaltenserwartungen, die sich über die Ich-Ideale auch in der Person selbst festsetzen. In Hegels Konstruktion ist dies die Stufe des Selbstbewußtseins, auf der der einzelne sich reflexiv auf sich beziehen kann, weil er mit einem anderen Ich so in Kommunikation tritt, daß beide einander reziprok als Ich erkennen und anerkennen können: »Es ist ein Selbstbewußtsein für ein anderes Selbstbewußtsein zunächst unmittelbar als ein anderes für ein anderes. Ich schaue in ihm als Ich mich selbst an, aber auch darin ein unmittelbar daseiendes, als Ich absolut gegen mich selbständiges anderes Objekt.« (Enzyklopädie § 430) Beiden Seiten gemeinsam ist das Wissen, daß sie sich jeweils im anderen anerkannt wissens und dieses verallgemeinerte Selbstbewußtsein nennt Hegel Geist. Dieser Geist hat gegenüber dem subjektiven Bewußtsein die eigentümliche Objektivität von Lebensgewohnheiten und Normen. Der Geist ist das Medium, in dem sich die Reflexivität des Ich gleichzeitig mit der Intersubjektivität gegenseitiger Anerkennung bildet. 4 Solange dieser Geist partikular bleibt, Geist einer einzelnen Familie oder eines bestimmten Volkes ist, haftet auch die an ihm gebildete Identität der einzelnen Gruppenmitglieder an jeweils bestimmten Traditionen, an besonderen Rollen oder Normen.

Diese konventionelle Identität zerbricht im allgemeinen während

der Adoleszenzphase. Während dieser Zeit lernt der Jugendliche die wichtige Unterscheidung zwischen einerseits Normen und andererseits Grundsätzen, nach denen wir Normen erzeugen können. Solche Prinzipien können als Maßstab für die Kritik und die Rechtfertigung vorgefundener Normen dienen. Ja, dem prinzipiell Urteilenden müssen alle geltenden Normen als Setzungen, als bloße Konventionen erscheinen. Unter diesen lassen sich allein allgemeine Normen als vernünftig auszeichnen, denn nur diese sichern die Reziprozität der Rechte und Pflichten eines jeden gegenüber jedermann. Sobald aber in diesem Sinne die interaktive Reziprozität, die in der Rollenstruktur angelegt ist, selber zum Prinzip erhoben wird, kann sich das Ich nicht länger über die partikularen Rollen und die vorgefundenen Normen mit sich identifizieren. Es muß damit rechnen, daß sich die traditionell eingewöhnten Lebensformen als bloß partikular, als unvernünftig erweisen; deshalb muß es seine Identität sozusagen hinter die Linien aller besonderen Rollen und Normen zurücknehmen und allein über die abstrakte Fähigkeit stabilisieren, sich in beliebigen Situationen als derjenige zu repräsentieren, der auch angesichts inkompatibler Rollenerwartungen, und im Durchgang durch eine lebensgeschichtliche Folge widersprüchlicher Rollensysteme, den Forderungen nach Konsistenz noch genügen kann. Die Ich-Identität des Erwachsenen bewährt sich in der Fähigkeit, neue Identitäten aufzubauen und zugleich mit den überwundenen zu integrieren, um sich und seine Interaktionen in einer unverwechselbaren Lebensgeschichte zu organisieren. Eine solche Ich-Identität ermöglicht jene Autonomisierung und zugleich Individuierung, die in der Ichstruktur schon auf der Stufe der Rollenidentität angelegt ist.

In der Identität des Ich drückt sich das paradoxe Verhältnis aus, daß das Ich als Person überhaupt mit allen anderen Personen gleich, aber als Individuum von allen anderen Individuen schlechthin verschieden ist; in der Sprache Hegels: das Ich ist absolut Allgemeines und ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung. Und dann fährt Hegel fort: dies »macht ebenso die Natur des Ich als des Begriffs aus; von dem einen und dem anderen ist nichts zu begreifen, wenn nicht die angegebenen beiden Momente zugleich in ihrer Abstraktion und in ihrer vollkommenen Einheit aufgefaßt werden«. (Logik, Drittes Buch: Vom Begriff im Allgemeinen) Dieser Satz enthält implizit bereits Hegels Vorschlag zur Lösung eines Problems, das ich heute zum Thema mache, weil es sich Hegel in

ähnlicher Weise gestellt hat, wie es uns immer noch beschäftigt. Lassen Sie mich davon ausgehen, daß wir es aufgrund eigener biographischer Erfahrungen (und bestärkt durch neuere entwicklungspsychologische Forschungen) für plausibel halten, in dem vorgeschlagenen Sinne von Ich-Identität zu sprechen. Ich unterstelle weiterhin, daß wir bereit sind, die Logik der Entwicklung einer solchen Ich-Organisation nachzuvollziehen und den normativen Gehalt des Begriffs Ich-Identität nicht zu unterschlagen. Wir sind, mit anderen Worten, überzeugt: nur eine universalistische Moral, die allgemeine Normen (und verallgemeinerungsfähige Interessen) als vernünftig auszeichnet, kann mit guten Gründen verteidigt werden; und nur der Begriff einer Ich-Identität, die zugleich Freiheit und Individuierung des einzelnen in komplexen Rollensystemen sichert, kann heute eine zustimmungsfähige Orientierung für Bildungsprozesse angeben. Sobald wir diese starken Behauptungen annehmen, stellt sich allerdings die empirische Frage, wie denn universalistische Ich-Strukturen entstehen, und wie sie sich erhalten können, wenn und solange in den Basisinstitutionen der Gesellschaft selber keineswegs universalistische Prinzipien verkörpert sind. Denn eine Identität des Ich, so haben wir gesehen, kann sich nur an der übergreifenden Identität einer Gruppe ausbilden. Außerdem stellt sich die analytische Frage, ob denn einer postkonventionellen Ich-Identität eine Gruppenidentität, also der Geist einer konkreten Gesellschaft überhaupt zugeordnet werden kann. Denn nach universalistisch zu rechtfertigenden Normen lassen sich bestimmte Gruppen von identitätsbildender Kraft (wie Familie, Stadt, Staat oder Nation) nicht mehr privilegieren. An die Stelle der eigenen Gruppe tritt vielmehr die Kategorie des »anderen«, der nicht länger durch seine Nicht-Zugehörigkeit als ein Fremder definiert ist, sondern für das Ich beides in einem ist: absolut gleich und absolut verschieden, Nächster und Fernster in einer Person. Entsprechend müßte die staatsbürgerliche oder nationale Identität zu einer weltbürgerlichen oder universalen Identität erweitert werden. Aber kann eine solche Identität überhaupt einen genauen Sinn haben? Die Menschheit im ganzen ist ein Abstraktum und nicht eine Gruppe im Weltmaßstab, die in ähnlicher Weise wie Stämme oder Staaten eine Identität ausbilden könnte jedenfalls so lange nicht, wie sie sich nicht ihrerseits, vielleicht in Abgrenzung gegen andere Populationen des Weltraums, wiederum zu einer partikularen Einheit zusammenschließt. Und wenn

nicht die Menschheit im ganzen oder eine Weltgesellschaft, wer sonst könnte den Platz einer übergreifenden kollektiven Identität einnehmen, an der sich postkonventionelle Ich-Identitäten bilden? Bliebe dieser Platz leer, müßte aber die universalistische Moral ebenso wie die entsprechenden Ich-Strukturen bloße Forderung bleiben, d. h. sie könnten nur privat und gelegentlich verwirklicht werden, ohne den sozialen Lebenszusammenhang substantiell zu bestimmen. Dieses Problem hat Hegel veranlaßt, den Universalismus der Aufklärungsideen und die Kantische Ethik gleichermaßen »abstrakt« zu nennen.

Man kann leicht die Stelle innerhalb des Systems angeben, an der Hegel dieses Problem aufnimmt und durch die Einordnung ins System auch lösbar macht. Ein Nachvollzug der Aufhebung von »Moralität« in »Sittlichkeit«, denn darum handelt es sich, wäre aber nicht sehr informativ, weil Hegel, wie ich meine, die Denkmittel des Systems selbst im Hinblick auf unser Problem bereits gewählt und entwickelt hat.

II.

Um diese These verständlich zu machen, muß ich auf das Identitätsproblem, wie ich es jetzt einfachheitshalber nennen möchte, noch einmal in einem etwas weiteren Kontext zurückkommen. Dabei bewege ich mich, wie bisher, nicht innerhalb des Hegelschen Gedankens, sondern erwähne nur Beziehungen, die sich zwischen unseren Überlegungen und Hegelschen Grundbegriffen ergeben.

In Übereinstimmung mit neueren anthropologischen und soziologischen Forschungen können wir das Verhältnis von Gruppenund Ich-Identität über vier Stufen der sozialen Evolution verfolgen. In archaischen Gesellschaften, deren Struktur durch Verwandtschaftsbeziehungen bestimmt ist, entstehen mythische Weltbilder. Die sozialen Beziehungen in Familie und Stamm dienen hier als das Deutungsschema, nach dem das mythische Denken zwischen den natürlichen und den kulturellen Erscheinungen Analogien herstellt. Die Anthropomorphisierung der Natur und die Naturalisierung des menschlichen Zusammenlebens (in der Magie) schafft eine Totalität von Ähnlichkeiten und Korrespondenzen:
nichts ist so verschieden, um nicht in universaler Wechselbeziehung stehen zu können; alles hängt mit allem auf eine evidente

Weise zusammen. »Indem es alle Möglichkeiten des analogischen Vergleichs von Natur und Kultur systematisch erforscht, baut das (mythische) Denken ein riesiges Spiegelspiel auf, in dem das gegenseitige Bild vom Menschen und der Welt sich bis ins Unendliche widerspiegelt und sich im Prisma der Beziehungen zwischen Natur und Kultur fortwährend spaltet und wieder zusammensetzt. «6 Das mythische Weltbild gibt jedem wahrnehmbaren Element einen sinnvollen Platz; dadurch absorbiert es die Unsicherheiten einer Gesellschaft, die bei einem niedrigen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Umgebung kaum kontrollieren kann. Nahezu alles Zufällige kann weginterpretiert werden. In der mythischen Welt werden alle Entitäten als gleichartig aufgefaßt: die einzelnen Menschen sind ebenso Substanzen wie Steine, Pflanzen und Tiere und Götter. So ist der Stammesverband keine Realität, die sich klar gegenüber den einzelnen Mitgliedern oder der Natur abheben könnte. Man ist versucht, die Identität des einzelnen in der archaischen Gesellschaft mit der natürlichen Identität des Kindes zu vergleichen, die Hegel »eine unmittelbare, daher ungeistige, bloß natürliche Einheit des Individuums mit seiner Gattung und mit der Welt überhaupt« nennt (Enzyklopädie § 396). Auf dieser Stufe können Identitätsprobleme nicht auftreten. Bedingung dafür ist nämlich eine Differenzierung zwischen Einzelnem, Besonderem und Allgemeinem, die wir z. B. in der Welt der polytheistischen Religionen beobachten.

Die frühen Hochkulturen verfügen mit Staat, Königtum oder Stadt über eine politische Organisation, die der Rechtfertigung bedarf und die darum in die religiösen Deutungen einbezogen und rituell abgesichert wird. Die Götter des Polytheismus nehmen menschliche Gestalt an: sie handeln willkürlich, verfügen über spezielle Lebensbereiche und unterstehen ihrerseits der Notwendigkeit eines abstrakten Schicksals. Die beginnende Entsakralisierung der natürlichen Umwelt und die partielle Verselbständigung der politischen Institutionen gegenüber der kosmischen Ordnung sind Anzeichen für die Offnung eines Überraschungsfeldes, in dem der einzelne Zufälligkeiten nicht mehr einfach weginterpretieren kann, sondern handelnd unter Kontrolle bringen muß. Zwischen Göttern und Menschen entstehen neue Formen des religiösen Handelns: Bitte, Opfer und Verehrung, die darauf hindeuten, daß die einzelnen aus dem universalen Zusammenhang der geordneten Substanzen und Kräfte auftauchen und eine eigene Identität

entwickeln. Da der Geltungsbereich von Religion und Kultus auf dieser Stufe noch partikularistisch mit dem jeweiligen Gemeinwesen zusammenfällt, ist eine klar geschnittene Gruppenidentität möglich. Das konkrete Gemeinwesen kann als das Besondere vom Allgemeinen der kosmischen Ordnung einerseits, und von den einzelnen Individuen andererseits unterschieden werden, ohne daß dadurch der identitätsstiftende Zusammenhang einer im Politischen zentrierten Welt gefährdet würde. Darum feiert Hegel die griechische Reifegestalt des Polytheismus als eine Religion, in der sich die freie politische Sittlichkeit exemplarisch ausdrücke. In Athen scheint der einzelne eine Identität ausgebildet zu haben, die ihm erlaubt, sich mit dem Lebenszusammenhang der Polis auf eine ungezwungene Weise eins zu fühlen: »Athene ist die Stadt Athen und auch der Geist dieses Volkes, nicht ein äußerlicher Geist, Schutzgeist, sondern der lebendige, gegenwärtige wirklich im Volke lebende, dem Individuum immanente Geist, der als Pallas vorgestellt wird nach seinem Wesentlichen.« (Vorlesungen zur Philosophie der Religion, II, S. 126) In dem Gehalt der göttlichen Mächte sieht Hegel »das eigene Sittliche der Menschen, ihre Sittlichkeit« ausgesprochen. So nennt er das griechische Volk das menschlichste, obwohl er bemerkt, daß hier die unendliche Subjektivität des Menschen, das absolute Recht, das dem Individuum als solchem zukommt, noch nicht zur Geltung gelangt, »so daß auf dieser Stufe wesentlich Sklaverei stattfindet«. (a.a.O., S. 128 f.) Einen allgemeinen oder universalistischen Geltungsanspruch stellen erst die großen Weltreligionen, unter denen das Christentum vielleicht am vollständigsten rational durchgebildet ist. Der eine, jenseitige, allwissende, vollkommen gerechte und gnädige Gott des Christentums ermöglicht die Ausbildung einer von allen konkreten Rollen und Normen losgelösten Identität des Ich. Dieses Ich kann sich als ein vollständig individuiertes Wesen begreifen. Die Idee einer vor Gott unsterblichen Seele eröffnet der Idee der Freiheit, nach welcher »das Individuum einen unendlichen Wert hat«, den Weg (Enzyklopädie, § 482). Träger des Religionssystems ist nicht mehr der Staat oder die Polis, sondern die Gemeinde der Gläubigen, der potentiell alle Menschen angehören; denn die Gebote Gottes sind universal. Freilich stellen die entwickelten Hochkulturen Klassengesellschaften mit extremen Ungleichverteilungen von Macht und Reichtum dar. Einerseits bedarf nun das politische System in hohem Maße der Rechtfertigung; andererseits

ist das universalistische Rechtfertigungspotential der Weltreligionen auf diesen, für einen partikularen Staat geltend gemachten Bedarf nicht zugeschnitten. Religiöse Sinngehalte und die Erhaltungsimperative des Staates sind auf dieser Stufe strukturell unvereinbar. Zwischen den religiösen Rechtfertigungsmöglichkeiten und der bestehenden politischen Ordnung muß deshalb eine kontrafaktische und dennoch einleuchtende Verknüpfung zustande kommen. Das ist die Aufgabe von Ideologien. Sie sollen die strukturelle Unähnlichkeit zwischen der an einem konkreten Staat haftenden kollektiven Identität und den im Rahmen einer universalistischen Gemeinde geförderten Ich-Identitäten ausgleichen. Dieses Identitätsproblem ist in allen entwickelten Hochkulturen angelegt; es kommt aber erst mit dem Eintritt in die Moderne zu Bewußtsein, weil bis dahin eine Reihe von Vermittlungsmechanismen wirksam waren. 7 Ich erwähne nur die folgenden:

a. Mit dem Auftreten monotheistischer Weltreligionen ist zwar strukturell die Möglichkeit entstanden, eine nicht-konventionelle und hoch-individualisierte Ich-Identität auszubilden; tatsächlich bleiben aber ältere Identitätsformationen und Einstellungen sehr viel weiter verbreitet, was u. a. daran abzulesen ist, daß sich alle monotheistischen Religionen Deutungen und Praktiken heidnischer, d. h. mythischer und magischer Herkunft integriert haben. Sie interpretieren ihre Botschaft für Empfänger auf verschiedenen Stufen der kognitiven und der motivationalen Entwicklung.

b. Die Universalreligionen unterscheiden zwischen Angehörigen der Glaubensgemeinschaft und den noch im Heidentum verharrenden Adressaten. Mit der Offenbarung Gottes durch Religionsstifter und Propheten verbindet sich regelmäßig die Erwartung, die rechte Lehre zu verbreiten. Eine zeitweise Abgrenzung gegen äußere Feinde läßt sich deshalb mit Missionsgeboten rechtfertigen.

c. Vor allem konnte der Dualismus zwischen der göttlichen Transzendenz und einer nahezu vollständig entsakralisierten Welt ausgenutzt werden. Um das aus der Religion ausdifferenzierte Recht und die Klugheitsregeln profaner Machtausübung zu legitimieren, genügt die sakrale Deutung des Herrschers oder seines Amtes. In den okzidentalen Hochkulturen war die Zwei-Reiche-Lehre Grundlage einer wie immer auch spannungsreichen Koalition zwischen Kirche und weltlichem Regiment.

Mit dem Eintritt in die Moderne, das ist die vierte Stufe der Ent-

wicklung, mit der Hegel sich konfrontiert sicht, sind freilich diese und andere Vermittlungsmechanismen unwirksam geworden:

ad a. Mit dem Protestantismus entfallen viele der assimilierten vorchristlichen Bestandteile; damit verschärft sich die Zumutung streng universalistischer Gebote und entsprechend individualisierter Ich-Strukturen.⁸

ad b. Mit der Zersplitterung der katholischen Kirche in mehrere Konfessionen und eine Vielzahl von Denominationen verliert die Mitgliedschaft zur Gemeinde der Gläubigen ihre Exklusivität, aber auch ihren starren institutionellen Charakter. Toleranzprinzip und Freiwilligkeit der religiösen Assoziation werden allgemein anerkannt.⁹

ad c. In jüngster Zeit gewinnen theologische Strömungen an Einfluß, die die Heilsbotschaft radikal diesseitig auslegen und den überlieferten Dualismus einebnen; Gott kennzeichnet fast nur noch eine Kommunikationsstruktur, die die Teilnehmer nötigt, sich auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung ihrer Identität über die Zufälligkeit einer bloß äußeren Existenz zu erheben. 10

Solche Trends bezeichnen eine Entwicklung, in der von den Universalreligionen, je reiner ihre Strukturen hervortreten, nicht viel mehr als der Kernbestand einer universalistischen Moral übtigbleibt. (Dabei scheinen sich die ethisch nicht aufgehobenen mystischen Elemente einer durch Nichthandeln bestimmten kontemplativen Grunderfahrung als ein eigener Bereich abzuspalten.) Die Anfänge dieser Entwicklung hatte Hegel vor Augen, und ebenso die Konsequenz: daß damit die Spaltung zwischen einer in universalistischen Strukturen gebildeten Ich-Identität und der an Volk oder Staat haftenden kollektiven Identität unausweichlich wird. Die sittliche Totalität, in der jedes Individuum in der unendlichen Selbständigkeit des anderen Individuums die vollständige Einheit mit ihm anzuschauen die Möglichkeit hat, wird in der modernen Gesellschaft, wie es scheint, definitiv entzweit.

III.

Ich halte dieses Identitätsproblem für den eigentlichen Antrieb der Hegelschen Philosophie; auch wegen dieses Denkimpulses ist Hegel ein zeitgenössischer Denker bis heute geblieben. Die Entzweiung des Subjekts mit der Gesellschaft sieht Hegel freilich im Zu-

sammenhang mit der Entzweiung von Subjekt und Natur, einer Entzweiung mit der umgebenden, der äußeren Natur einerseits, mit der eigenen, der inneren Natur andererseits. Diese dreifache Entzweiung des modernen Ich mit äußerer Natur, Gesellschaft und innerer Natur möchte ich im Anschluß an unsern Hinweis auf die Religionsentwicklung kurz erläutern.

Die moderne Wissenschaft hat sich des Bereichs bemächtigt, den der Rückzug des transzendenten Gottes von einer entschieden desozialisierten und entheiligten Natur freigegeben hat. Indem ein durchethisiertes Glaubenssystem mit Wissenschaft konkurriert, setzt eine Entdogmatisierung ein, die schließlich auch die religiöse Deutung der Natur im ganzen, Natur als Schöpfung, in Frage stellt. Dann steht das erkennende Subjekt einer vollständig objektivierten Natur gegenüber; der intuitive Zugang zum Leben und Wesen der Natur wird, außerhalb des Bereichs einer gegenüber Glauben und Wissen autonom gewordenen Kunst, ins Irrationale abgedrängt. Die Entzweiung mit einer wissenschaftlich objektivierten Natur hat Folgen für das Selbstverständnis der profanisierten Gesellschaft. Mit der Entstehung einer kapitalistischen Warenwirtschaft ist die bürgerliche Gesellschaft zunehmend vom kulturellen System entkoppelt worden; sie muß sich nun aus sich selbst legitimieren. In der Blickweise, die die neue Physik gegenüber der Natur zum Erfolg gebracht hat, können sich auch die Gesellschaft und deren Mitglieder als kontingente Naturerscheinungen verstehen. Die Konstruktionen des vollständig revidierten Naturrechts, des Utilitarismus und der bürgerlichen Demokratietheorien zeigen die neue Verbindung empiristischer Grundauffassungen mit den universalistischen Grundsätzen einer profan gewordenen Moral. Gemeinsam ist ihnen der Versuch, die Totalität des gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs aus universalistisch geregelten Beziehungen zwischen vereinzelten und natürlichen Individuen zusammenzusetzen, d. h. einen »Not- und Verstandesstaat« zu konstruieren. 11 Diese Entzweiung des modernen Ich mit der Gesellschaft findet ihre Entsprechung in der Entzweiung des handelnden Subjekts mit den eigenen Bedürfnissen: die empiristisch gedeutete Menschennatur, Trieb und Neigung, stehen den universalistisch gerechtfertigten Normen des bürgerlichen Rechts und der formalistischen Ethik unversöhnt gegenüber.

Die drei »Entzweiungen« signalisieren den Kontext, in dem Heggel selbst den Anstoß zum Philosophieren sieht: »Wenn die Macht

der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verlieren und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.« (Jenaer Schriften, S. 22) Fassen wir das Leben, um dessen Entzweiung und Vereinigung es geht, zunächst als gesellschaftlichen Lebenszusammenhang auf. In diesem stellt sich, so ist meine Behauptung, das Identitätsproblem, von dem Hegel ausgeht. Vielleicht kann dann die folgende Überlegung helfen, die Aufgabe zu umschreiben, auf die Hegels Philosophie eine Antwort zu geben versucht.

Der Monotheismus, besonders das Christentum, war die letzte Gedankenformation, die eine von allen Gesellschaftsmitgliedern anerkannte einheitsstiftende Interpretation gegeben hatte. In Konkurrenz mit Wissenschaft und profaner Moral kann sie aber diesen Interpretationsanspruch nicht mehr zweifelsfrei erfüllen. Hier soll Philosophie einspringen. Aber auch wenn die Philosophie mit ihren, d. h. mit begrifflichen Mitteln die einheitsstiftenden Leistungen der Universalreligion ersetzen könnte, wäre das eigentliche Problem noch nicht gelöst; denn der Monotheismus hatte den Gegensatz zwischen universalistischen Ich- und Gemeindestrukturen einerseits und der partikularen staatlichen Identität andererseits gerade hervorgebracht. Dieser Gegensatz besteht teils, weil der Staat die Organisationsform einer Klassengesellschaft ist, deren Ungleichheiten universalistisch nicht gerechtfertigt werden konnen; teils, weil diese Organisationsform eine Selbstbehauptung souveräner Staaten gegeneinander zur Folge hat, die mit universalirischen Grundsätzen wiederum unvereinbar ist. Wenn mithin die Philosophie ihre Vereinigungsaufgabe lösen soll, muß sie den eineitsstiftenden Interpretationsanspruch der Religion sogar überdeten und jene Einheit wiederherstellen, die bisher nur der Mynes auszudrücken in der Lage gewesen ist. Das erklärt, warum egel den Begriff der Sittlichkeit immer wieder am Leben der Polis autert; hier, im griechischen Polytheismus, konnte eine mit der Mentität der Stadt im Einklang stehende Identität des Einzelnen childet werden. Diese im Mythos vollzogene Vereinigung der rzeinen Individuen mit ihrer besonderen politischen Gemeinhaft im Horizont einer allgemeinen kosmischen Ordnung soll Philosophie unter Bedingungen wiederherstellen, die mit den odernen Ideen der Freiheit und der vollständigen Individualität Einzelnen inzwischen gesetzt sind. 12

Das bedeutet aber, daß das moderne Identitätsproblem, nämlich die Entzweiung des Ich mit der Gesellschaft nicht gelöst werd n kann, wenn es nicht gelingt, die absolute Identität des Ich oder des Geistes mit der Natur im ganzen begreiflich zu machen. Es muß begreiflich gemacht werden, daß die Welt der Natur und der Geschichte durch eine vereinigende Macht zusammengehalten wird, die selbst fortgesetzt die Entzweiungen hervorbringt, die sie auch überwindet. Für einen solchen Geist, der sich mit sich identisch weiß, der ein Anderes, absolut Verschiedenes, nämlich die Natur, außer sich und sich gegenüber hat, und der gleichwohl zwischen seiner Identität und jenem Nicht-Identischen eine Beziehung der Identität aufrechterhält, stand Hegel ein Modell vor Augen: das Ich oder vielmehr dessen eigentümliche Leistung, sich auf sich zu beziehen, indem es sich als ein vollkommen individuiertes Wesen von allen anderen Ichen absolut verschieden und zugleich mit diesen, als ein Ich überhaupt, ebenso unmittelbar identisch weiß. Die intersubjektive Erhaltung der Ich-Identität ist die Ursprungserfahrung der Dialektik und »Ich« der dialektische Urbegriff. 13

Sobald es der Vereinigungsphilosophie gelingt, in der Natur den Geist in seiner absoluten Äußerlichkeit zu identifizieren, kann auch die Entzweiung von Ich und Gesellschaft im Begriff des objektiven Geistes überwunden werden. In diesem nämlich reproduziert der Geist in sich selbst ein zweites Mal die Natur, diesmal in Form der Naturwüchsigkeit der gesellschaftlichen Institutionen und des Geschichtsprozesses. Mit Hilfe dieses Begriffs kann der subjektive Geist, das Ich, universalistisch als der freie Wille gedacht und gleichwohl mit der Partikularität eines bestimmten Volksgeistes und eines besonderen Staates identifiziert werden; denn dem objektiven Geist wohnt, unbeschadet seiner Partikularität, Allgemeinheit und Vernunft inne: dem objektiven Geist ist als einer zweiten Natur bestimmt, im absoluten Geist, insbesondere in Religion und Philosophie seinen Grund zu finden. Die Einheit des objektiven und des absoluten Geistes löst das moderne Identitätsproblem. Sie löst die Spannung zwischen der universalistisch gebildeten Identität des Ich und der handfest partikularen Identität des Staates, der im Kriege sogar die Selbstaufopferung der Individuen zur Pflicht machen darf, weil er als das Andere des absoluten, des wahrhaft allgemeinen Geistes unbeschadet seiner Partikularität vernünftig - die Wirklichkeit der sittlichen Idee ist (Rechtsphilosophie § 257). In gleicher Weise kann auch die Entzweiung des

modernen Ich mit seiner eigenen Natur in der Einheit des subjektiven mit dem objektiven Geist aufgehoben werden.

Ich begnüge mich mit diesem flüchtigen Hinweis auf die Lösungsstrategie, die Hegel für das Identitätsproblem wählt, und auf die Konstruktionsmittel, deren er sich dabei bedient. Hegel unternimmt den im Anspruch ungeheuerlichen, in der Kraft der Durchführung unüberbietbaren und darum bis auf den heutigen Tag faszinierenden Versuch, für das moderne Bewußtsein in ähnlicher Weise ein identitätsverbürgendes Wissen hervorzubringen, wie es die »konkrete Wissenschaft« des mythischen Denkens für das archaische Bewußtsein einst geleistet haben muß. Grundsätzlich kann Hegel alle Erscheinungen in den Prozeß der Selbstvermittlung des absoluten Geistes so einordnen, daß sie den Ort beleuchten, an dem das moderne Ich seinen Platz findet: die Struktur, welche Natur und Geschichte in ihrer wesentlichen Mannigfaltigkeit verständlich macht, ist zugleich die Struktur, über die das Ich seine identität herstellen und erhalten kann. Verständlichmachen oder Begreifen heißt: Wegarbeiten aller Kontingenzen, die für die Idenutat des Ich bedrohlich sind, denn durch die Akte des Begreifens hindurch identifiziert sich dieses Ich mit einem Geist, von dem Hegel sagt, daß er das »Vernichtigen des Nichtigen« und das »Vereiteln des Eitlen« in sich selbst vollbringe (Enzyklopädie § 386). Universale Verständlichkeit verlangt freilich universale Notwendigkeit. Damit diese Notwendigkeit nicht wie im Mythos als schicksalhafte Verkettung gedacht werden muß, darf sie der Kontingenz, die sie doch vernichtet, nicht nur gegenüberstehen. Hegel hat deshalb alle Anstrengung darauf verwendet, die Idee der Freiheit, der unendlichen Subjektivität und der vollkommenen Individualität zu bewahren und die absolute Notwendigkeit mit der Kontingenz des freien Willens zu versöhnen. Vielleicht ist ihm dies gelungen. 14 Aber für das moderne Bewußtsein ist nicht nur die dee der Freiheit konstitutiv, sondern ebenso das uneingeschränkt objektivierende Denken und eine radikale Zukunftsorientierung. Durch das objektivierende und das zukunftsorientierte Denken entstehen aber kategorial andere Kontingenzen, die im Begriff der absoluten Notwendigkeit nicht mit ebenso großer Sorgfalt bedacht sind wie die Kontingenz des freien Willens. 15

Allein, auf die immanenten Schwierigkeiten der Hegelschen Konstruktion kann ich hier nicht eingehen. 16 Statt dessen möchte ich Hegels These erörtern, daß die moderne Gesellschaft im souveränen Verfassungsstaat ihre vernünftige Identität gefunden hat, und daß es der Philosophie zukommt, diese Identität als eine vernünftige darzustellen. Eher von außen an Hegel herantretend, möchte ich einige Schwierigkeiten nennen, denen sich diese These im Lichte unserer gegenwärtigen Erfahrungen ausgesetzt sieht.

Zunächst zur Rolle der Philosophie. Hegel sieht im Staat das vernünftige Leben der selbstbewußten Freiheit; das Bewußtsein der Bürger, unter vernünftigen Gesetzen zu leben, gehört deshalb zur Wirklichkeit des Staates wesentlich hinzu. Soweit dieses Bewußtsein die explizite Form einer Lehre annimmt, ist es die Philosophie, und zwar die Rechtsphilosophie, die die Einsicht in die Vernünftigkeit der staatlichen Organisation vermittelt: »Meint man, daß die Menschen Achtung vor dem Staat, vor diesem Ganzen, dessen Zweige sie sind, haben sollen, so geschieht dies am besten durch die philosophische Einsicht in das Wesen desselben.« (Rechtsphilosophie § 270 Zusatz) Auch wenn man die von Plato bis Hegel herrschende Auffassung, daß Philosophie stets eine Sache von wenigen spekulativ einsichtsfähigen Köpfen bleiben muß, nicht teilt, ist freilich kaum zu sehen, wie eine philosophische Lehre in ähnlicher Weise wie die Religion Allgemeingut einer ganzen Bevölkerung werden könnte. Deshalb fügt Hegel an der erwähnten Stelle hinzu, in Ermangelung philosophischer Einsicht könne auch die religiöse Gesinnung dahin führen. Das ist konsequent, soweit sich die Religion von der Philosophie ja nicht im Inhalt, sondern nur in der Form unterscheidet: auch sie bringt das Absolute zur Vorstellung. In diesem Sinne kann Hegel sagen, daß die Philosophie in ihrer Rechtfertigungsfunktion für den Staat auch durch Religion ersetzt werden darf.

Gegen Hegels Religionsphilosophie ist aber von Anbeginn der Einwand erhoben worden, daß ein religiöses Bewußtsein, welches nur noch die exoterische Darstellung des philosophisch Begriffenen ist, seiner Substanz und Eigenständigkeit beraubt und dazu bestimmt ist, sich im Medium des Denkens aufzulösen. Wie immer es mit dem heimlichen Atheismus der Hegelschen Philosophie bestellt sein mag (die absolute Notwendigkeit verwehrt, wenn ich

recht sehe, der Kontingenz des göttlichen Willens genau das Moment »Unerforschlichkeit«, das für die christliche Gnaden- und Heilserwartung konstitutiv gewesen ist), empirisch ist die Entwicklung zum Massenatheismus kaum noch zu leugnen. Unter diesen Umständen stellt sich von neuem die Frage, ob ein und gegebenenfalls welches Teilsystem an die Stelle des Religionssystems treten kann, so daß in ihm das Ganze einer komplexen Gesellschaft repräsentiert und zum einheitlich normativen Bewußtsein aller Gesellschaftsmitglieder integriert werden kann. Die institutionelle Philosophie, einzelne Wissenschaften oder das Wissenschaftssystem insgesamt können diese Rolle mit Sicherheit nicht übernehmen: sie produzieren wechselnde und spezialisierte Lehrmeinungen mit bloß hypothetischem Anspruch. Und andere Kandidaten sehe ich nicht (es sei denn, man glaubt an die Verbreitungsfähigkeit von jenen Regressionsformen des religiösen Bewußtseins, die heute im Zeichen von Zen-Buddhismus, transzendentaler Meditation, Jesus People und sonstigen pseudowissenschaftlichen, mit Yoga, Selbsthypnose und Gruppendynamik arbeitenden Therapien eine Reihe von Subkulturen prägen).

Ich vermute, daß die Frage nach den Möglichkeiten einer kollektiven Identität überhaupt anders gestellt werden muß: solange wir nach Ersatz für eine religiöse Lehre suchen, die das normative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert, unterstellen wir, daß auch moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben. Davon können wir nicht mehr ausgehen. Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen; unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. Ihre kollektive Identität steht den einzelnen nicht mehr als ein Traditionsinhalt gegenüber, an dem die eigene Identität wie an einem feststehenden Objektiven gebildet werden kann; vielmehr beteiligen sich die Individuen selbst an dem Bildungs- und Willensbildungsprozeß einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität. Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemißt sich dann allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d. h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d. h. achten können. Für die jeweils bestimmten Inhalte können Philosophie und Wissenschaften, aber nicht nur sie, eine Anregungsfunktion übernehmen, keine Beglaubigungsfunktion. Die Philosophie kann allenfalls eine gewisse Kompetenz geltend machen, wenn es um die Analyse der notwendigen Bedingungen geht, die erfüllt sein müssen, damit Identitätsprojektionen den Anspruch erheben dürfen, vernünftig zustande zu kommen.

Zunächst will ich aber auf den Kern der Hegelschen These eingehen, also auf die Behauptung, daß nach wie vor die staatliche Organisation die Ebene ist, auf der Gesellschaften ihre Identität ausbilden. Hier ergeben sich Schwierigkeiten, die die Frage nach einer vernünftigen Identität als solche sinnlos erscheinen lassen. Ich nenne die vier Argumente, die mir am wichtigsten erscheinen.

1. Wenn die Behauptung, daß die moderne Gesellschaft in der Form des Verfassungsstaates eine vernünftige Identität ausbildet, zutrifft, muß sich in den Institutionen des Staates das Interesse des Ganzen ausdrücken und durch die besonderen Zwecke hindurch realisieren: »Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht wirklich, wenn auch Existenz angenommen werden dürfte. Ein schlechter Staat ist ein solcher, der bloß existiert; ein kranker Körper existiert auch, aber er hat keine wahrhafte Realität.« (Rechtsphilosophie § 270 Zusatz) Seit Marxens Kritik an der Hegelschen Staatsphilosophie ist jedoch immer wieder der Einwand gemacht worden, daß der bürgerliche Rechtsstaat nicht nur in der von Hegel abgeleiteten Gestalt des konstitutionell-monarchischen Ständestaates, sondern auch in seinen liberalen und massendemokratischen Ausprägungen kein (im emphatischen Sinne der Hegelschen Logik) »wirklicher« Staat sei, sondern ein »bloß existierender«. Solange die Gesellschaft Klassenstrukturen aufweist, muß die staatliche Organisation Teilinteressen gegenüber Gesamtinteressen privilegiert zur Geltung bringen. Das politische System bleibt abhängig von Imperativen eines Wirtschaftssystems, das die Ungleichverteilung von Produktivmitteleigentum, also von Macht und Reichtum institutionalisiert hat. Wie sehr sich auch das kapitalistische Wirtschaftssystem inzwischen entwickelt und im Rahmen der entfalteten Konkurrenzdemokratie auch verändert hat, an einem Grundtatbestand hat sich nicht so viel geändert: auch heute bilden sich die gesellschaftlichen Prioritäten des staatlichen Handelns weithin naturwüchsig und nicht als Ausdruck der verallgemeinerungsfähigen Interessen der Gesamtbevölkerung. 17 Ahnliches gilt für die Staaten des bürokratischen Sozialismus, wo die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel bei einer politischen Elite liegt.

2. Das nächste Argument ist von dem eben genannten unabhängig. Selbst wenn die Souveränität des Staates nach innen nicht durch Klassenstrukturen begrenzt und nicht durch eine ökonomisch erzwungene Vergesellschaftung der politischen Planungsprozesse ausgehöhlt wäre, nach außen ist die Souveränität des Staates jedenfalls anachronistisch geworden. 18 Hegel konnte noch von dem System der europäischen Nationalstaaten ausgehen und demgegenüber die projektive Einheit des Völkerrechts als eine bloß moralische Vorstellung behandeln (Rechtsphilosophie § 333). Nur der gegen andere Staaten souveräne Staat, Hegel nennt ihn die absolute Macht auf Erden (ebd. § 331), kann die Selbständigkeit haben, die erforderlich ist, wenn in ihm die Gesellschaft ihre Identität soll ausbilden können. Gewiß hatte sich, wie schon Hegel beobachtet hat, mit der Etablierung des Welthandels ein immer dichter werdendes Interaktionsnetz über die Staatsgrenzen hinweg ausgespannt; deshalb kann der Eindruck entstehen, als habe sich auch seither, mit der Entwicklung der Verkehrs- und Nachrichtentechniken und mit zunehmender wirtschaftlicher und technologischer Verflechtung, ein internationaler Vergesellschaftungsprozeß nur beschleunigt, ohne die Struktur der Zwischenstaatlichkeit zu verändern. In dem neuen Horizont der Weltgesellschaft, den das globale Netz der Kommunikationsmöglichkeiten geschaffen hat, sind neue überstaatliche Organisationsformen mit quasistaatlichen Kompetenzen und Steuerungskapazitäten nicht entstanden. Allein, von der Inexistenz eines Weltstaates dürfen wir nicht auf das Fortbestehen der einzelstaatlichen Souveränität schließen. Der souverane Handlungsspielraum der Einzelstaaten ist mindestens durch drei Faktoren eingeschränkt, man könnte beinahe sagen: mediatisiert worden: erstens durch eine Entwicklung der Waffentechnik, die die Vermeidung des Krieges als eines Ernstfalls zu einem Überlebensimperativ der großen Mächte gemacht hat;19 zweitens durch die überstaatliche Organisation der Verfügung über Kapital und Arbeitskraft (nur 17 Staaten haben ein Budget, das größer ist als der Jahresumsatz von General Motors);²⁰ und drittens durch die moralische Instanz einer Weltöffentlichkeit, deren Fraktionen quer durch die Staaten hindurchlaufen²¹ (die global wirksamen Reaktionen auf Vietnam haben sich eher nach Bürgerkriegsfronten als nach Staatsgrenzen polarisiert).

3. Während dieses Argument zu der Frage führt, ob die Realität einer in Entstehung begriffenen Weltgesellschaft noch vereinbar ist mit einer auf Territorien bezogenen Identität, zielt das nächste Argument gegen die Möglichkeit einer weltgesellschaftlichen Identität überhaupt. Identitätsprobleme können sich nur so lange auf eine sinnvolle Weise stellen, wie Gesellschaften in eine symbolisch aufgebaute und normativ verständliche Lebenswelt eingefaßt sind. Im Zuge der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise hat sich die Okonomie aus den Grenzen der Hauswirtschaft, überhaupt aus einer Integration über Handlungsnormen gelöst. Die vom Staat ebenso wie von der Familie geschiedene Sphäre der »bürgerlichen Gesellschaft« wird durch Imperative des Marktes, also durch Systemmechanismen gesteuert und nicht durch die sittliche Orientierung der handelnden Subjekte; sie stellt sich darum für Hegel als »Verlust der Sittlichkeit« dar (Rechtsphilosophie §§ 181 ff.). Freilich muß Hegel annehmen, daß das System der Bedürfnisse über die rechtliche Integration in den Staat seinen Zusammenhang mit dem sittlichen Leben behält. Inzwischen haben aber, mit wachsender Komplexität der Gesellschaft, die Steuerungsprobleme so sehr Vorrang gewonnen, daß der Staat eine Integration über Normen gar nicht mehr zustande bringt. Das administrative Handeln wird seinerseits abhängig von Steuerungsproblemen, die sozusagen normfrei, ohne Rücksicht auf Probleme der Lebenswelt, vor allem von den in Führung gegangenen Teilsystemen Wirtschaft, Technik und Wissenschaft erzeugt und definiert werden. So kann man heute mit gutem Grund die Behauptung aufstellen, daß sich eine Weltgesellschaft bereits konstituiert habe, »ohne sich auf politische und normative Integration zu stützen«.22

4. Das letzte Argument zieht seine Kraft aus der Evidenz einer geschichtlichen Entwicklung, die sich Hegels Begriffen nicht fügt. In den letzten eineinhalb Jahrhunderten haben sich zwei Gestalten einer kollektiven Identität durchgesetzt: nicht der Verfassungsstaat, sondern Nation und Partei. Am ehesten könnten noch die nationalistischen Bewegungen im Europa des 19. Jahrhunderts mit jenem Patriotismus in Zusammenhang gebracht werden, der auch

für Hegel ein Moment der vernünftigen Identität des Staates darstellt. Aber Grundlage einer festen, mit vernünftigen Zielen nicht von vornherein unvereinbaren Identität ist die Nation nur so lange gewesen, als sie das bindende Element für die Durchsetzung des demokratischen Staates, eines im Kern universalistischen Programmes war. In ähnlicher Weise hat heute der Nationalismus in den Entwicklungsländern nur durch seine Verbindung mit sozialrevolutionären Zielen der Befreiungsbewegungen Substanz gewonnen. Ohne solche universalistischen Infrastrukturen muß das nationalistische Bewußtsein in einen erneuerten Partikularismus zurückfallen; es bedeutet dann entweder, wie der Faschismus, ein gefährliches Regressionsphänomen hochentwickelter Gesellschaften, oder, wie der Gaullismus, eine im Ansatz ohnmächtige Programmatik.

Die andere historisch bedeutsame Form der kollektiven Identität ist in der europäischen Arbeiterbewegung des 19. und des frühen 20. Jahrhunderts, weitgehend unter marxistischem Einfluß ausgebildet worden. Sie wird von der revolutionären Partei getragen, deren Rolle durch das Bezugssystem des Weltbürgerkrieges, also des internationalen Klassenkampfes bestimmt ist. Die kommunistische Partei verkörpert zum ersten Mal den Typus einer Parteilichkeit für das vernünftige Allgemeine, das noch nicht, wie Hegel annahm, in der sittlichen Totalität des Staates Wirklichkeit geworden ist, sondern der praktischen Verwirklichung erst bedarf. Die partikulare Gestalt der Partei wird mit dem Universalismus der Ziele durch Einbeziehung der Zukunftsdimension vermittelt, d. h. durch eine diachronische Auseinanderlegung der Vernunft. Mit anderen Worten: die Partei kann Vernünftigkeit in dem Maße beanspruchen, wie ihre Praxis tatsächlich das Eintreten von Zuständen fördert, in denen sie selbst als Partei überflüssig wird. Wie die historische Erfahrung seit der Oktoberrevolution lehrt, haben sich jedoch kommunistische Parteien, die zur Macht gelangt sind, als hochbürokratisierte Staatsparteien auf Dauer etabliert, während sie dort, wo sie nicht zur Macht gelangt sind, ihre revolutionäre Mission preisgegeben und sich in ein System mehrerer Parteien eingeordnet haben. Diese Beispiele sprechen für die Vermutung, daß sich heute die Identität der Gesellschaft nicht mehr in einer Organisation, sei es nun der Nationalstaat oder die parastaatliche Partei, unterbringen läßt.23

Wenn wir uns alle diese Schwierigkeiten vor Augen führen – folgt daraus, daß die Frage, ob und wie komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden können, gar keine sinnvolle Frage ist? Diese Konsequenz wird in der Tat von Niklas Luhmann sehr energisch gezogen.

Luhmann behauptet, daß komplexe Gesellschaften eine Identität durch das Bewußtsein ihrer Systemmitglieder hindurch nicht mehr herstellen können. Die über symbolische Deutungs- und Wertsysteme erzeugte Intersubjektivität des Erkennens, Erlebens und Handelns in einer sozialen Lebenswelt hat eine zu geringe Kapazität, um den Steuerungsbedarf hochdifferenzierter Teilsysteme aufeinander abzustimmen. Die Hülle der normativ strukturierten Lebenswelt, die in den Hochkulturen über Religion, Recht und politische Institutionen geformt und zusammengehalten worden ist, wird von den wachsenden Systemproblemen aufgesprengt. Luhmann vermutet, »daß die eigentümliche Kombination von Recht und Politik gerade in ihrer besonderen Leistungsfähigkeit eine Fehlspezialisierung der Menschheitsentwicklung war, die sich . . . nicht auf das System Weltgesellschaft übertragen läßt«.24 Die Weltgesellschaft hat sich vor allem in Interaktionsbereichen konstituiert, die, wie Wirtschaft, Technik und Wissenschaft, kognitiv zu bearbeitende Probleme stellen. Die hier entstehenden Risiken können nicht durch neue normative Regelungen bewältigt werden, sondern allein durch kontingenzüberwindende Lernprozesse jener Art, die aus dem Bereich des identitätsbezogenen Verständlichmachens herausfallen.25 Die Identität der Weltgesellschaft, kann, das ist die These, nur noch auf der Ebene der Systemintegration, also so, daß die hochdifferenzierten Teilsysteme füreinander angemessene Umwelten darstellen, und nicht mehr auf der Ebene der Sozialintegration 26 zustande kommen. Damit wandert die Systemrealität der Gesellschaft aus der Intersubjektivität der von vergesellschafteten Individuen bewohnten Lebenswelt gleichsam aus. Die Individuen gehören nur mehr zur Umwelt ihres sozialen Systems. Die Gesellschaft gewinnt ihnen gegenüber eine Objektivität, die sich, weil sie auf Subjektivität gar nicht mehr bezogen ist, in einen intersubjektiven Lebenszusammenhang auch nicht mehr einbringen läßt. Ihre Objektivität bedeutet nicht mehr nur Verselbständigung, ist nicht mehr Symptom einer verdinglichten Identität. Luhmann meint, »daß die gesellschaftliche Evolution über eine Lage hinausgeführt hat, in der es sinnvoll war, soziale Beziehung auf den Menschen zu beziehen«.²⁷

Wir haben gesehen, wie im Zuge der Entmythologisierung der Weltbilder der Bereich der Natur desozialisiert und als Gegenstand des objektivierenden Denkens freigegeben worden ist; dieser Prozeß soll sich nun in Form einer Dehumanisierung der Gesellschaft fortsetzen, so daß die Gesellschaft in einem zweiten Objektivierungsschub der verständlichen Welt entfremdet wird, aber nicht um Gegenstand des objektivierenden Denkens zu werden, sondern um die Subjekte ihrerseits in die Stellung von Systemumwelten zu verweisen. Sobald aber die Individuen und ihre Gesellschaft im Verhältnis wechselseitiger System-Umwelt-Relationen zueinander stehen, hat die Verschränkung von Ich-Identität und Gruppenidentität, in der sich ja komplementäre Intersubjektivitätsstrukturen ausdrücken, sozusagen ihren Boden verloren.

Luhmann glaubt, daß jene Verschränkung nicht nur unmöglich, sondern auch unnötig geworden ist. Denn die eigentümliche Leistung von Identität, das In-sich-Reflektiert-Sein eines in der Wendung zur Welt zugleich bei sich seienden Subjekts, kann ebensogut von Systemen übernommen werden. Reflexion wird zur Eigenschaft von Systemen. Die Einheit eines Systems kann für Teilsysteme durch Selbstthematisierung zugänglich gemacht werden, ohne daß es irgendeines Subjektes bedürfte. 28 Während sich das System durch Anpassung an den Wechselfällen einer überkomplexen Umwelt ausrichtet, bezieht sich in der Reflexion ein Teilsystem auf das umfassende System, dem es selbst angehört. 29 Mit diesen Grundbegriffen läßt sich die Frage nach der vernünftigen Identität einer hochkomplexen Gesellschaft systemtheoretisch umformulieren. Die unvollständig ausgebildete Identität der Weltgesellschaft wird als »Reflexionsdefizit« eingeführt; es kann dadurch ausgeglichen werden, »daß die funktional ausdifferenzierten Teilsysteme sich selbst zugleich als adäquate Umwelt anderer Teilsysteme zu identifizieren und zu beschränken lernen«.30 Dieser Lernprozeß verlangt eine radikale Zukunftsorientierung. Der Verzicht auf eine über normative Integration hergestellte Systemeinheit bedeutet, daß die kulturelle Überlieferung nach Steuerungsbedürfnissen manipuliert, daß Geschichte neutralisiert werden kann. Die Teilsysteme können jeweils entscheiden, in welchen Zusammenhängen es sich lohnt, eine Vergangenheit zu haben; im übrigen projizieren sie ihre Entwicklungsmöglichkeiten in eine kontingente Zukunft. Denn im Planungshorizont erscheint die Gegenwart nurmehr als die Vergangenheit heute vorselegierter künftigkontingenter Gegenwarten.³¹ Historisches Bewußtsein ist zugunsten einer Selbstobjektivierung stillgestellt, in der die antizipierten Zukünfte eine erinnerungslose Gegenwart determinieren.

Der Generaleinwand gegen diese Kette von Behauptungen ist einfach. In der Sprache der Systemtheorie lautet er: eine hinreichende Systemintegration der Gesellschaft ist kein funktionales Äquivalent für ein erforderliches Maß an Sozialintegration. Das soll heißen: die Erhaltung eines Gesellschaftssystems ist nicht möglich, wenn nicht die Erhaltungsbedingungen der Systemmitglieder erfüllt werden. Die im Entstehen begriffene Weltgesellschaft mag ihre Steuerungskapazitäten noch so sehr erhöhen; wenn dies nur um den Preis der humanen Substanz möglich ist, müßte jeder weitere evolutionäre Schub die Selbstzerstörung der vergesellschafteten Individuen und ihrer Lebenswelt bedeuten.

Horkheimer und Adorno haben für die Bewußtseinsgeschichte der Menschengattung eine ähnliche Pervertierung des Fortschritts in der Rationalität der Selbsterhaltung nachgewiesen. Die rationale Durchdringung und wachsende technische Verfügung über eine entmythologisierte äußere Natur wird, so lautet die Diagnose, am Ende mit der Verleugnung der reprimierten eigenen Natur des Menschen bezahlt: die Subjekte selbst verkümmern. Sie, um derentwillen doch die Unterwerfung, Verdinglichung, Entzauberung der Natur begonnen wurde, sind schließlich selbst so unterdrückt und ihrer eigenen Natur entfremdet, daß Fortschritt und Rückschritt ununterscheidbar werden.³² Der Objektivismus in Ansehung einer desozialisierten Natur, dem die »Dialektik der Aufklärung« nachgeht, wird von der Selbstobjektivierung einer dehumanisierten Gesellschaft übertrumpft, die sich als System nicht nur gegenüber den Individuen verselbständigt, sondern außerhalb der von Individuen bewohnbaren Welt etabliert. Die Kritik der instrumentellen Vernunft beseitigt freilich mit der Aufdeckung eines objektivistischen Scheins die Eigengesetzlichkeit einer in Subjektivität unauflösbaren Natur nicht; ebensowenig darf eine Kritik der funktionalistischen Vernunft die Eigensinnigkeit von Systemstrukturen, die den Strukturen der Intersubjektivität äußerlich bleiben, verleugnen.

Marx hat im ersten Band des »Kapitals« diesen Versuch unter-

nommen. Er hat mit der genialen Untersuchung des Doppelcharakters der Ware das Tauschverhältnis, und damit den Steuerungsmechanismus des Marktes, als ein Reflexionsverhältnis konstruiert, um den gesamten kapitalistischen Wirtschaftsprozeß nicht nur unter Steuerungsgesichtspunkten funktionalistisch erklären, sondern zugleich als Klassenantagonismus, d. h. als eine entzweite sittliche Totalität verständlich machen zu können. Forschungsstrategisch hat die Werttheorie den Sinn, die Abbildung von Problemen der Systemintegration auf die Ebene der Sozialintegration zu gestatten.³³ Heute dürfte ein analoger Versuch, durch systemtheoretische Zusammenhänge auf Intersubjektivitätsstrukturen hindurchzugreifen, kaum noch aussichtsreich sein.³⁴

Andererseits müssen die Strukturen der Lebenswelt als Konstituentien³⁵ von Gesellschaftssystem berücksichtigt werden und in die Systemanalyse von Steuerungsproblemen als Beschränkungen³⁶ eingehen. Eine wild gewordene Systemtheorie, die das vernachlässigt, wird Opfer einer Dialektik der Steigerung von Systemkomplexität, die die Gesellschaft, deren Leben sie evolutionär entfaltet, im gleichen Zuge auch abtötet. Eine von ihren Mitgliedern durch System-Umwelt-Relationen abgetrennte Gesellschaft wäre nämlich nach Begriffen eines gesellschaftlichen Lebens, welches durch Vergesellschaftung hindurch individuiert, gestorben.

VI.

Die erwähnten Schwierigkeiten beim Versuch, für komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität auch nur zu denken, dürfen uns nicht veranlassen, die Konzepte von Ich- und Gruppenidentität überhaupt fallenzulassen; sie geben uns allerdings Grund genug, um das Konzept der hochkulturell ausgebildeten, um den Staat zentrierten, in Weltbildern artikulierten und zugleich festgeschriebenen Identität als überholt zu erkennen. Eine neue Identität, die in komplexen Gesellschaften möglich und die mit universalistischen Ich-Strukturen verträglich ist, möchte ich abschließend unter drei Gesichtspunkten vorläufig charakterisieren und von hochkulturellen Gruppenidentitäten abheben.

1. Die neue Identität einer staatenübergreifenden Gesellschaft kann weder auf ein bestimmtes Territorium bezogen, noch auf eine bestimmte Organisation gestützt sein. Die neue Identität kann

nicht mehr durch Zugehörigkeiten oder Mitgliedschaften bestimmt sein, die, wenn sie formell geregelt sind, durch Eintrittsund Austrittsbedingungen spezifiziert sind (z. B. Staatsangehörigkeit, Parteizugehörigkeit usw.). Auch die kollektive Identität ist heute nur noch in reflexiver Gestalt denkbar, nämlich so, daß sie im Bewußtsein allgemeiner und gleicher Chancen der Teilnahme an solchen Kommunikationsprozessen begründet ist, in denen Identitätsbildung als kontinuierlicher Lernprozeß stattfindet. Solche wert- und normbildenden Kommunikationen haben keineswegs immer die Präzisionsform von Diskursen, und sie sind keineswegs immer institutionalisiert, also an bestimmten Orten zu bestimmten Zeiten erwartbar. Sie bleiben häufig diffus, treten unter sehr verschiedenen Definitionen in Erscheinung und dringen, von der »Basis« ausströmend, in die Poren der organisationsförmig geordneten Lebensbereiche ein. Sie haben einen subpolitischen Charakter, d. h. sie laufen unterhalb der Schwelle politischer Entscheidungsprozesse ab: sie nehmen aber indirekt Einfluß auf das politische System, weil sie den normativen Rahmen der politischen Entscheidungen verändern. Die Diskussionen über die sogenannte Lebensqualität sind ein Anzeichen für solche subkutan herbeigeführten Anderungen oder auch nur Thematisierungen.

Diese Vorgänge machen sich oft in der Entdifferenzierung bisher autonomer Lebensbereiche bemerkbar. Ein auffälliges Beispiel ist die moderne Kunst. Sie wird einerseits immer esoterischer und bietet sich als ein nichtwissenschaftlicher Modus von Erkenntnis an; andererseits verläßt sie die Museen, Theater, Konzertsäle und Bibliotheken, um die Autonomie des schönen Scheins abzulegen und in die Lebenspraxis einzudringen, d. h. zu sensibilisieren, Sprachroutinen zu verändern, Wahrnehmungen zu stimulieren, ja um sich selbst in paradigmatischen Lebensformen zu verkörpern. Andere Beispiele sind die Entpathologisierung von Geisteskrankheiten oder die Entmoralisierung des Verbrechens. Hierher gehören auch Phänomene, die man für eine Entstaatlichung der Politik anführen könnte - beispielsweise jene Kommunikationen, über die sich planende Verwaltungen mit den Adressaten und den Betroffenen ins Benehmen setzen, oder umgekehrt die Bürgerinitiativen, die ein solches Verhalten erzwingen. Der Begriff »Demokratisierung«37 trifft die Sache nicht genau, weil solche Initiativen und Bewegungen selten den Spielraum einer effektiven Teilnahme an politischen Entscheidungen erweitern: ihre eigentümliche Leistung besteht vielmehr darin, daß sie die Interpretationen öffentlich anerkannter Bedürfnisse verändern. Wenn ein Ensemble eines Stadttheaters, Angehörige einer Universität, die Mitglieder von kirchlichen Organisationen Mitbestimmungsforderungen durchsetzen, so hat das auch einen politischen Aspekt; aber nicht die Machtverschiebung ist daran das Interessante, sondern ein Umstand, der mit Worten wie Politisierung (die ich auch gebraucht habe) eher verdunkelt wird: ich meine die Tatsache, daß dadurch die Routinen, sei es des Stückespielens, des akademischen Unterrichts oder der religiösen Lebenshilfe, also die normativ eingefrorenen Gehalte, die in den alltäglichen Normen verkörperten Werte zum Thema gemacht und sozusagen kommunikativ verflüssigt werden. Doch das berührt den nächsten Gesichtspunkt.

2. Die neue Identität einer erst im Entstehen begriffenen Weltgesellschaft kann sich nicht in Weltbildern artikulieren; sie muß zwar, wenn sie die strukturanaloge Ergänzung zu postkonventionellen Ich-Identitäten darstellen soll, die Geltung einer universalistischen Moral unterstellen. Aber diese läßt sich auf Grundnormen der vernünftigen Rede zurückführen; das kommt ohnehin einer kollektiven Identität entgegen, die, wie gesagt, im Bewußtsein der allgemeinen und gleichen Chancen der Teilnahme an wert- und normbildenden Lernprozessen begründet ist. Eine solche Identität braucht keine fixen Inhalte mehr, um stabil zu sein; aber sie braucht jeweils Inhalte. Identitätsverbürgende Deutungssysteme, die heute die Stellung des Menschen in der Welt verständlich machen, unterscheiden sich von traditionellen Weltbildern nicht so sehr in ihrer geringeren Reichweite, als vielmehr in ihrem revisionsfähigen Status.

Zum Teil werden diese Deutungen aus einer kritischen Aneignung der Tradition gespeist, wobei die Philosophie eine vermittelnde, zugleich interpretierende und rekonstruierende Rolle spielt. Zum Teil gehen die globalen Deutungen auch auf popularisationsfähige wissenschaftliche Grundideen zurück, die das Selbstverständnis der Menschen berühren: Klassenkampf, Abstammung der Arten, das Unbewußte sind drei aus theoretischen Zusammenhängen stammende Grundvokabeln, die breitenwirksam durchgeschlagen sind. Zum Teil handelt es sich auch um Popularsynthesen aus vorhandenen wissenschaftlichen Informationen, die zu Zwecken der Globaldeutung hergestellt werden: ich

denke etwa an das Menschenbild mancher Tierverhaltensforscher. Wenn man sich heute nach Identitätsprojektionen wissenschaftlicher Herkunft umschaut, stößt man auf mindestens drei, sagen wir: Interpretationsrichtungen. Die system-theoretisch inspirierten Gesamtdeutungen bestreiten die Möglichkeit und den Sinn einer Identitätsbildung auf der Makroebene der Gesellschaft: Identitätsprobleme rücken in den Schatten von Systemsteuerungsproblemen und behalten allenfalls eine provinzielle Bedeutung. Die von der Ethologie inspirierten Gesamtdeutungen rufen uns zu einer festen und eng umschriebenen Identität zurück, die auf einem natürlichen Substrat aufsitzt: Identitätsprobleme ergeben sich aus zivilisatorischen Fehlentwicklungen, welche die mit der organischen Ausstattung des Menschen gesetzten Toleranzgrenzen verletzen. Die Gesamtdeutungen schließlich, die in der auf Marx und Hegel zurückgehenden Tradition stehen, und für die ich heute ein Beispiel gebe, vertrauen zwar nicht mehr auf eine zuverlässig gege-

bene universale Vernunftausstattung; aber sie halten doch an jenen

allgemeinen und unvermeidlichen Präsuppositionen fest, die, wie

immer kontrafaktisch, der Rede und damit der soziokulturellen

Lebensform so innewohnen, daß sie die Prozesse der Vergesell-

schaftung an den Imperativ einer Ausbildung von Ich- und Grup-

penidentitäten binden.

Solche Identitätsprojektionen können nicht den Anspruch auf den Status wissenschaftlicher Theorien erheben; sie ähneln vielmehr praktischen Hypothesen, die sich erst bewähren oder scheitern können, wenn sie das Selbst- und Weltverständnis einer Bevölkerung wesentlich strukturieren. Sie sind auf eine recht schmerzliche Weise fallibel, d. h. wenn sie eine falsche Identität fördern, tun sie weh.

3. Die neue Identität einer Weltgesellschaft, die von dem Bewußtsein begleitet ist, daß sie noch unfertig ist, kann nicht retrospektiv an überlieferten Werten, aber auch nicht ausschließlich prospektiv an Planungsaufgaben oder projektierten Lebensformen ausgerichtet sein. In den Planungsaufgaben spiegeln sich die Systemprobleme und die Beschränkungen der Systemstrukturen, soweit sie zu Bewußtsein kommen und zum Gegenstand politischer Entscheidungen oder administrativer Bearbeitungen gemacht werden. In den projektierten Lebensformen schlagen sich die kommunikativen Verschiebungen der Werte und Normen nieder. Aber die

radikale Zukunftsorientierung, die bis in die Identitätsbildung hineinreicht, findet an den Grundlagen der neuen Identität ihre Grenze. Wenn im Lichte künftig-kontingenter Gegenwarten, also im Lichte einer Zukunft, die nichts als ein Spektrum von Planungsperspektiven wäre, alles zur Disposition stünde, könnte sich so etwas wie eine Identität nicht bilden. Nun sehen wir im Bewußtsein der allgemeinen und gleichen Chancen der Teilnahme an wert- und normbildenden Lernprozessen die Grundlage einer neuen Identität; sie darf nicht selber eine bloße Projektion sein. Sonst wäre auch sie nichts anderes als ein Programm; sie bliebe, wie Hegel an den Ideen der Aufklärung und an der Kantischen Ethik mit Recht momiert hatte, abstrakt. Woher nehmen wir aber die Überzeugung, daß die allgemeinsten kommunikativen Strukturen gleichsam von selbst, jedenfalls ohne ein strategisch gezieltes und organisiertes Handeln die Bedeutung und die Geltung einer Identitätsbasis erlangen werden? Denn wir dürfen nicht davon ausgehen, daß dies heute bereits der Fall ist.

Die Beantwortung der Frage ist nicht einfach, aber eine Antwort möchte ich zum Schluß wenigstens andeuten.

Ich nehme das Beispiel der Curriculumplanung. Bisher konnten neue Lehrpläne ohne großes Aufheben verordnet werden. Unter den Fachleuten hatte es gewiß Diskussionen gegeben, aber unter Schülern und Eltern, oder gar in der breiteren politischen Öffentlichkeit waren curriculare Neuerungen kaum bemerkt worden (vielleicht mit einer Ausnahme: dem Eindringen der darwinistischen Abstammungslehre in den Schulunterricht). 38 Sogar die Ergänzung und Begrenzung der Humaniora durch die naturwissenschaftlichen Realien war eine im 19. Jahrhundert einsetzende Umwälzung, bei der die Schulbehörden nur ratifizierten, was sich im öffentlichen Bewußtsein ohnehin verändert hatte: es bedurfte nicht eigentlich eines administrativen Eingriffs in die Tradition. Heute folgt der naturwissenschaftlichen Ernüchterung des Bildungshumanismus ein weiterer, von den Sozialwissenschaften ausgelöster Ernüchterungsschub. Aber dieser Schub vollzieht sich nicht mehr im Medium einer Überlieferung, die aus den grundsätzlich zugänglichen kulturellen Gehalten eine Auswahl trifft, verbindlich macht und legitimiert. Kulturelle Überlieferung war hochselektiv und zugleich in dieser Selektivität selbstverständlich. Heute müssen die Verwaltungen Curricula planen, ohne sich an Tradition anlehnen zu können. Teils sind die kulturellen Selbstverständlichkeiten verbraucht und die traditionellen Geltungsansprüche erschüttert, teils findet die Verwaltung für veränderte gesellschaftliche Funktionen, an die die Schulerziehung angepaßt werden soll, entsprechende Traditionsnischen gar nicht vor. So geht die Curriculumplanung von der Prämisse aus, daß alles auch anders sein könnte. Die Curriculumplanung versucht, eine wesentliche Leistung der Tradition, nämlich aus der Menge der zugänglichen Überlieferungen eine legitime Auswahl zu treffen, nun selbst zu übernehmen. Indem sie Lernziele präzisiert, deren Auswahl argumentativ begründet, Lernzielzusammenhänge konkretisiert und in einzelnen Lernschritten operationalisiert, verstärkt die Curriculumplanung den Rechtfertigungszwang gegenüber jener Sphäre, die sich gerade durch ihre Kraft zur argumentarmen Selbstregenerierung ausgezeichnet hatte.

Aber bei diesem Versuch machen Verwaltungen eine typische Erfahrung: ihre Legitimation reicht für die neue Aufgabe einer argumentativ gerechtfertigten Auswahl aus kulturellen Möglichkeiten nicht aus. Die breiten und erregten Reaktionen auf neue Lehrpläne, Beunruhigungseffekte unerwarteter Art, bringen zu Bewußtsein, daß eine administrative Erzeugung kultureller Legitimität gar nicht möglich ist. Vielmehr bedarf es dazu eben jener wert- und normbildenden Kommunikationen, die nun unter Eltern, Lehrern, Schülern einsetzen und beispielsweise Bürgerinitiativen auf den Plan rufen. Hier werden die kommunikativen Strukturen eines allgemeinen praktischen Diskurses von selbst hervorgetrieben, weil die Traditionsfortbildung aus ihrem naturwüchsigen Medium herausgetreten ist und weil ohne eine argumentativ gefilterte Willensbildung auf breiter Basis ein neuer Wertekonsensus nicht erreicht werden kann

Aus diesem Beispiel möchte ich für unsere Diskussion eine Lehre ziehen. Die Grenzen des administrativen Eingriffs in Tradition und der Zwang zur kommunikativen Verflüssigung von Tradition enthüllen jene Eigengesetzlichkeit, um die sich heute eine neue kollektive Identität, wenn es denn dazu kommt, allein kristallisieren kann: Soweit die motivbildenden Traditionen ihre naturwüchsige Kraft verlieren, können Äquivalente nicht auf dem Verwaltungsweg geschaffen werden; im selben Maße treten vielmehr die Strukturen wert- und normbildender Kommunikationen in ihr Recht, die als einzige Motivgeneratoren übrig bleiben, wenn nicht manifester Zwang angewendet werden soll. Dies ist freilich nur ein

Hinweis auf die Logik von möglichen Veränderungen; über empirische Mechanismen, die das tatsächliche Eintreten solcher Veränderungen abzuschätzen gestatten würden, ist damit noch nichts gesagt. 39 Ich will nur soviel behaupten: wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen unabhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsbrojektionen, also: in kritischer Erinnerung der Tradition40 oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst⁴¹ diskursiv und experimentell ausbilden. Unterdessen würde es die zeitliche Struktur einer zukunftsorientierten Erinnerung erlauben, universalistische Ich-Strukturen über die Parteinahme für jeweils besondere Interpretationsrichtungen auszubilden; denn jede Position kann mit den übrigen Positionen, denen sie in der Gegenwart gegenübersteht, gerade in der Parteilichkeit für ein künftig zu realisierendes Allgemeines übereinkommen.

Anmerkungen

- 1 Die Rede bestand aus einer Kurzfassung der Teile II, III, IV und VI des folgenden Textes. Ich möchte auf die Wiedergabe des vollständigen Textes (trotz des höheren Schwierigkeitsgrades) nicht verzichten, weil sonst der Zusammenhang des Argumentes nicht klar hervortreten könnte.
- 2 Das ist neuerdings wieder von Foucault, Laing, Basaglia u. a. herausgearbeitet worden. Bereits Schelling teilte dieses kommunikative Konzept der Geisteskrankheiten mit den romantischen Naturphilosophen, vor allem mit Baader. Vgl. auch meine Stichworte zu einer Theorie der Sozialisation, in: Kultur und Kritik, Frankfurt/Main 1973, S. 118 ff.
- 3 Für die Psychoanalyse: vgl. E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt/Main 1966; D. J. de Levita, Der Begriff der Identität, Frankfurt/Main 1971. Für die interaktionistische Soziologie: vgl. E. Goffman, Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt/Main 1967; A. M. Rose, Human Behavior and Social Processes, Boston 1962. Für die kognitivistische Entwicklungspsychologie: vgl. L. Kohlberg, Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization, in: D. A. Goslin (ed.), Handbook of Socialization, Chicago 1969, S. 347 ff.; siehe auch meine Noti-

- zen zum Begriff der Rollenkompetenz, in: Kultur und Kritik, a.a.O., S. 195 ff.
- 4 Diesen Grundgedanken hat G. H. Mead in den symbolischen Interaktionismus eingeführt: Geist, Identität und Gesellschaft, Frankfurt/Main 1968.
- 5 Ich orientiere mich an R. Döbert, Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen, in: K. Eder (Hrsg.), Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt/Main 1973, S. 330 ff.
- 6 M. Godelier, Mythos und Geschichte, in: K. Eder (Hrsg.), a.a.O., S. 316. Godelier stützt sich vor allem auf die Untersuchungen von Lévi-Strauss: Das Ende des Totemismus, Frankfurt/Main 1965; Das wilde Denken, Frankfurt/Main 1968.
- 7 K. Eder, Die Reorganisation der Legitimationsform in Klassengesellschaften, in: K. Eder, a.a.O., S. 288 ff.
- 8 R. Döbert, Die evolutionäre Bedeutung der Reformation, in: C. Seyfarth, W. M. Sprondel (Hrsg.), Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt/Main 1974, S. 303 ff.
- 9 T. Parsons, Christianity and Modern Industrial Society, in: E. A. Tiryakan, Sociological Theory, Glencoe 1963, S. 41 f.
- 10 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1969; W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt/Main 1973.
- 11 H. Neuendorf, Der Begriff des Interesses, Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx, Frankfurt/Main 1973.
- 12 Unter diesem Gesichtspunkt hat Ch. Taylor das Hegelsche Gesamtwerk einer analytisch geschulten Interpretation unterzogen: Hegel, Cambridge 1975.
- 13 Die Bedeutung des Verhältnisses von Selbstsein und Liebe für die Entstehung der Dialektik zeigt D. Henrich, Hegel und Hölderlin, in: D. Henrich, Hegel im Kontext, Frankfurt/Main 1971, S. 9 ff.; vgl. auch D. Henrich, Hegels Logik der Reflexion, ebd. S. 95 ff., bes. S. 97 ff.; ferner meine Untersuchung zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes: Arbeit und Interaktion, in J. Habermas, Technik und Wissenschaft als >Ideologie«, Frankfurt/Main 1968, S. 9 ff.
- 14 Jedenfalls in der Interpretation, die D. Henrich gibt: »Wenn wir seine (Hegels) Lehre von der Notwendigkeit des Seinsganzen unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit betrachten und sie verstehen als einen begrifflichen Ausdruck für die Strukturen des sittlichen Phänomens, so macht es keine Schwierigkeit mehr, die Kontingenz des Seienden mit der Notwendigkeit des beanspruchenden Seins zu vereinen. Hegels Auffassung des Sittlichen war ja die, daß die Unbedingtheit des Notwendigen gerade in der Leistung der Freigabe des Zufälligen sich manifestiert. Unter die unbedingte sittliche Notwendigkeit sich stellen heißt Aufgabe des Besonderen, Freisein von Eitelkeit, Freigabe des nur Zufälligen als des Unwichtigen, auch im eigenen natürlichen Sein, sei es ei-

genes Glück, sei es Krankheit und Tod. Das Seinlassen des kontingenten Seienden geschieht hier aus der Notwendigkeit des Seins. Für das sittliche Bewußtsein sind die Begriffe der Notwendigkeit und des Zufälligen so vermittelt, daß Hegels Konstruktion, die als Theorie problematisch sein mag, in der Ethik und als theoretische Voraussetzung des sittlichen Bewußtseins selbst einen guten Sinn gewinnt. Sie macht es uns allererst möglich, zum einen das Verhältnis des einzelnen Subjektes zur Allgemeinheit des Sittlichen begrifflich zu bestimmen, und zum anderen die Gesamtheit des Seienden so zu denken, daß man in ihr Sittlichkeit als möglich annehmen kann.« Hegels Theorie über den Zufall. in: D. Henrich, Hegel im Kontext, a.a.O., S. 184 f.

15 Das objektivierende Denken unterstellt der Natur Gesetzmäßigkeit in der Weise, daß wir beobachtbare Ereignisse nur mit Hilfe erkannter Naturgesetze voraussagen und kontrollieren können. Kontingent verhält sich die Natur in dem Maße, als sie sich unserer Kontrolle entzieht. Gegenüber Kontingenzen dieser Art hat das begreifende Denken keine Macht; es gewinnt sie auch nicht dadurch, daß es auf den kontingenzvernichtenden wissenschaftlichen und technischen Fortschritt reflektiert. Ähnlich verhält es sich mit dem an Zukunft orientierten Denken. das mit Neuerungen rechnet. Kontingent sind Möglichkeiten des Erkennens, des Handelns und des Empfindens, die durch neue Strukturen, d. h. neue Bedingungen der Möglichkeit erst erzeugt werden. Das begreifende Denken wird Kontingenzen dieser Art ausschließen, da der in der Philosophie zu sich selbst gekommene Geist alle Strukturen, die je auftreten können, bereits durchlaufen haben muß. Wie die Wissenschaft, so ist auch die Geschichte zu ihrem wesentlichen Ende gelangt. Die Kontingenz der unbeherrschten Natur und des wesentlich Neuen in der Geschichte sind von anderer Art als die Kontingenz der Entscheidungsfreiheit, die Hegel als Paradigma vor Augen steht.

16 Die im Hinblick auf die Argumentationsziele wesentlichen Einwände sind schon bald nach Hegels Tod von Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Trendelenburg und J. H. Fichte erhoben worden. Auf vielen dieser Argumentationswege spielt das Kontingenzproblem eine bedeutende Rolle. In Fortführung dieser junghegelianischen Motive der Hegelkritik hat Adorno den Begriff der vernünftigen Identität selbst in Frage gestellt, freilich ohne die Intention, die jener ausdrücken sollte, preiszugeben. Vgl. vor allem: Negative Dialektik, Frankfurt/Main 1967. Freilich trifft die Adornosche Kritik nicht einen, wie in diesem Vortrag, kommunikationstheoretisch eingeführten Identitätsbegriff. Vgl. meine Ausführungen zu Adorno in: Philosophisch-politische Profile, Frank-

furt/Main 1971, S. 184 ff., hier bes. S. 192-199.

17 C. Offe, Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt/Main 1972; J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/Main 1973.

- 18 Vgl. das Themenheft »Die anachronistische Souveränität, in: PVJ 1969, 1.
- 19 C. F. v. Weizsäcker, Einleitung in: Kriegsfolgen und Kriegsverhütung, München 1971, S. 3 ff.
- 20 Fröbel, Heinrichs, Kreye, Sunkel, Internationalisierung von Kapital und Arbeit, in: Leviathan 1973, 4.
- 21 K. Kaiser, »Transnationale Politik«, in: PVJ 1969, 1 S. 80 ff.
- 22 N. Luhmann, »Die Weltgesellschaft«, in: ARSP 1971, 1 S. 33.
- 23 N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Dahm, Luhmann, Strooth, Religion System und Sozialisation, Neuwied 1972, S. 76.
- 24 N. Luhmann, »Weltgesellschaft«, a.a.O., S. 14.
- 25 Vgl. oben S. 47 f. und Anm. 15.
- 26 Zu den Begriffen vgl. D. Lockwood, Social Integration and System Integration, in: Zollschan, Hirsch (eds.), Explorations in Social Change, London 1964, S. 244 ff.; zur These vgl. den ersten Teil meiner Abhandlung: Legitimationsprobleme, a.a.O.
- 27 N. Luhmann, »Religiöse Dogmatik«, a.a.O., S. 37; vgl. ders., Das Phänomen des Gewissens und die normative Selbstbestimmung der Persönlichkeit, in: Böckle, Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 223 ff.
- 28 N. Luhmann, »Selbstthematisierungen des Gesellschaftssystems«, in: ZfS 1973, 2 S. 21 ff.
- 29 N. Luhmann, »Religiöse Dogmatik«, a.a.O., S. 95.
- 30 N. Luhmann, »Selbstthematisierungen«, a.a.O., S. 35.
- 31 N. Luhmann, »Weltzeit und Systemgeschichte«, in: KZSS Sonderheft 16, S. 91 ff.
- 32 Horkheimer, Adorno, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam 1947; vgl. dazu A. Wellmer, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/Main 1969, S. 136 ff.
- 33 Das wird nachgewiesen von H. Reichelt, Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs, Frankfurt/Main 1970: »Von ersten Hinweisen in der Kritik des Hegelschen Staatsrechts, wo Marx notiert, daß die bürgerliche Gesellschaft . . . innerhalb ihrer selbst das Verhältnis des Staates und der bürgerlichen Gesellschaft bewerkstelligt; der explizit durchgeführten Gleichsetzung von Religionskritik und Kritik des politischen Staates in der Abhandlung Zur Judenfrage; den Okonomisch-philosophischen Manuskripten mit der ersten genaueren Bestimmung der Basis und der Deutschen Ideologie als dem Versuch, die Verdoppelung der Welt in bürgerliche Gesellschaft und idealistische Superstrukturen als Produkt der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechens der weltlichen Grundlage, der bürgerlichen Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, zu begreifen, führt eine gerade Linie zur Marxschen Wert- und Geldtheorie. « a.a.O., S. 137.

»Fassen wir noch einmal kurz die Grundproblematik der Marxschen Werttheorie zusammen. Die Individuen sind integriert in ein System allseitiger Abhängigkeit, in ein System der Bedürfnisse, indem sie in ihrer konkret sinnlichen Produktion auf die Produktion aller anderen verwiesen sind. Am Inhalt ihrer Arbeiten zeigt sich der gesellschaftliche Charakter ihrer Tätigkeit, sie ist je schon gesellschaftliche Produktion, aber – und das eben ist das Entscheidende – keine bewußt gemeinschaftliche. Daß die Individuen gesellschaftlich aber zugleich als voneinander Unabhängige produzieren, ist nur möglich, wenn der gemeinschaftliche Charakter der Produktion ebenfalls in Erscheinung tritt, wenn auch in einer Gestalt, die in ihrer bestimmten Form der entfremdeten Form der gesellschaftlichen Produktion entspricht. Wir befinden uns hier gleichsam im Nervenzentrum jener Struktur, die wir als Gegenstand des gesamten Frühwerks kennengelernt haben. Das menschliche Gemeinwesen erscheint unter der Form der Entfremdung, weil in der verkehrten Form der Aneignung der Natur das menschliche Gattungsleben selber zum Mittel des individuellen Lebens wird. Dieser Zusammenhang zwischen Früh- und Spätwerk wird insbesondere im Rohentwurf deutlich: Die Produzenten existieren nur sachlich füreinander, was in der Geldbeziehung, wo ihr Gemeinwesen selbst als ein äußerliches und darum zufälliges Ding allen gegenüber erscheint, nur weiterentwickelt ist. Daß der gesellschaftliche Zusammenhang, der durch den Zusammenstoß der unabhängigen Individuen entsteht, zugleich als sachliche Notwendigkeit, und zugleich als ein äußerliches Band gegenüber ihnen erscheint, stellt eben ihre Unabhängigkeit dar, für die das gesellschaftliche Dasein zwar Notwendigkeit, aber nur Mittel ist. also den Individuen selbst als ein Außerliches erscheint, im Geld sogar als ein handgreifliches Ding. Sie produzieren in und für die Gesellschaft, als gesellschaftliche, aber zugleich erscheint dies als bloßes Mittel, ihre Individualität zu vergegenständlichen. Da sie weder subsumiert sind unter ein naturwüchsiges Gemeinwesen, noch andererseits als bewußt Gemeinschaftliche das Gemeinwesen unter sich subsumieren, muß es ihnen als den unabhängigen Subjekten gegenüber als ein ebenfalls unabhängiges, äußerliches, zufälliges Sachliches ihnen gegenüber existieren. Es ist dies eben die Bedingung dafür, daß sie als unabhängige Privatpersonen zugleich in einem gesellschaftlichen Zusammenhang stehen« (Grundrisse, S. 909).« a.a.O., S. 150.

34 Weil der Warentausch nicht mehr das universale Medium der Steuerung für Prozesse des Wirtschaftssystems in spätkapitalistischen Gesellschaften darstellt. Vgl. z. B. C. Offe, Tauschverhältnis und politische Steuerung, in: Strukturprobleme des kapitalistischen Staates, Frankfurt/Main 1972, S. 27 ff. Unbefriedigend finde ich den defensiven Versuch, die Preistheorie analytisch von der Werttheorie zu trennen, um diese von dem mit dem Transformationsproblem gestellten An-

Aufgabe lösen sollte, den Klassencharakter der auf Lohnarbeit beruhenden Produktionsweise im allgemeinen zu erläutern, wäre sie gegenüber den bekannten historisch-materielistischen Grundannahmen über die Evolution von Klassengesellschaften und insbesondere die Entstehung des Kapitalismus redundant. Vgl. E. Wolfstetter, »Mehrwert und Produktionspreis«, in: Jb. f. Sozialwiss., Bd. 24, 1973, 1, S. 117 ff.

- 35 K. Eder, »Komplexität, Evolution, Geschichte«, in: Supplement Heft 1 zu: Theorie der Gesellschaft, hg. von F. Maciejewski, Frankfurt/Main 1973, S. 9 ff.
- 36 R. Döbert, Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme, Frankfurt/Main 1973, S. 66 ff.
- 37 Vgl. u. a. F. Vilmar, Strategien der Demokratisierung, 2 Bde., Neuwied 1973.
- 38 Diese Erinnerung verdanke ich einem mündlichen Hinweis von H. Lübbe.
- 39 Die (zugestandene) politische Harmlosigkeit meiner Beispiele, auf die mich Kritiker meiner Rede hinweisen, und die andere in ihrem »Idealismusverdacht« bestärken könnten, erklärt sich aus Beschränkung meiner Aufgabestellung: kommunale Bürgerinitiativen oder Mitbestimmungskämpfe in kulturellen Bereichen sind triftige Beispiele, wenn illustriert werden soll, daß es aus entwicklungslogischen Gründen keine funktionalen Äquivalente für entschränkte motivbildende Kommunikationen dieser Art geben kann, sobald und soweit motivbildende Traditionen unwirksam werden. Damit ist eine empirische Entwicklungsautomatik nicht behauptet. Eine ganz andere Aufgabe wäre nämlich die Untersuchung der empirischen Bedingungen, unter denen sich eine neue Identität bilden kann; diese Aufgabe wäre gleichbedeutend mit der Forderung, die Bedingungen der systemstrukturellen Veränderung entwickelter kapitalistischer und bürokratisch-sozialistischer Gesellschaften zu klären. – Für einen Vortrag eine etwas unhandliche Forderung.
- 40 I. B. Metz, Art. »Erinnerung«, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, Bd. 1. S. 386 ff.
- 41 Von der Aufgabe der Kunst, semantische Potentiale zu entbinden und zu bewahren, handeln die ästhetischen Untersuchungen Walter Benjamins; vgl. meine Abhandlung: »Bewußtmachen oder rettende Kritik die Aktualität Walter Benjamins«, in: Kultur und Kritik, a.a.O., S. 302 ff.

III Evolution