

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

26. Jahrgang

1975

Heft 3

Antihumanistische Philosophie als Herausforderung für die Theologie

Von Joseph M ö l l e r , Augsburg

Die Stellung der Theologie zum »Humanismus« muß als ambivalent bezeichnet werden. Denn wie sehr die Theologie schon immer auf Gott als den letzten Sinn menschlichen Lebens und damit auch auf die Vollendung des Menschen ausgerichtet war, so hat sie sich doch, je mehr dieser Mensch in der Neuzeit sein Geschick selbst in seine Hände nahm, kritisch zu ihm verhalten. Die Theologie als Auslegung des Glaubens geht in Distanz zu einem lebendigen geschichtlichen Prozeß, und der sich auf sich selbst besinnende Mensch wendet sich immer mehr vom Kirchenglauben ab. Eine Bewegung, die in der Zeit der Renaissance und der Aufklärung zunächst nur bestimmte Schichten ergriff, hat auf weite Kreise übergegriffen. Was sich im 19. Jahrhundert im philosophischen Raum vollzog, ist heute in Massenideologien und unterschwelligen Meinungen lebendig und wird zurückhaltend oder offen ausgesprochen: Der Mensch ist sich selbst Maßstab geworden.

Neuerdings wird nun gerade diese These in Frage gestellt. Gegenüber dem existenzialistischen und marxistischen Humanismus bildet sich eine neue philosophische Richtung heraus, die mit dem Humanismus der Neuzeit nichts mehr zu tun haben möchte. Nicht mehr der Mensch soll im Mittelpunkt stehen. Althusser und Foucault bezeichnen ihr Denken als einen theoretischen Antihumanismus¹⁾. Es genügt

¹⁾ L. Althusser, Für Marx, Frankfurt a. M. 1968, 180; M. Foucault, Von der Subversion des Wissens, München 1973, 28.

nicht, beide als Strukturalisten zu bezeichnen, wie es nicht selten geschieht²⁾). Sicher haben Linguistik und der Strukturalismus von Lévi-Strauss auf beide einen Einfluß ausgeübt, mehr wohl, als beide zugeben. Aber weder Althusser noch Foucault gehen von Lévi-Strauss oder von Saussure aus. Althusser interpretiert Marx; Foucault beruft sich im besonderen auf Nietzsche. Es wird der Anspruch erhoben, daß mit Marx bzw. mit Nietzsche ein neuer Antihumanismus begonnen habe, der heute konsequent durchzuführen wäre und dem die Zukunft gehöre. Parole: Der Mensch in seiner Ganzheit entziehe sich nicht nur der Einzelwissenschaft, sondern auch dem Erkennen und Denken schlechthin. Und damit, daß für Marx Gott schon tot gewesen sei und Nietzsche den Tod Gottes verkündet habe, sei auch der Mensch für kritisch-diagnostisches Denken gestorben. Jede Form des Humanismus gehöre der Vergangenheit an. Eine allgemeine Wissenschaft könne in Zukunft nur antihumanistisch sein.

Bei dieser Betrachtung drängen sich weitere Überlegungen auf. In Ablösung und in bewußter Kontraposition zu einem hermeneutischen Denken hat die Linguistik in der Sprachwissenschaft einen Siegeszug angetreten³⁾). Auch hier ist – gegenüber den verschiedenen divergierenden Methoden der Literaturwissenschaft – die Tendenz sichtbar, nur noch Strukturen aufzuzeigen und wissenschaftlich zu analysieren. Zugleich gewinnen jeder philosophischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie gegenüber Logik und Wissenschaftstheorie eine größere Bedeutung. Es wird teilweise versucht, Philosophie überhaupt auf Logik oder Wissenschaftstheorie zu reduzieren⁴⁾). Im Rahmen der analytischen Philosophie, die sich an den späten Wittgenstein anschließt, erobert die Semiotik eine besondere Position, die beispielsweise auch in religionsphilosophische Fragen hineinreicht⁵⁾). Nicht zu vergessen ist der Positivismusstreit in der Soziologie⁶⁾). Auch die Kon-

²⁾ So z. B. auch bei G. Schiwy, *Der französische Strukturalismus*, Reinbek 1969.

³⁾ Die Literatur ist unübersehbar. Einen Überblick neuesten Datums zum Thema »Sprache« gibt K. O. Apel im »Handbuch philosophischer Grundbegriffe« Bd. 5, München 1974, 1383–1402.

⁴⁾ So im Wiener Kreis, vor allem bei R. Carnap.

⁵⁾ Vgl. u. a. A. Grabner-Haider, *Semiotik und Theologie*, München 1973.

⁶⁾ Th. W. Adorno u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied–Berlin 1969.

troverse zwischen Habermas und Luhmann ist bis heute nicht bereinigt, sondern läßt nach wie vor methodische Grundfragen offen⁷⁾.

Die Probleme, die sich hier stellen, bleiben nicht im theoretischen Raum. Denn es geht um die Grundfrage, in welchem Maß menschliches Erkennen und Denken um den Menschen kreist. Oder kann diese Grundfrage so beantwortet werden, daß wissenschaftliches Erkennen jeweils nur Strukturen aufzeigt? Es ginge dabei nicht um die Erneuerung des alten theoretischen Vorrangs des Allgemeinen. Es geht um den Anspruch, daß die menschliche Situation nur (und zwar exklusiv) durch die Anwendung allgemeiner und spezieller wissenschaftlicher Erkenntnisse verbessert werden könne. Das heißt, daß der Mensch nicht durch Besinnung auf sich selbst oder gar auf einen Gott eine Zukunft habe, sondern nur durch Anwendung allgemeiner Regeln, in die der Mensch sich einfügen müsse, da er in sie eingefügt sei. In dieser Weise hätte eine zum System gewordene Technik als Technokratie die alte Vorsehung abgelöst, um durch gutes Funktionieren das ungewisse Wirken unbekannter Kräfte zu ersetzen. Der Mensch, der es noch mit solchen Kräften hält, muß dann notwendig rückständig sein. Es zeigen sich erstaunliche Parallelen einer »liberalen« Technokratie (die in Wahrheit nicht mehr liberal sein kann, da sie das Individuum preisgegeben hat) mit dem Prozeßdenken des dialektischen Materialismus. Daraus – so könnte man schließen – hätte ein neuer Optimismus alle Chancen: durch die Logik der Sachzwänge müssen sich Ost und West finden⁸⁾. Dieser Optimismus wird in Ost und West geschürt, im Osten, da man von dem grundsätzlichen Fortschritt des historischen Materialismus überzeugt ist, im Westen, da man auf ideologiefreie Sachzwänge baut, um sich in ihnen aufzuhalten. Nach dem Tode Gottes Destruktion des Menschen?

⁷⁾ J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M. 1971; dazu: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M. 1974.

⁸⁾ H. Marcuse »Der eindimensionale Mensch« ist auch heute noch lesenswert. Denn Marcuse sieht durchaus den technologischen Uniformismus. Aber seine These der großen Weigerung führt, wie auch die letzten Jahre zeigten, nicht weiter: weder zu einem neuen Bekenntnis des Menschen noch zu einem neuen gesellschaftlichen Modell. Gerade die utopischen Weigerer müssen immer damit rechnen, von technokratischen Berufsrevolutionären vereinnahmt oder liquidiert zu werden.

Diese Situation sei im Bereich der Philosophie an einigen Hinweisen verdeutlicht und in ihrer Relevanz für die Theologie befragt.

I.

Eine Abkehr vom deutschen Idealismus und zugleich eine Absage an eine philosophische Anthropologie vollzog sich im Denken Heideggers. Heideggers Denkweg ging von dem sich interpretierenden Dasein zum Sein hin, das als Geschick nicht mehr übergriffen werden kann und doch als geschichtliches nicht vom Dasein zu trennen ist. Damit, daß Heidegger vom Da-sein und nicht vom Menschen spricht, ist auch für »Sein und Zeit« von vornherein eine ontologische Interpretation vorgegeben. Im Sinne Heideggers denkt die Metaphysik nicht das Sein, sondern nur das Seiende als Seiendes. Diese Metaphysik reicht von Platon bis zu Nietzsche. Sie beginnt damit, daß Platon die Seiendheit des Seienden als Idee auslegt bis in das Zeitalter, da Nietzsche das Sein als Wert bestimmt⁹⁾. Für Heidegger ist nicht etwa Nietzsches Metaphysik in besonderer Weise nihilistisch (das würde u. a. Jaspers behaupten), sondern: »Die Metaphysik ist als Metaphysik der eigentliche Nihilismus.«¹⁰⁾ Jedoch ist in der Metaphysik Platons das Wesen des Nihilismus verborgen, während es bei Nietzsche voll zum Erscheinen kommt. Heidegger geht bei diesen und ähnlichen Behauptungen davon aus, daß die Metaphysik das Sein nicht als Sein denkt. Darum ist die Metaphysik »die Geschichte, in der es mit dem Sein wesenhaft nichts ist«¹¹⁾. So ist die Metaphysik als solche der eigentliche Nihilismus. Das Sein bleibt aus, es entzieht sich, von Platon bis zu Nietzsche. »Das Wesen des eigentlichen Nihilismus ist das Sein selber im Ausbleiben seiner Unverborgenheit...«¹²⁾ Das Ausbleiben von Unverborgenheit und das Bleiben der Verborgenheit wesen als Ankunft des Seins. In dieser Ankunft als Unterkunft, die das Sein selber ist, sieht Heidegger das Wesen

⁹⁾ Heidegger, Nietzsche, Pfullingen 1961, II, 254.

¹⁰⁾ A.a.O. 343.

¹¹⁾ A.a.O. 350.

¹²⁾ A.a.O. 356.

des Menschen¹³). Und dieses Wesen »als Ortschaft«¹⁴) ist nicht der Mensch als Subjekt, sondern der Mensch, der im Bezug des Seins selbst zu ihm, dem Menschen, steht¹⁵).

Heidegger erhebt den Anspruch, die neuzeitliche Metaphysik der Subjektivität durch das Seinsgeschehen zu erhellen. Wobei er betont, daß eine Überwindung des Nihilismus deswegen nicht möglich ist, weil sich das Sein selbst entzieht¹⁶). Überwindung der Metaphysik kann darum nur besagen: Preisgabe der metaphysischen Auslegung der Metaphysik¹⁷). Damit, daß Heidegger versucht, der »metaphysischen« Einstellung entgegenzudenken, denkt er auch gegen die Objekt-Subjekt-Beziehung, ohne jedoch eine Vermittlung im Sinne Hegels zu intendieren. Diese wäre für Heidegger nur gesteigerte Subjektivität, wie auch die theologische Transzendenz durch die Objekt-Subjekt-Beziehung und das Denken der Subjektivität belastet ist¹⁸). Erkenntnis menschlicher Unsicherheit und das Bemühen, menschliches Dasein vom Seienden her zu sichern, bewegt sich darum im metaphysischen Raum, der das Sein nicht kennt. So ist für Heidegger ein technokratisches Denken mit der Metaphysik der Neuzeit verbunden, die in der Reflexion auf den Menschen und seine Möglichkeiten das Sein nicht bedacht habe.

Es besteht also für Heidegger ein innerer Zusammenhang zwischen moderner Wissenschaft, Technologie und neuzeitlicher Metaphysik. Nicht etwa unter Berufung auf Bacon von Verulam oder Descartes' »Discours«. Das wäre zu äußerlich. Der Zusammenhang liegt vielmehr in dem vorstellenden Charakter der Metaphysik und dem herstellenden des technologischen Denkens. Behauptet wird eine Koordination des Willens zum gegenständlichen Seienden, die die Philosophie Kants bestimmt und bei Nietzsche durchbricht. Typisch für diese Denkweise ist im Sinne Heideggers Leibniz, für den jedes Wesen Lebewesen und als solches vorstellend-strebend sei¹⁹). Der Satz

¹³) A.a.O. 357.

¹⁴) Ebd.

¹⁵) A.a.O. 357/358.

¹⁶) A.a.O. 368.

¹⁷) A.a.O. 370.

¹⁸) A.a.O. 379.

¹⁹) Der Satz vom Grund, Pfullingen 1957, 79.

vom Grund im Sinne von Leibniz fragt nicht nach dem Wesen des Grundes. Es handelt sich auch nicht einfach um eine abstrakte Denkregel. In diesem Satz eröffnet sich »eine eigens eingerichtete Zustellbarkeit der Gründe des Seienden«²⁰⁾, womit die Möglichkeit moderner Naturwissenschaft und Technik geschaffen ist. Das wäre noch weiter durch eine Deutung des Satzes vom Grunde zu erhellen. Denn das principium rationis ist bei Leibniz ein principium reddendae rationis. Die Ratio selbst besagt und fordert Rechenschaft, und diese geschieht durch das vorstellende Ich. Es entsteht eine lingua rationalis, ein durchgängiges Verrechnen aller möglichen Worte, Zeichen und Sachen. Diese Verrechnung ist bei Leibniz noch Ausdruck des Werdens der Welt aus Gott. Nachdem mit Nietzsche Gott tot ist, bleibt nur noch die Verrechnung²¹⁾. Die Perfektion der Technik besteht in der Vollständigkeit der berechenbaren Sicherstellung der Gegenstände²²⁾. Dem bloß rechnenden stellt Heidegger das besinnliche Denken gegenüber²³⁾.

Für das besinnliche, wesentliche Denken ist der Mensch Ek-sistenz, d. h. Offenstehen zum Sein hin. Gerade aber diese Dimension bleibt in der sogenannten »Humanitas« verhüllt. Die Reserve Heideggers gegenüber dem »Humanismus« begründet sich von daher, daß das Wesen des Humanismus metaphysisch ist und darum die Frage nach der Wahrheit des Seins verbaut²⁴⁾. Demgegenüber fordert Heidegger ein anfänglicheres Denken, das schon bei Platon und Aristoteles verschüttet und verlorengegangen ist²⁵⁾. Dieses anfänglichere künftige Denken ist auf dem Abstieg in die Armut seines vorläufigen Wesens²⁶⁾.

Heidegger wagt also, das Wesen des Menschen gegen die Subjektivität der Neuzeit tiefer zu denken und sieht sich damit in einen nicht zu vermittelnden Gegensatz zum verrechnenden Denken ge-

²⁰⁾ A.a.O. 99.

²¹⁾ A.a.O. 170.

²²⁾ A.a.O. 198.

²³⁾ A.a.O. 199.

²⁴⁾ Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«, Bern 1947, 93.

²⁵⁾ A.a.O. 99.

²⁶⁾ A.a.O. 118.

stellt, das er mit der Metaphysik der Neuzeit in einem ursprünglichen Zusammenhang sieht.

II.

Zunächst freilich hat das verrechnende Denken gesiegt. Neue Denkformen haben sich entwickelt und wollen Heidegger wie die Metaphysik ablösen, um kritisch zu analysieren und den Anspruch des Ganzen zu bestreiten. Dabei wird weniger auf die moderne Logik und Wissenschaftstheorie zu verweisen sein. Denn trotz der Ausweitung in den letzten Jahren handelt es sich hierbei um ein Spezialgebiet, das immer seine Bedeutung behalten wird und modischen Einflüssen nur in geringem Maß zugänglich ist. Bedeutender ist die analytische Philosophie geworden, eine Richtung, die sich unter dem Eindruck des Spätwerkes von Wittgenstein entwickelt hat, in Ryle, Austin und Strawson beachtliche Vertreter eines neuen Sprachdenkens fand und in den letzten Jahren auch im deutschsprachigen Raum nicht unbeträchtliches Aufsehen erregt hat²⁷⁾. Im Gegensatz zu den Logikern und Wissenschaftstheoretikern wird hier der sprachliche Zusammenhang in der Form bestimmter Sprachspiele analysiert. Nicht eine Metasprache gilt als Ideal, vielmehr erscheint die Umgangssprache als Ausgangspunkt und als zu analysierendes Phänomen²⁸⁾. Hier wie in der analytischen Ethik²⁹⁾ wird vermieden, auf den Menschen selbst zurückzugreifen. Insofern unterscheidet sich diese Richtung wesentlich von jeder Transzendentalphilosophie, aber auch von der modernen Anthropologie.

Parallel zur analytischen Philosophie entwickelt sich in Abhebung von der bisherigen Literaturwissenschaft die moderne Linguistik, die einerseits die Theorie von Saussure weiter ausbaut, andererseits in Chomsky und Katz eine weithin angenommene – jedoch durchaus nicht unumstrittene – transformatorische Grammatik präsentiert, die

²⁷⁾ Bestens und gründlich orientiert das zweibändige Werk von K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973; zum Sprachproblem: K. Lorenz, *Elemente der Sprachkritik*, Frankfurt a. M. 1970.

²⁸⁾ Für den deutschen Sprachraum vgl. dazu E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt 1970.

²⁹⁾ Eine Einführung bietet W. A. Franken, *Analytische Ethik*, München 1972.

seitdem in den verschiedenen Sprachen auf ihre Anwendungsmöglichkeiten untersucht wird³⁰). Sowohl von der analytischen Philosophie als auch von der Linguistik wird die hermeneutische Tradition (von Dilthey bis Heidegger³¹) in Frage gestellt. Von der angelsächsischen Tradition her ist ein gewisser Positivismus bei einzelnen Vertretern nicht auszuschließen, obwohl er so wenig wie in der deskriptiven Phänomenologie für die gesamte Richtung konstitutiv ist. Im besonderen mag auf das Verifikationsproblem des Wiener Kreises³²) und die Semiotik von Morris³³) verwiesen werden, die als neopositivistisch gilt. Deutlich zeigt sich dieser Positivismus auch in Wittgensteins »Tractatus«³⁴): Über die Form der Welt, die sich im Sprachgebrauch kundtun müßte, kann nichts ausgesagt werden; damit werden Aussagen über Welt und Weltordnung unmöglich. Diese Linie wird auch noch vom späten Wittgenstein gewahrt, nur mit dem entscheidenden Unterschied, daß nunmehr ein Vielerlei von Sprachspielen die Welt repräsentiert, über deren Ganzheit jedoch nach wie vor eine Aussage unmöglich ist.

Gegenüber den Vereinfachungen, wie sie noch immer von gegnerischer oder desinteressierter Seite vorgenommen werden, hat man mit Recht auf die differenzierte Struktur dessen hingewiesen, was man »analytische Philosophie« nennt³⁵), zumal wenn man noch dazu die diachronische Betrachtung der Linguistik³⁶) und die Bedeutung

³⁰) Unter den deutschen Übersetzungen vor allem: N. Chomsky, Aspekte der Syntax-Theorie, Frankfurt a. M. 1969; ders., Sprache und Geist, Frankfurt a. M. 1970; J. J. Katz, Philosophie der Sprache, Frankfurt a. M. 1970.

³¹) Die beiden letzten großen Werke dieser Tradition sind H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960; E. Betti, Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften, Tübingen 1962.

³²) Dazu J. Möller, Wahrheit als Problem, München 1971, 105ff.

³³) Vgl. dazu K. O. Apel, Transformation der Philosophie, Frankfurt a. M. 1973, Bd. 1, 138–166.

³⁴) Selbstverständlich reduzieren wir Wittgensteins Philosophie nicht auf einen »Positivismus«, auch nicht etwa auf eine neue Form der Transzendentalphilosophie. Aber man wird Wittgenstein nur gerecht, wenn man die verschiedenen Elemente seines Denkens berücksichtigt.

³⁵) Vgl. dazu E. v. Savigny, Analytische Philosophie, Freiburg 1970.

³⁶) Vgl. E. Coseriu, Einführung in die strukturelle Linguistik, Tübingen 1969; ders., Synchronie, Diachronie und Geschichte, München 1974.

und Ausweitung der verschiedenen Systemtheorien heranzieht³⁷⁾. Tatsächlich besteht ein nicht geringer Unterschied zwischen dem logischen Atomismus des frühen Wittgenstein und seiner späteren Lehre von Sprachspielen als Lebensformen. Und es scheint gerade eine kontradiktorische Position zu sein, ob man eine allgemeine umfassende abstrakte Modellsprache anstrebt oder ob man diese nur als Instrument gelten läßt und sich an der Umgangssprache orientiert. Und doch ist es so, daß sich sowohl die Systemtheorien als auch die analytische Philosophie³⁸⁾ in einen Gegensatz zur überlieferten Philosophie stellen und diesen Gegensatz auch selbst kultivieren. Man kann diese Einstellung nicht einfach als Metaphysikkritik abtun; denn eine solche gibt es bei Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger. Und gegen diese würden sich Analytiker wie Systemtheoretiker genauso wenden wie gegen Platonisches und Hegelsches Denken (Aristoteles und Kant finden wenigstens in manchen Fragen etwas mehr Gnade). Denn was alle diese Richtungen eint, das ist zunächst eine denkerische Absage an das Ganze. Das könnte man aber auch von Kierkegaard, ja auch von Heidegger sagen. Es ist weiterhin eine Verständnislosigkeit gegenüber dem geschichtlichen Prozeß. Das Ganze wird nur als lo-

³⁷⁾ Vgl. dazu den Beitrag »Theorie« von H. F. Spinner in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe Bd. 5, München 1974.

³⁸⁾ Der Terminus »analytisch« ist keineswegs eindeutig. Schon bei Platon (man denke an den »Angelfischer« im Sophistes) gibt es eine (ontologisch-logische) Dialektik. Eine logische Analyse und eine Analytik als Wissenschaftslehre findet sich in der abendländischen aristotelischen Tradition. Die bekannte Unterscheidung Kants in analytische und synthetische Urteile bestimmte wohl die Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, war aber selbst der Kritik von verschiedenen Seiten ausgesetzt. Der Anspruch einer »analytischen« Methode, die sich gegen Metaphysik und Hermeneutik richtet, setzt im 20. Jahrhundert mit Russell und Moore ein. Einen formal-sprachlichen Positivismus vertritt vor allem Carnap, der mit anderen Vertretern des Wiener Kreises die amerikanische Philosophie entscheidend beeinflusste. Gegenüber der Betrachtung der analytischen Wahrheit als logischer Wahrheit, wie sie in der modernen Logik beispielsweise von Quine vertreten wird (auch hier wirkt die kantische Unterscheidung weiter), versteht sich die sogenannte analytische Philosophie der Oxforderschule (Ryle, Austin) als Sprachanalytik. Hierbei ist die Umgangssprache das ursprüngliche Phänomen. Die Forderung einer Abbildung der Welt durch die Sprache (von Leibniz bis zum »Tractatus« Wittgensteins) ist damit ebenso aufgegeben wie die Reflexion auf das Subjekt im hermeneutischen Sinn. Die Umgangssprache vollzieht sich in verschiedenen Sprachspielen, nur in deren Rahmen ist eine »Analyse« möglich. Auf die Ambivalenz von Behaviorismus und Transzendentalphilosophie, die in dieser Position liegt, kann hier nicht näher eingegangen werden.

gisches Ganzes anerkannt. Es wird also eine nominalistische Position bezogen, die zwischen logischer Ganzheit und individuellen Momenten oszilliert. Das Überindividuelle im Realen wird entweder ignoriert oder nicht anerkannt. Weder eine umgreifende noch eine geschichtliche Vermittlung kann nach Auffassung der Analytiker und Systemtheoretiker zur Sprache kommen (man denke übrigens an die List der Vernunft bei Hegel, an die indirekte Mitteilung und die Ironie bei Kierkegaard, an die Ausdrucksschwierigkeit des wesentlichen Denkens bei Heidegger).

Und das besagt: Sowohl innerhalb der analytischen Philosophie als auch im Rahmen der Systemtheorien wird die Subjektivität des Subjekts nicht mehr bedacht. Die Reflexion auf das Subjekt, seit Nikolaus von Kues eine wesentliche Errungenschaft der Philosophie, ist preisgegeben. Und während die moderne Physik erkennt, daß eine »objektive« Bestimmung ohne Einbeziehung des beobachtenden Subjekts nicht mehr möglich ist³⁹⁾, klammert die Philosophie ihre eigene Erkenntnis der Subjektivität aus!

Deutlich kommt der Gegensatz in der bekannten Soziologiekontroverse zwischen Habermas und Luhmann zum Durchbruch. Es ist kein Zufall, daß Luhmann dem philosophischen Denkansatz von Aristoteles den Vorwurf macht: »Der Sinn von ›koinonia‹ wird nicht in Richtung auf Begriffe wie Funktion, Struktur und Prozeß, Handlung und Sinn, Information und Komplexität entfaltet, sondern in Richtung auf Freundschaft und Recht.«⁴⁰⁾ Das Inhaltlich-Menschliche wird aus der Wissenschaft verbannt. Wenn Luhmann Systeme als Interaktionseinheiten sieht, so wird damit die Spannung von Mensch und Welt in keiner Weise lebendig, sie wird vielmehr durch das System überspielt. Im Grunde wird die alte Frage nach Mensch und Welt auf einen Systemmechanismus reduziert⁴¹⁾. Luhmann sieht in der

³⁹⁾ Gerade so unterscheidet sich die moderne Physik von der klassischen und fordert damit eine Universalhermeneutik. Für Einzelheiten sei vor allem auf die Werke von W. Heisenberg und C. F. von Weizsäcker verwiesen.

⁴⁰⁾ J. Habermas / N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a. M. 1971, 8.

⁴¹⁾ Natürlich liegt schon im Leibnizschen Denken, was beispielsweise Heidegger richtig sieht, eine solche Gefahr. Aber diese Gefahr ist bei Leibniz durch die nicht aufhebbare Individualität der Monade gebannt. So stellt die perceptio bei Leibniz

Systemtheorie nur die Reduktion von Komplexität. So ist für ihn auch »Sinn« nichts anderes als »eine bestimmte Strategie des selektiven Verhaltens unter der Bedingung hoher Komplexität«⁴²⁾. Dagegen weist Habermas auf die Differenz von »Sinn« und »Information« hin⁴³⁾ und sagt, daß Sinn ohne intersubjektive Geltung nicht zu denken sei⁴⁴⁾. Intersubjektive Geltung aber verlangt erneut eine Diskussion über Subjekt und Intersubjektivität. Freilich ist dieses Subjekt für Habermas nicht mehr das transzendente, sondern der Mensch der Gesellschaft, der kraft seiner Selbstbesinnung und in Interaktion sich mit dem anderen zusammenfinden muß. In dieser Weise ist die »kritische Theorie« kritisch gegenüber allen denkerischen und politischen Herrschaftsansprüchen. Das Interesse an technologischer Verfügung, d. h. an Herrschaft, kennzeichnend u. a. auch für die empirische Soziologie, soll in Frage gestellt und abgebaut werden. Das geschieht durch herrschaftsfreie Kommunikation, ein Vollzug, der Selbstreflexion impliziert. In dieser Selbstreflexion entstehen zugleich

nichts anderes dar als die neuzeitlich subjektiv gedachte *participatio* des platonischen Denkens. Durch das Beharren auf inhaltlichen Bestimmungen einer Individualmetaphysik kommt es bei Leibniz nicht zu einem uniformen Systemrationalismus. Man mag in diesem Zusammenhang nur die pragmatisch-funktionale Wahrheitsauffassung von Luhmann (a.a.O. 389/390) mit der von Leibniz vergleichen, um den Gegensatz in seiner ganzen Schärfe zu sehen. Die Frage der theologischen Hintergründe und der theologischen Relevanz eines Systemdenkens, wie es von Luhmann vertreten wird, kann hier nicht erörtert werden. Dazu bedürfte es einer ausführlicheren und differenzierteren Darstellung. Hinweise finden sich bei F. Maciejewski (Hrsg.), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Suppl. 2), Frankfurt a. M. 1974, 34/35, 51ff.

⁴²⁾ Wir würden nicht der von Habermas subtil entfalteten und oft wiederholten Kritik zustimmen, daß damit die uneingestandene Verpflichtung auf herrschaftskonforme Fragestellungen impliziert sei. Denn diese Kritik stellt u. E. wiederum eine einseitige Reduktion dar. Die Fragwürdigkeit des Luhmannschen Ansatzes liegt vielmehr darin, daß eine deskriptive Phänomenologie der Gesellschaft von vornherein überspielt wird, so daß das Geschichtlich-Menschliche vergewaltigt wird. Das geschieht, wie wir noch zeigen werden, aber auch bei Althusser, der sich als radikaler Marxist versteht. Die Herrschaftsstruktur der Systemtheorie sehen wir nicht in ihrem konservativen Charakter (denn das wäre eine inhaltliche Bestimmung), sondern in ihrem Formalismus, der das Menschliche nicht mehr zur Sprache kommen läßt, es sei denn in abstrakten Reduktionen.

⁴³⁾ J. Habermas / N. Luhmann, a.a.O. 185.

⁴⁴⁾ A.a.O. 195.

soziologisch-analytische Theorien⁴⁵⁾, bzw. es werden solche Theorien bestätigt. Dadurch gerät der Theoriebegriff von Habermas selbst in eine Ambivalenz⁴⁶⁾. Und es bleibt offen, in welchem Maß die Universalpragmatik⁴⁷⁾ analytische Theorien integrieren kann und in welchem Maß sie ihnen ausgeliefert ist⁴⁸⁾. Andererseits behält die Selbstreflexion eine entscheidende Bedeutung, womit sich Habermas von jedem Formalismus und Funktionalismus distanziert.

In anderer Weise erstrebt K. O. Apel eine Umwandlung und Neufassung der traditionellen Philosophie durch das analytische Denken. Ausgehend von einer Nähe der scheinbar diametral entgegengesetzten Denker Heidegger und Wittgenstein kennzeichnet er den heute sich vollziehenden Denkprozeß als Transformation der Philosophie⁴⁹⁾. Damit wäre die erwähnte Ambivalenz der »Theorie« selbst typisch für das Werden einer neuen Philosophie, die Apel als neue Transzendentalphilosophie sieht. Apel möchte das Anliegen des analytischen Denkens durchaus gewahrt wissen. P. Ricoeur dagegen versucht, die analytische Philosophie in die hermeneutische zu integrieren. Wie bei ihm Freud als ein anthropologisch-hermeneutischer Denker erscheint⁵⁰⁾, so sieht er den Gegensatz von Synchronie und Diachronie bei Lévi-Strauss eher als Spannung und weniger als Ausdruck von sich ausschließenden Positionen. Den Gegensatz von Linguistik und

⁴⁵⁾ »Seit meinen Untersuchungen zur Logik der Sozialwissenschaften (1967), Frankfurt 1970, bin ich überzeugt, daß eine ›Protozoologie‹ die Form einer allgemeinen Theorie sprachlicher Kommunikation annehmen muß.« Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973, 399.

⁴⁶⁾ Diese Ambivalenz ist die einer Systemtheorie und einer Konsens Theorie. Die Abhebung von einer nur logischen Systemtheorie stellt notwendig die Frage nach dem konstituierenden Subjekt. Sollte, nachdem das Subjekt transzendentalphilosophischer Prägung, aber auch Proletariat und Subkultur wegfallen, die Herrschaft von Wissenschaftlern durch herrschaftsfreien Dialog beginnen? Oder kommen wir zu der Feststellung einer unaufhebbaren Dialektik von Kompetenz und Legitimation? Und wie läßt sich die Forderung eines herrschaftsfreien Dialogs begründen außer durch einen Rekurs auf das Humanum?

⁴⁷⁾ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1973, 371.

⁴⁸⁾ »Da sich das der Transzendentalphilosophie entlehene Kollektivsubjekt einer sinnhaft konstituierten Lebenswelt jedenfalls in der Soziologie als eine irreführende Fiktion erweist, bietet sich der Systembegriff an.« J. Habermas / N. Luhmann, a.a.O. 271.

⁴⁹⁾ K. O. Apel, Transformation der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973.

⁵⁰⁾ P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a. M. 1974.

Hermeneutik möchte er in der Weise abmildern, daß er die Linguistik als wissenschaftliche Theorie deutet, die damit eine hermeneutische Philosophie nicht ausschließe. Auch macht er geltend, was sicher richtig ist, daß sich Chomsky mit seiner Interpretation der Sprache als einem Geschehen doch wieder in der kartesianisch-humboldtschen Linie bewege. Bei all dem wird die Integration der Linguistik in eine neue Hermeneutik gefordert⁵¹).

Nun kann man selbstverständlich die Grenzen der analytischen Philosophie, der Linguistik und auch der Systemtheorie darlegen. Aber zur Frage steht ja der Horizont der Betrachtungsweise. Und so sind bis heute die Versuche, analytisches und hermeneutisches Denken zu verbinden, mehr oder minder gescheitert. Denn zumeist werden diese Versuche von hermeneutischer Seite vorgenommen, während es u. E. noch keinem Analytiker gelungen ist, hermeneutisches Denken zu integrieren⁵²). Das dürfte auch kaum möglich sein. Denn jede Semantik und Semasiologie stellt wieder ein abstraktes System dar. Man kann sich dann fragen, ob der Philosophie in dem Zwischenbereich von Logik und Sozialwissenschaft überhaupt noch ein Platz gebührt, nachdem sie früher die Voraussetzung für sozialpolitisches Denken war. (Wären nicht nur Thomas Morus und Fichte, sondern auch der junge Marx, Sartre und Adorno in diesem Sinn Platoniker geblieben?) Wenn Philosophie nichts anderes mehr ist als eine Reduktion von Komplexitäten, ist sie dann mehr als eine abstrakte logische Theorie, die grundsätzlich Fragen wie die nach dem Wesen des Menschen, der Ganzheit und Unganzheit der Welt und dem Sinn menschlichen Lebens ausgeklammert hat? Und kann dann eine solche Theorie nicht von der betreffenden Wissenschaft mittels einer immanenten Logik entwickelt werden, so daß Philosophie schlechthin überflüssig wäre? Überwindung also der Philosophie zugunsten von Logik, Sprachlogik und wissenschaftlicher Erfahrung?

Kaum jemand hat das Menschenbild des 20. Jahrhunderts in dem Maß beeinflußt wie Sigmund Freud. Es ist erstaunlich und faszinie-

⁵¹) P. Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973.

⁵²) Die größte Chance für eine Annäherung bietet immer noch die Theorie der Sprachspiele bei Wittgenstein. Aber auch hier wird weder das Seinsgeschehen noch das Subjektgeschehen thematisch.

rend zugleich, wie Freud, zunächst ausgehend von dem Phänomen der Verdrängung, eine Anthropologie entwirft, obwohl – oder: weil – er im Grund nichts anderes als konsequenter Therapeut sein will. Gewiß, die Lehre vom Unbewußten gibt es schon seit Carus, einen Todestrieb könnte man auch in der Romantik nachweisen, und der Hinweis auf die Sexualität stellt nicht etwas umwälzend Neues dar. Aber diese Momente werden verbunden, und zugleich gewinnt das Über-Ich immer mehr an Bedeutung. Praxis und Theorie bedingen sich gegenseitig; es eröffnet sich ein neues Menschenbild, und es wird dem neurotischen Menschen die Chance der Heilung geboten. Daß der späte Freud dem Erfolg seiner eigenen Theorien kritisch gegenübersteht und ohne Fortschrittsglauben in die Zukunft blickt⁵³), bleibt einem harmonisierenden Freudbild im Zeitalter der Allesmachbarkeit leicht verborgen. Genauer gesagt müßte man sagen: Freud ist nicht davon überzeugt, durch die eigene oder eine andere wissenschaftliche Leistung den Spannungsprozeß von Eros und Todestrieb im Hinblick auf die Kultur der Menschheit entscheidend beeinflussen zu können. So ist sein Menschenbild durch einen Gegensatz von Wissenschaftsglaube und Pessimismus getragen, einer Haltung, wie sie uns auch in der Dichtung der Jahrhundertwende entgegentritt. Die Kollektivneurose Religion scheint überwunden, aber es bleibt völlig unsicher, ob die wissenschaftliche Erkenntnis größeres Glück zu bringen vermag.

Freud wurde als Wissenschaftler und Therapeut einer der größten Kritiker des Idealismus. Die Rede vom »Geist« erscheint von Freud bis Ryle als wissenschaftlich fragwürdig, und der Geist selbst ist seit Nietzsche und Scheler ein biologisch depraviertes Phänomen. Aber Freud glaubt an die Vernunft, er gibt ihr zumindest eine Chance, aller Skepsis zum Trotz. Das Glück eines rein diesseitigen Menschen war zum Thema geworden, nicht nur für die Philosophie, sondern vor allem für eine anthropologische Wissenschaft. Was kann der Mensch erreichen? Einen Beitrag dazu bietet die Verhaltensforschung,

⁵³) »Aber das Verhältnis der Liebe zur Kultur verliert im Verlauf der Entwicklung seine Eindeutigkeit . . .« (W. W. XIV 462). »So sinkt mir der Mut, vor meinen Mitmenschen als Prophet aufzustehen, und ich beuge mich ihrem Vorwurf, daß ich ihnen keinen Trost zu bringen weiß, . . .« (W W XIV 506).

die ihrerseits Freud vorwirft, noch im Rahmen der metaphysischen Anthropologie (das Ich, das Es, das Über-Ich) zu verbleiben. Skinner hat Freuds Kulturpessimismus durch einen absoluten Optimismus ersetzt⁵⁴). Aber im Sinne Skinners wäre dieser Optimismus gar kein Optimismus, sondern die Anerkennung der entsprechenden Manipulation (reinforcement) mit den notwendigen entsprechenden Wirkungen. Der Behaviorismus soll die immer noch an einen Personbegriff gebundene Psychoanalyse ersetzen. Die neue Therapie gewährt seelische Gesundheit und führt durch Entwicklung von Objektivität und Vernunft ein Maximum ausgeglichenen Zusammenlebens herbei. Damit, daß das Bewußtsein einer Ursache nichts mit der Wirkung mehr zu tun hat, wird der Mensch in einen objektiven Prozeß hineingestellt, der – wissenschaftlich durchgeführt – alle Möglichkeiten realisiert⁵⁵). Der absolute Geist Hegels, so könnte man sagen, hat sich als menschlich manipulierendes und manipuliertes Wissen unter die Menschen begeben und macht als reinforcement den Menschen von der Freiheit frei. Die Ablösung der Religion durch Wissenschaft, von Freud schon gefordert, wird zu einem Programm, das nunmehr auch das Bemühen um Selbstfindung überflüssig macht; alles funktioniert durch Anwendung der entsprechenden Methode. Anpassung ist alles. Und diese Anpassung wird erreicht durch funktionale Analyse. Skinner beruft sich auf die Wissenschaft. Die Wissenschaft habe gezeigt, daß der Mensch manipulierbar sei und darum müsse er manipuliert werden. Das reinforcement des Menschen gilt als Forderung der Wissenschaft und zugleich als Vollzug wissenschaftlicher Einsicht. Auf-

⁵⁴) Am deutlichsten wird dies vielleicht in der populärwissenschaftlichen Vision einer aggressionsfreien Gesellschaft »Walden Two«, dt. »Futurum Zwei«, Reinbek 1972. Nur eine Stelle sei zitiert: »Ich trete nicht für Ausschaltung der Regierung ein, sondern nur gegen jede in den jetzt existierenden Formen. Wir brauchen eine Regierung, die sich auf eine Wissenschaft der menschlichen Verhaltensweisen stützt. Das und nichts anderes kann eine dauernde Sozialstruktur hervorbringen. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte sind wir jetzt dafür gerüstet, weil wir jetzt über menschliche Verhaltensweisen in Übereinstimmung mit klaren wissenschaftlichen Grunderkenntnissen Bescheid wissen. . . . Wir können Menschen für ein Gemeinschaftsleben geeignet machen – zur Zufriedenheit aller. Das war unser Glaube – jetzt ist er ein Faktum« (a.a.O. 176).

⁵⁵) Vgl. dazu B. F. Skinner, *Wissenschaft und menschliches Verhalten*, München 1973; *Jenseits von Freiheit und Würde*, Reinbek 1973.

tauchende Schwierigkeiten emotionaler Art wären durch Einsicht zu überwinden.

Man hat sich gefragt, warum Skinner so populär geworden sei. Fromm gibt die Antwort von da her, daß die liberale Tradition in das kybernetische Modell eingebracht werde, in dem dem einzelnen keine Bedeutung mehr zukomme⁵⁶). Es fragt sich, ob diese sicher richtig diagnostizierende Antwort ausreicht. Denn darüber hinaus bietet Skinner unter dem Schein und Anspruch einer Dressur dem Menschen eine harmonische Zukunft (naiv, aber verlockend). Angst ist dem Menschen genommen, und von Verantwortung ist er befreit. Die Befreiung von alter Ethik durch einen wissenschaftlich gesicherten Prozeß, der nur gut ausgehen kann, meistert in den Augen vieler Menschen alle Lebensprobleme so eindrucksvoll und schön, wie man es kaum glauben kann. Und man sollte es auch kaum glauben, daß soviel Naivität möglich ist. »Laß dich richtig konditionieren, und du wirst das Paradies erleben«, das wäre die rechte Parole für »Futurum II«. Durch die Abschaffung personalen Denkens wird der Mensch in seinen Möglichkeiten erfüllt.

Damit steht aber Skinner in einer radikalen Ambivalenz: Es soll einerseits durch Manipulation dem Menschen das Menschenmögliche gewährt werden (durch Dressur zum Menschen werden), andererseits wird der bisherige Mensch durch die Aufgabe aller Personalität und Freiheit endgültig wissenschaftlich destruiert (das »Mensch« genannte Tier wird glücklich, indem es nicht mehr Mensch ist!). Der Abschied von allen Formen des bisherigen Humanismus präsentiert sich als ein neuer Humanismus des wissenschaftlich dressierten Menschen.

Der faktische Antihumanismus bietet sich als Vollendung des Humanismus dar.

Von L. Althusser und M. Foucault wird nun der Antihumanismus als Zentralanliegen eines neuen Denkens zum Programm erhoben⁵⁷). Beide Denker werden hier zusammen genannt. Ihre Ursprünge und ihre Anliegen sind verschieden. Aber daß sich diese Verschiedenheit

⁵⁶) E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974, 38.

⁵⁷) Die hier nur angedeuteten Hinweise werden von dem Verfasser in einem demnächst erscheinenden Beitrag »Philosophie als Antihumanismus?« weiter ausgeführt.

in einer bewußten Abkehr von der Philosophie der Neuzeit und jegerlicher Anthropologie trifft, scheint mehr als bemerkenswert zu sein.

Althusser geht von Marx aus und will einen wissenschaftlichen Marxismus entwickeln. Und dieser Marxismus soll sich als Wissenschaft nicht nur von jeder bürgerlichen Ideologie abheben, sondern auch von jeder humanistisch-idealistischen Interpretation der Frühschriften von Karl Marx. Marx hat nach Althusser seine Abhängigkeit von Hegel 1845 definitiv überwunden. Von dieser Zeit an bricht Marx mit jeder Theorie, die die Geschichte und die Politik auf das Wesen des Menschen gründet⁵⁸). Marx negiert – nach Althusser – in seinen reifen Werken alle theoretischen Ansprüche eines Humanismus und wird zum Begründer eines neuen wissenschaftlich-praktischen Denkens. Das Denken von Karl Marx impliziert so gesehen eine vollständige Abkehr von der bisherigen Philosophie und vollzieht durch den Ausgangspunkt von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen eine totale theoretische Revolution, die die wissenschaftliche Analyse der sich vollziehenden gesellschaftlichen Praxis ist⁵⁹). Der historische Materialismus ist darum für Althusser etwas vollständig Neues. Und zu diesem Neuen gehört, daß der theoretische Anspruch des Humanismus verworfen und seine praktische Ideologiefunktion erkannt wird⁶⁰). Das Sein des Dinges ist die Produktionsweise. Diese ist wissenschaftlich zu interpretieren. Mit einer an scholastische Distinktionen (universale in re) erinnernden Terminologie wird dieser Vorgang von Althusser beschrieben⁶¹). Althusser unterscheidet im Prozeß der theoretischen Praxis eine Grundmaterie als Allgemeinheit I, die in Begriffe (Allgemeinheit III) verwandelt wird. Die Wissenschaft arbeitet als Allgemeinheit II an einer Allgemeinheit I, d. h. sie arbeitet nicht am »Gegebenen«, sondern an einer vorgegebenen ideologischen Praxis. Wissenschaft wird damit zur Kritik ideologischer »Tatsachen«. Der Übergang von Allgemeinheit I zu Allgemeinheit III ist niemals Identität, sondern immer Veränderung. Damit,

⁵⁸) L. Althusser, *Für Marx*, Frankfurt a. M. 1968, 176.

⁵⁹) Diese These ist allerdings nicht neu, sie wurde bereits von den italienischen Marxisten Della Volpe und Rossi vertreten.

⁶⁰) L. Althusser, a.a.O. 179ff.

⁶¹) A.a.O. 125ff.

daß die Allgemeinheit II die arbeitende ist, unterscheidet sich Marx nach Althusser wesentlich von Hegel wie von Feuerbach und entwickelt eine antihumanistische und antiideologische Wissenschaft, die auf kein »Subjekt« mehr zurückgreifen muß, sondern die tatsächlichen Verhältnisse der Praxis in ihren Notwendigkeiten aufzeigt.

Foucault dagegen greift auf Nietzsche zurück. Sartre ist für ihn ein letzter Epigone neuzeitlich-idealistischer Philosophie. Foucault gilt nicht selten als *der* Philosoph des Strukturalismus. Er hat sich jedoch selbst von dieser Richtung distanziert⁶²), mit der ihn trotzdem manches verbindet. Foucault eliminiert Themen wie Bedeutung, Ursprung, Teleologie und will damit zugleich den abendländischen Humanismus überwinden. Humanismus als Repression: Die Rede von Seele, Gewissen, Individuum gilt als der Versuch, den Menschen an der Ausübung von Macht zu hindern, was erst Nietzsche erkannt habe. Foucault lehnt auch die Herrschaft der Wissenschaft über die Politik ab. Humanismus führt zur Technokratie; demgegenüber entwickelt Foucault eine Ordnungslehre, die als Theorie der Ethnologie und Psychoanalyse die Positivität des Humanum destruiert⁶³), gleichzeitig aber die Subversion des Wissens gegen alle Macht und auch gegen die eigene betont⁶⁴). Damit aber wird sein Strukturbegriff ein abstrakter auf dem Hintergrund eines grundsätzlich antisystematischen Denkens, gegenüber dem auch die Kritische Theorie noch als humanistisch anzusetzen wäre.

Die entscheidende Frage dürfte dahin gehen, ob auf diese Weise, nämlich durch die Negation des Humanum, nicht ein neuer Herrschaftsanspruch in den Formen der Abstraktion und Subversion betrieben wird, so daß in diesen Ansprüchen sowohl der negierte Gott als auch der negierte Mensch neu erscheinen.

Die Philosophie der Gegenwart bietet beim ersten Anblick ein äußerst verwirrendes Bild. Wer von der traditionellen Philosophie herkommt, wird kaum zu entscheiden wagen, welche Bedeutung das analytische Denken für die Wissenschaften und vor allem für letztes menschliches Fragen haben mag. Hier sollen ja tatsächlich mensch-

⁶²) M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971, 15.

⁶³) A.a.O. 454ff.

⁶⁴) M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, 128ff., 170.

liche Lebensfragen auf eine Metatheorie reduziert werden. Neue Herrschaft des Allgemeinen? Und so könnte jemand, der Schulphilosophie und Neuscholastik schätzt, in dem neuen Denken eine klare rationale Absage an Marx, Nietzsche und die Existenzphilosophie sehen. Daß diese Sicht vereinfachend wäre, zeigt schon die Tatsache, daß von Althusser und Foucault Marx bzw. Nietzsche als Beginn eines die Neuzeit ablösenden Systemdenkens angesehen werden.

Das neue »analytische« Denken repräsentiert sich in verschiedenen Richtungen und ist von durchaus heterogenen Elementen her beeinflußt. Und doch ist dieses Denken von einer gemeinsamen Voraussetzung durchdrungen: das Subjekt wird eliminiert. Die Überwindung des Humanum führt bei Skinner zur Anerkennung eines technologischen Prozesses als Allheilmittel, bei Althusser und Foucault zu einem theoretischen Antihumanismus. Wobei zu beachten ist, daß Althusser und Foucault für Skinner Ideologen wären, dieser dagegen von den beiden Genannten als humanistischer Technologie abgelehnt würde. Beide Richtungen werfen sich im Grunde »Humanismus« vor, den sie überwinden wollen. Aber auch im strukturalistischen und analytischen Denken treten die inhaltlichen Bestimmungen in einem Maß zurück, daß man sich fragen kann, ob Philosophie nicht schlechthin etwas ist, was mit dem »Humanismus« im Grunde schon überwunden wäre. Gewiß stellt das analytische Denken im deutschen Sprachraum eine Reaktion gegen eine sich in die Subjektivität übersteigernde Hermeneutik dar, die Logik und Normen grundsätzlich überfragt hatte und dem Instrumentalcharakter der Sprache nicht mehr gerecht werden konnte. Bestimmte dogmatische Definitionen der Linguistik, die auf einmal erst mit Saussure zu beginnen scheint und von Geschichte nichts mehr wissen will, erscheinen von daher – so naiv und wunderlich sie in sich sein mögen – als durchaus verständlich. Viel zu wenig beachtet man, daß in der Analytik die alte Wesensmetaphysik in logisierter Form neu lebendig wird⁶⁵).

⁶⁵) Dazu wäre zu sagen, daß in der Schulphilosophie die Metaphysik durchaus nicht in dem Maß »logisiert« wurde, wie man dies unter dem Einfluß Heideggers zu behaupten pflegte. (Man denke daran, daß ein ähnlicher Prozeß einer Logisierung der Metaphysik bereits im 14. Jahrhundert nach W. v. Ockham anhebt und zugleich mit der Ausbildung einer qualifizierteren Logik verbunden ist.) Die unein-

Es ist das Schicksal der Theologie, daß sie von sich aus keine Denkmethode bereithält. In der Reflexion ist Theologie, will sie nicht einfach berichten, auf Philosophie angewiesen. Und ob ein »einfacher Bericht« überhaupt möglich ist, das bleibt eine zentral hermeneutische Frage, die weder durch die Dogmatisierung der Umgangssprache noch durch Reduktion auf ein analytisches Denken zu lösen ist.

Damit, daß die Sprache der alten Metaphysik nicht mehr gesprochen wird (sehen wir jetzt einmal davon ab, in welchem Maß »Metaphysik« selbst erledigt ist oder weiterlebt) und auch die hermeneutische Tradition fraglich wird, ist die reflektierende Theologie in eine Krise geraten. Es ist verständlich, daß nunmehr Denkansätze und ganze Programme mit Hilfe der Linguistik und der analytischen Philosophie versucht werden⁶⁶). Diese Denkansätze sind in einem bestimmten Rahmen sicher durchaus möglich und sinnvoll. Sie dürften jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Theologie heute zu umfassenderen Aufgaben aufgerufen ist, die gerade durch ein abstraktes Systemdenken nicht gemeistert werden können⁶⁷).

Darum sehen wir die Aufgabe der Theologie angesichts des »analytischen« Denkens trotz aller Bejahung wissenschaftlicher Anliegen, die

gestandene Orientierung an der Wesensmetaphysik macht auch die Versuche verständlich, im Rückgriff auf die eidetische Reduktion Husserls traditionelle Philosophie und analytisches Denken zu verbinden.

⁶⁶) J. A. Martin, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie*, München 1974; A. Grabner-Haider, *Theorie der Theologie als Wissenschaft*, München 1974; vgl. ferner die von E. Güttgemanns herausgegebene Zeitschrift »Linguistica biblica« (Bonn) mit dem Forum *Theologiae Linguisticae*.

⁶⁷) Wenn eine analytische Theologie sich gegen die Hermeneutik wendet, so führt sie die entsprechende Polemik der Neuscholastik gegen den neuzeitlichen Subjektivismus fort. Dabei werden sprachanalytische Probleme tiefer gesehen; die Neuscholastik war dem Sprachproblem gegenüber blind. Andererseits hat die Neuscholastik den ontologisch-personalen Denkansatz doch erstner genommen, als dies eine Analytik vermag. – Bestrebungen, durch die neuen Methoden im theologischen Bereich wenigstens eine wissenschaftlich sichere Falsifikation zu erreichen, dürften auch nicht weiterführen. (Wir gingen auf Popper und H. Alberts kritischen Rationalismus nicht ein, weil es sich hierbei u. E. um eine eigene Denkrichtung handelt.) Denn eine absolute Falsifikation ist selbstverständlich schon bisher im Rahmen der formalen Logik möglich gewesen, jede relative Falsifikation (man denke nur an Anselms ontologisches Argument) impliziert immer eine Reflexion auf menschliche Erfahrung. Zu der Anwendungsmöglichkeit der Falsifikation vgl. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 338ff.

dieses Denken gewährt, grundsätzlich in einer Kontraposition, die in einigen Punkten charakterisiert sei:

1. Der Blick auf die Umgangssprache läßt mehr als bisher das appellative, performative und perlokutionäre Moment sprachlicher Akte sichtbar werden. Von daher ist zu fragen, ob eine Theologie noch echt ist, die dieses fordernde Element, vor allem das der Botschaft Jesu, nicht in ihre Mitte stellt. Das würde konsequent bedeuten, daß nur der echte Theologie betreibt, der diesen Anspruch der Heilsbotschaft weitergibt und sich selbst davon betroffen weiß. Es ginge dabei gerade nicht um eine hinzukommende »Frömmigkeit« oder Spiritualität, sondern um einen notwendigen Integrationsversuch, der dem gerecht werden will, was die Evangelien sagen. Wenn von daher Theologie als »praktische« Wissenschaft erscheint, so hätte eine solche Bestimmung nichts zu tun mit dem Vorrang einer bestimmten Disziplin (praktische Theologie, Moraltheologie). Auch wäre nicht ohne weiteres die Wissenschaftsbestimmung Schleiermachers wieder aufgenommen. Man wird sich vielmehr fragen müssen, ob Theologie, die sich wesentlich in Aussagesätzen bewegt, noch dem gerecht wird, wovon sie spricht. (Auf die Problematik früherer Kontroversen kann hier nicht eingegangen werden⁶⁸). Die Frage ist ja doch nicht so neu, wie die meisten Vertreter der Ordinary-Language-Philosophy anzunehmen scheinen. Im übrigen steht vieles von dem, was Saussure und Chomsky »neu« entdeckt haben, schon im »Organon« des Aristoteles.

2. Die Theologie kann den bestehenden philosophischen Kontroversen weder in der Weise ausweichen, daß sie die bisherige theologische Sprache konserviert (denn diese Sprache wird einfach nicht mehr gesprochen, und darum versteht man sie nicht mehr), noch daß sie versucht, nur noch umgangssprachliche Berichte wiederzugeben. Denken und Fragen lassen sich – wenigstens bis jetzt – noch nicht ausschalten. Mystik ist ein echter menschlich-religiöser Weg⁶⁹). Aber die Flucht ins »Mystische« (Ambivalenz: Wittgenstein und die

⁶⁸) Vgl. dazu das erwähnte Werk von W. Pannenberg.

⁶⁹) Man beachte: »Mystik ist die dunkle Selbstwahrnehmung des Reiches außerhalb des Ichs, des Es.« S. Freud, WW XVII, 152.

Mystik) hilft uns nicht weiter, wiewohl der Weg ins Sakrale und Mystische der Theologie der letzten Jahrzehnte gefehlt hat. (Die Defizienz besteht nicht erst im letzten Jahrzehnt.) Dieser Weg ist wieder neu zu beschreiten. Das »Mystische« ist nicht schlechthin das Unsagbare.

3. Theologie ist keine Formelsammlung, sie spricht dem Menschen Heil von Gott her zu bzw. sagt dem Menschen etwas von diesem Heil. Damit wird der Mensch integrierender Faktor theologischen Denkens. Das ist sehr schlecht gesagt. Denn es ist eben nicht so, daß ein Denken das Umfassende ist und daß darin der Mensch, wenn auch an noch so wichtiger Position, vorkommt. Wer sich so ausdrückt, könnte meinen, durch den Beziehungspunkt »Mensch« das analytische Denken überwunden zu haben. Das ist auch zum Teil richtig, aber nur zum Teil. Denn der Handelnde ist ja der Mensch. Und unser Denken ist menschliches Denken. Das heißt, daß wir in unserem Denken und unserer Argumentation den Menschen und die menschliche Welt auslegen. Und das tun wir notwendig. Das kann uns kein Lévi-Strauss und kein Foucault absprechen. Flüchtet »man« sich in Abstraktionen, dann wäre diese Flucht auch menschliche Tat und Auslegung menschlichen Seins, wenn auch illokutionär. Wenn wir philosophisches Denken ernst nehmen, dann treffen sich im Menschen in einer einzigartigen Weise Subjektivität und Objektivität. Dieses Phänomen ist nicht eliminierbar. Es ist nur abstrahierbar.

Und die Theologie? In ihr weiß sich der Mensch als Geschöpf Gottes. Und dieses Geschöpf ist durch den Gott-Menschen Jesus Christus zu einer vollmenschlichen und zugleich übermenschlichen Vollendung berufen. Das aber heißt, daß Theologie aus dieser menschlichen Erfüllung lebt und diese Erfüllung ausspricht. Der geschichtliche Mensch und der Mensch dieser Zeit kann von der Theologie nicht aufgegeben werden, einfach deswegen nicht, weil Gott diesen Menschen liebt. Weil diese Liebe die Freiheit Gottes ist und nicht ein Weltprozeß, darum bleibt jede »systematische« Theologie hinter dem zurück, was sie ausspricht und wollen muß. Sie gleitet in Abstraktionen hinein oder versinkt gar in ihnen. Ist aber der Anspruch vergessen, dann ebenso der anzusprechende Mensch.

Humanismus muß gerade heute für die Theologie integrierender

Faktor sein, so könnten wir ebenso schlecht wie wissenschaftlich formulieren.

4. Ob Theologie, die von der Erfüllung des Menschen spricht, noch heute als Wissenschaft anerkannt wird, kann uns ziemlich gleichgültig sein. Für die meisten Menschen unserer Zeit dürfte Theologie schon damit ihren Wissenschaftscharakter verloren haben, daß sie noch von Gott und einer Offenbarung Gottes spricht; denn wo und wie wäre solches Beredete verifizierbar? Die Gegenfrage lautet: Ist vielleicht der Wissenschaftsbegriff so eng geworden, daß der Mensch nicht mehr in die Wissenschaft hineinpaßt? Ist Jurisprudenz nur ein abstraktes Deduktionssystem? Oder lebt Rechtswissenschaft aus dem Bezug von Mensch und Recht? Und läßt sich Medizin auf eine theoretische Wissenschaft reduzieren, eine etwas dilettantische naturwissenschaftlich ausgerichtete Disziplin, dilettantisch deswegen, weil sie sich ja mit der Heilung der Menschen befassen muß? Das bedeutet nicht, daß in der Medizin nicht mit wissenschaftlichen Methoden gearbeitet werden sollte. Auch Theologie darf nicht darauf verzichten, eine Analyse des Glaubens mit wissenschaftlicher Methode zu erbringen. Doch ist eine solche Methode variabel und ausbaufähig. Gegenüber den Versuchen für die Etablierung eines einheitlich-univoken Wissenschaftsbegriffes ist die Pluralität wissenschaftlicher Methoden zu betonen. Deren Konvenienz und Divergenz zu untersuchen, wäre Aufgabe einer interdisziplinären Forschung.

Ein univoker Pseudowissenschaftscharakter darf nie dazu führen, den Menschen zu opfern.

5. Theologie kann auf Geschichte nicht verzichten. Gott spricht nicht in Strukturen, sondern zu einem geschichtlich handelnden Menschen. Und nur in der Kommunikation geschichtlich handelnder Menschen hat die Rede von Strukturen einen Sinn. Gerade so könnte es gelingen, analytisches und hermeneutisches Denken einander näherzubringen⁷⁰). Man mag darüber streiten, ob es im geschichtlichen Prozeß

⁷⁰) Eine Vermittlung der beiden Standpunkte scheint uns nur in der Weise möglich zu sein, daß in der reflektierenden und reflektierten Subjektivität wesensnotwendige allgemeine Zusammenhänge anerkannt werden, die im Subjekt gründen. Diese als Strukturen erhellten Zusammenhänge weisen auf das sie begründende

etwas »Bleibendes« gibt. Denn der geschichtliche Mensch wird ständig neu. Aber das Neuwerden geschieht aus dem Vergangenen. Und darum müssen wir im Voranschreiten etwas bewahren. Das Allgemeine ist ein Durchhaltendes. Darin ruht die Wahrheit des strukturalistischen und analytischen Denkens. Aber das Individuell-Geschichtliche läßt sich nicht auf allgemeine Strukturen reduzieren. Nicht die »Struktur« oder Formel der Menschwerdung ist für uns wichtig. Wichtig ist das, was uns angeht: daß Gott Mensch geworden ist und daß wir Menschen vergöttlicht wurden.

6. Abstrakte Theorien sind geniale menschliche Leistungen. Aber wenn diese Theorien nicht mehr den Menschen in seinen Ansprüchen, Gewohnheiten, Anliegen und seinem Streben dienen, werden sie zu rationalen technokratischen Strukturen. Der Mensch muß sich gegen eine solche Technokratie, die heute überall unser Dasein bedroht, zur Wehr setzen. Der Christ muß sehen, daß das Humanum heute in den verschiedenen Gesellschaftssystemen bedroht ist und daß die damit verbundene Technokratie neben und mit der marxistischen Ideologie die Gefahr unserer Zeit ist. Die Identifizierung des Humanum mit dem Machbaren ist nichts anderes als eine abstrakte totalitäre Technokratie, wirklichkeitsfremd, weil den Tod ignorierend, brutal, weil Gott durch Ingenieure substituierend, illusionär, weil nur Fortschritt predigend, lebensfeindlich, weil Achtung und Liebe durch Dressur ersetzend.

7. Ein Formalismus, heute noch siegreich vorgetragen, wird früher oder später einem Nihilismus weichen oder als Nihilismus entlarvt werden. Denn wenn Erkenntnis nur auf Strukturen geht, dann hat der Mensch kein Recht mehr, Sinn und Leben noch zusammenzudenken und aus der Hoffnung zu leben. »Wissenschaftlich« hat das Leben dann nur noch den Sinn, sich Strukturen zu fügen. In dem Augenblick, da diese Konstruktion erkannt wird, steht das Leben als Nichts da. Ein Nichts, kommend aus dem Nichts und gehend in das Nichts, nur in Allgemeinheiten aufleuchtend, die jedoch nichts erhellen. Die-

Leben zurück, ohne dieses restlos aussagen zu können. Auf diese Weise zeichnen sich tatsächlich vermittelnde Strukturen zwischen Husserl, Heidegger und Wittgenstein ab. Außerdem werden Momente der aristotelischen Traditionen neu aufgenommen.

sem aufbrechenden Nihilismus, hervorgerufen durch die Technokratie, sollte die Theologie in seinen Anfängen begegnen.

8. Jedes strukturalistische oder analytische Denken zeigt seine Dürftigkeit, wenn von Leiden und Tod die Rede ist. Leben, Leid und Tod, das ist der Mensch, nicht eine Struktur. Nur indem sich Theologie für Leid und Tod öffnet, wird sie lebendig. Und in dem Maß wird christliche Theologie lebendig, als sie von einem leidenden Jesus spricht, der in die Herrlichkeit Gottes eingeht. Leben als Auferstehung ist Überwindung und Erfüllung menschlicher Lebenserwartung. Leben als Auferstehung, das weder Leid noch Tod einklammert, ist weder Schema noch Mythos noch Struktur, sondern sich vollziehendes christliches Leben als menschliches Leben, erhöht, erfüllt, durchdrungen, integriert, nicht: vergeistigt, und noch weniger: sublimiert. Und darum auch weder manipuliert noch frustriert.

Theologie muß vom Menschen sprechen und den Menschen ansprechen, das ist für die Theologie die Herausforderung eines Denkens, das den Menschen vergessen hat oder ihn gar überwinden will. Denn durch wen sollte solche »Überwindung« anders geschehen als durch Menschen? Der Mensch »überwindet« sich im transzendierenden Vollzug, um so zum Menschen zu werden. Und indem Theologie von Gott und dem Gottmenschen spricht, wird der Mensch in seiner ganzen Größe sichtbar.