

ROBERT SPAEMANN

SCHRITTE
ÜBER UNS
HINAUS

Gesammelte Reden und Aufsätze I

KLETT-COTTA

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

© 2010 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung

Nachfolger GmbH, gegr. 1659, Stuttgart

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Schutzumschlag: buero-jorge-schmidt.de

Unter Verwendung eines Fotos von © Markus C. Hurek/dpa

Gesetzt aus der Bembo BQ von Kösel, Krugzell

Auf säure- und holzfreiem Werkdruckpapier gedruckt

und gebunden von CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-608-94248-4

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

Versuche, das Ganze zu denken. Anstelle eines Vorworts

Vorbemerkungen

Dass wir niemals einen Schritt über uns hinaus tun, diesen Satz David Humes finde ich bei Durchsicht meiner Texte aus den letzten Jahren immer wieder zitiert. Er erscheint mir als ein Schlüssel zur modernen Weltanschauung. Allerdings ist er widersprüchlich, denn wenn er wahr wäre, könnten wir ihn nicht aussprechen und von seiner Wahrheit nicht wissen. Aber er ist suggestiv. Die Reflexion, die ihm zugrunde liegt, scheint ja unwiderstehlich. Auch das Jenseits unseres Denkens ist ja selbst wieder ein Gedanke. Und das Wohlwollen gegenüber anderen kann jederzeit uminterpretiert werden zu meinem Interesse an jener Befriedigung, die ich in diesem Wohlwollen finde, Gedanken aber und Interessen zu Zuständen von Gehirnen. Husserls »Logische Untersuchungen« von 1900 mit ihrer Kritik des Psychologismus haben – trotz der phänomenologischen Bewegung, die sie auslösten – die Richtung des Mainstream nicht umkehren können. Die dank dem Interesse des Verlages Klett-Cotta in dieser Sammlung erneut vorgelegten Texte aus mehr als sechs Jahrzehnten haben miteinander gemein, dass sie diesem Mainstream entgegenstehen – aus theoretischen, aber auch aus »existentiellen« Gründen. Der Gedanke der Menschenwürde scheint mir nämlich zu stehen und zu fallen mit der wenn auch noch so eingeschränkten Wahrheitsfähigkeit und der wenn auch noch so eingeschränkten Liebesfähigkeit des Menschen. Wichtig ist nur, sich klarzumachen, dass das selfish system ausschließlich auf einer Entscheidung beruht, einer grundlosen Entscheidung. Während die entgegengesetzte Denkweise eigentlich keiner Entscheidung bedarf, weil sie dem spontanen Selbstverständnis

unser aller als Denkender und Handelnder entspricht, einem Selbstverständnis, das sich nur durch eine die Phänomene aushebelnde Reflexion selbst zum Verschwinden bringen kann.

Wie schon in dem Sammelband »Grenzen« ist das literarische Genus der Texte sehr unterschiedlich. Die meisten wurden zunächst mündlich vorgetragen, und ihre Unterschiedlichkeit ist begründet in der Verschiedenartigkeit des jeweiligen Publikums und des jeweiligen Anlasses. Was mein philosophisches »Selbstverständnis« betrifft, so habe ich in der Einleitung in die »Philosophischen Essays« 1983 geschrieben, was ich auch heute schreiben würde. Ich bin deshalb dem Reclam-Verlag dankbar für seine Zustimmung zu dem folgenden Wiederabdruck.

Die Auswahl der Aufsätze, die in diesem Band erneut vorgelegt werden, soll nach Wunsch des Verlages unter dem Gesichtspunkt philosophischer Selbstdarstellung stehen. Aber ist »philosophische Selbstdarstellung« nicht eine *contradictio in adiecto*? Uns selbst gehören nur unsere Irrtümer. Philosophie will »Erkenntnis dessen, was in Wahrheit ist« (Hegel). Als Philosoph möchte man sich über das Selbstverständliche klar werden. Wo Leser die Ergebnisse solcher Bemühungen als Informationen über die privaten Meinungen ihres Autors auffassen, da haben philosophische Mitteilungen im Grunde ihre Intention verfehlt. Man wünscht ja, dem Anderen leuchtete das Erinnerte ebenfalls als selbstverständlich ein, er vergäße, von wem die Mitteilung stammte, und hielte es für bloßen Zufall, dass er nicht selbst es immer schon so gesehen hat.

1. Das Selbstverständliche

Wann ist etwas selbstverständlich und scheint nicht nur so, weil seine Voraussetzungen tief verborgen oder geschickt versteckt sind? Was ist das Kriterium für Selbstverständlichkeit? Der Traum aller Philosophie ist entweder so etwas wie »Letztbegründung« oder aber ein Ganzes von einander wechselseitig vollständig tragenden Selbstverständlichkeiten: das System. Denn dass man

jemand die Tatsache, dass er leidet, als »lebensweltliche Perspektive des Vorgangs« bezeichnet. Er weiß nämlich, dass sein Schmerz wirklich ist und in alle Ewigkeit wirklich gewesen sein wird, und er weiß, dass *seine* Perspektive des Schmerzes wahrer ist als alles, was in wissenschaftlicher Objektivität über Schmerz gesagt werden kann, d. h., er ist weder Transzendentalphilosoph noch Scientist, er ist Ontologe. Die Kategorien, die den Schmerz als unreduzierbare Realität zu denken erlauben, sperren sich gegen jede Mediatisierung durch modernes, d. h. wissenschaftliches Denken. Die Gemeinschaft der Leidenden ist wie die *communio sanctorum* indifferent gegen Epocheneinteilungen.

3. Metaphysik oder Funktionalismus

Ich habe zum Verständnis jenes Geschehens der Moderne, in das wir alle verwickelt sind, stets zwei Weisen des Zugangs gesucht. Die eine ist die Geistesgeschichte. In meiner Dissertation von 1951 über de Bonald, die unter dem Titel »Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration« 1959 erschien und 50 Jahre später in Italien, Spanien und Frankreich übersetzt wurde und eine Diskussion auslöste, versuchte ich zu zeigen, dass erst in der Kritik an der Französischen Revolution und an der sie vorbereitenden Ideologie die Moderne ihre spezifische theoretische Gestalt gewinnt. »Die Restauration«, so schrieb ich damals, »vermag den Zirkel der modernen Gesellschaft nicht zu durchstoßen, sie gerät nur tiefer in ihn hinein.« Metaphysik wird abgelöst durch eine soziologisch-funktionale Begründung der Notwendigkeit ihrer Erhaltung. »Ecarter Dieu comme irreligieux« hat dann bald darauf Comte gefordert: Funktionalismus, Rationalisierung als Unterordnung des Daseins unter die Bedingungen seiner Erhaltung, das waren die ersten Hilfsbegriffe der Selbstverständigung über das, was Moderne heißt. Ein 1949 zufällig erworbenes obskures, in Amsterdam erschienenenes Buch über »Die Dialektik der Aufklärung« hat, neben der »Summa theologica« und Joachim Ritters um das Thema von Herkunft

Abscheu gezogen hat.³ Er konfrontierte erstmals die Maßstäbe der Moderne mit jenem Maßstab, der für die klassische Tradition der letzte und unhintergehbare war, dem der *physis*. Aber sein Naturbegriff ist der nichtteleologische der Moderne. Deshalb sieht er schließlich keine andere Möglichkeit als die Moderne schon mit der Menschwerdung des Prähominiden durch Sprache und Arbeitsteilung beginnen zu lassen, Sündenfall und Menschwerdung zu identifizieren.⁴ Einmal herausgetreten aus der Natur, gibt es für den Menschen kein Maß und Ziel des Fortschritts mehr. Das geschichtlich-gesellschaftlich-politisch-religiöse Dasein ist nicht »Erfüllung« der Natur des Menschen, sondern mit dieser ganz inkommensurabel. Natur ist nicht der Anfang, der das Umwillen in sich enthält, sondern nur noch *Terminus a quo* eines unendlichen Weges ins Niemandsland, für welchen Goethes Wort gilt: »Man geht nie weiter, als wenn man nicht mehr weiß, wohin man geht.«

4. Dialektik von Naturalismus und Spiritualismus

Mein zweiter Zugang zum Phänomen der Moderne ist ein spontaner Widerwille gegen die Uminterpretation unseres natürlichen Selbstverständnisses, die Vergessen verlangt. Philosophie ist Widerstand gegen dieses Vergessen, Erinnerung. Nicht als irrationaler Impuls zur Mimesis einer Natur, von der man gar nicht sagen kann, worin ihre Verletzung bestünde,⁵ sondern als denkender Vollzug einer teleologischen Struktur, als Bewegung, die den Anfang in der Gegenwart anwesend hält. Eine nichtteleologische Natur kann ja gar nicht verletzt werden. Sie ist eben nur der Anfang, der dadurch definiert ist, dass man sich von ihm entfernen muss: *exeundum e statu naturali*. Indem Philosophie den Anfang als *archē*, als Prinzip, als Maßstab des Weges erinnert, ist sie Vergegenwärtigung der verborgenen Voraussetzungen der Moderne und holt diese zurück in einen Horizont, der sie mit allen anderen Epochen verbindet, ihre selbstbescheinigte Inkommensurabilität nicht gelten lässt.

In einer Zeit, wo es der öffentliche Comment verlangt, Betroffenheit sichtbar vor sich herzutragen, und wo Inhaber höchster Staatsämter darüber stürzen, wenn echte Betroffenheit sie einen Augenblick vergessen lässt, dieselbe wie ein Schauspieler im Timbre ihrer Stimme auch öffentlich darzustellen, da ist das Organ für Diskretion offensichtlich verkümmert. Luhmann wird uns erklären können, warum es so ist, und wir werden für die Erklärung dankbar sein, vor allem, wenn sie offen lässt, dass es auch anders sein könnte.

Universeller Anspruch der Systemtheorie, das heißt also bei Luhmann nicht: Theorie eines universellen Systems. Ein solches gibt es schon deshalb nicht, weil jedes System sich mit Bezug auf eine Umwelt definiert, die ihrerseits wieder aus Systemen besteht, für die das erstere System Umwelt ist. Scharfsinnig und ernüchternd war vor wenigen Jahren daher seine Kritik an der ökologischen Bewegung, insoweit diese Gesellschaft und Natur als einheitliches Ökosystem zu denken versucht. Für ein solches System unbeschränkter Komplexität könnten Probleme gar nicht mehr formuliert werden. Es hätte keine Aufgabe, seine Entwicklung wäre nur naturwüchsig, und jede Entwicklung wäre so gut wie jede andere. Mit anderen Worten: Die Rede vom »System« wäre so unspezifisch geworden, dass sie gar nichts mehr besagte. Angesichts des hohen Ausdifferenzierungsgrades können daher, so hat Luhmann gezeigt, ökologische Probleme nur dann der Lösung näher gebracht werden, wenn sie in die jeweils interne Logik der gesellschaftlichen Subsysteme, der Politik, des Rechts, der Wirtschaft, der Wissenschaft übersetzt werden. Die Funktion der moralischen Rhetorik muss dabei nicht geleugnet werden. Aber sie ist nicht die Funktion, die sich die Rhetoriker selbst gern zuschreiben.

Das Werk von Luhmann ist meines Erachtens eine der wichtigsten Herausforderungen der Philosophie heute. Es zwingt die Philosophie – mehr noch als der biologische Materialismus –, das Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung neu zu denken. Philosophie kann auf letzte Gedanken nicht verzichten. Indem

sie diese denkt, verteidigt sie den Anspruch von jedermann, seine Selbstachtung auch dann ernst nehmen zu dürfen, wenn er über ihre Funktion nachzudenken beginnt. Aber Unmittelbarkeit im Denken des Unbedingten ist nur dann etwas anderes als ein Sich-dümmer-Stellen, als man sein könnte, wenn sie sich auf das eigene Vermitteltsein und Bedingtsein ohne Vorbehalt einlässt. In der reflektiertesten Form geschieht dies heute, wenn man Luhmann liest. Luhmann ist gewissermaßen der Musil der gegenwärtigen Humanwissenschaft. Sein Idealtypus ist weder der *homo religiosus* noch der *homo oeconomicus* oder *faber*, es ist der Mann ohne Eigenschaften.

Im 18. Jahrhundert ist Philosophie zu einem Parteinamen geworden. Die »Philosophes« in Frankreich hatten sich selbst durch eine gesellschaftliche Funktion definiert, das heißt sich als Aufklärer verstanden. In jener Funktion sind sie längst überholt. »Soziologische Aufklärung« heißt eine dreibändige Sammlung von Aufsätzen Luhmanns. Soziologen – und nicht zuletzt Luhmann – haben nicht nur über latente Funktionen, sondern auch über die Funktion der Latenz nachgedacht, über Funktionalität und Dysfunktionalität von Aufklärung über Latenz, und von Aufklärung über die Funktion dieser Aufklärung. In diesem Wettlauf der Reflexion mit sich selbst ist der Anspruch der Philosophie, adäquate Selbstbeschreibung der Gesellschaft zu sein, längst auf der Strecke geblieben. Was das für sie, die Philosophie, selbst bedeutet, ist noch nicht ausgemacht. Überholt werden kann sie nur dann, wenn sie sich auf den Gedanken des Überholens selbst einlässt, d. h. wenn sie Modernität, statt sie zu thematisieren, als selbstverständliches Kriterium akzeptiert. Das muss sie nicht. Um sich über sich selbst zu verständigen und den Abschlusscharakter ihrer Gedanken zu erproben, hat sie allerdings seit Platon immer das Gespräch und den freundschaftlichen Streit mit der reflektiertesten und modernsten Form der Nichtphilosophie gesucht. So muss sie heute das Gespräch mit Ihnen, lieber Herr Luhmann, suchen, wenigstens das *fingierte* Gespräch, falls das reale sich für Sie weniger lohnt als für uns. Wenn meine

Weise, wie sie mit diesen Konflikten umgeht. Schlecht ist der gewaltsame Umgang, noch schlechter die relativierende Gleichgültigkeit. Noch schlechter deshalb, weil sich die Religion damit selbst aufgibt und der schöne Ernst des Menschen mit Bezug auf das Absolute verschwindet. Wer sich, wie unter den Philosophen der Gegenwart etwa Richard Rorty, mit einer Welt zufriedengibt, in der es nichts Wichtigeres gibt als subjektive Lust- und Schmerzzustände, und wessen höchstes Bildungsziel ein ironisches Weltverhältnis ist, der kann das Verschwinden des schönen Ernstes natürlich nur begrüßen.

Eine gute Religion – vielleicht ist das jene, von der wir wünschen, dass sie wahr wäre. Dieser Wunsch beweist nicht die Wahrheit. Er ist aber auch kein Indiz für ihre Unwahrheit, wie Ernst Tugendhat glaubt (vgl. »Von der Notwendigkeit und Unmöglichkeit eines religiösen Glaubens«, im unten angegebenen Band S. 92–101). Denn das würde ja voraussetzen, dass die Wahrheit auf jeden Fall unerfreulich ist. Das Gegenteil ist doch wohl richtig. Wir sind zwar zum wishful thinking geneigt, und das führt uns oft in Illusionen. Aber doch nur, wo es sich um kontingente – zufällige – Wahrheiten handelt. Mit Wünschen, die für den Menschen konstitutiv sind, ist es doch eher so, dass sie ein starkes Argument *für* die Wahrheit des Gewünschten sind. Die Oase in der Wüste kann ein Wahngebilde sein, dem der Durstige nachjagt. Aber dass Menschen Durst haben, ist ein Beweis dafür, dass es Wasser gibt. Ohne Wasser gäbe es so etwas wie Durst gar nicht. Kann nicht das unsterbliche Gerücht von Gott eine Weise Gottes sein, sich bemerkbar zu machen?

Wie sähe also eine uneingeschränkt wünschenswerte Religion aus? Sie würde zunächst lehren, dass – entgegen häufigem Augenschein – die absolute Macht gut, ja dass sie in ihrem Wesen Liebe ist – was sie nur sein kann, wenn sie in sich selbst bereits die Struktur einer interpersonalen Beziehung hat. Oder auch umgekehrt, dass die Liebe allmächtig ist, dass sie »die Sonne bewegt und die anderen Sterne«, wie es zum Beschluss von Dantes

»Divina Commedia« heißt. Gott kann nur der Sinngeber unseres Lebens sein, wenn er der Schöpfer der Welt ist. Sonst reicht seine Macht nicht aus, der Welt ein Ziel und einen Sinn zu geben.

Die gute Religion würde lehren, dass es deshalb möglich ist, bedingungslos zu lieben und sich selbst loszulassen, ohne Angst haben zu müssen, dabei der Dumme zu sein und den Kürzeren zu ziehen. Sie würde, ähnlich wie Platon, die Einheit von Gutsein und Glücklichein lehren und, angesichts überwältigender Gegenargumente, ein Endgericht, in dem alle Dinge so erscheinen, wie sie wirklich sind, wo jeder erfährt, was seine Taten wert sind, wo Gutsein gut und Bösessein weh tut, wo den Barmherzigen Barmherzigkeit widerfährt, den Unbarmherzigen Unbarmherzigkeit.

Die gute Religion würde aber zugleich Verzeihung versprechen für jeden, der selbst zu verzeihen bereit ist und der begriffen hat, dass er selbst der Verzeihung bedürftig ist. Und diese Religion würde ihre Gläubigen in einer realen Gemeinschaft miteinander verbinden, einer prinzipiell allen offenstehenden »Menschheitsfamilie unter Gott«, einem »Reich Gottes«. Und sie würde lehren, dass nicht der Tod, sondern das Leben das letzte Wort hat. Das widerspricht dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik, dem Satz von der unweigerlichen Zunahme der Entropie. Dieser gilt allerdings nur in geschlossenen Systemen. Die bestmögliche Religion wäre der Glaube, dass die Welt kein geschlossenes System ist, sondern dass das Absolute, der Schöpfer der Welt, selbst in diese Welt eingetreten ist und sich mit dem Menschen in einer unauflöselichen Einheit verbunden hat.

Es gehört schließlich zu einer besten Religion, dass sie für den Glauben, dass es sich tatsächlich so verhält, wenn nicht zwingende, so doch gute Gründe hat. Andere Religionen wären dann besser oder schlechter je nach Nähe zu dieser bestmöglichen. Sie wären mehr oder weniger gelungene Bemühungen einer Annäherung an die Gottheit. Sie wären wie jenes Brett, von dem Sokrates sagt, es sei gut, auf ihm durch das Meer des Lebens zu

schwimmen, »solange nicht jemand auf einem göttlichen Logos sicherer fahren kann«. Die beste Religion wäre die Fahrt auf diesem göttlichen Schiff.

Unter dem Titel »Die Welt ist kein geschlossenes System, der Tod hat nicht das letzte Wort« zuerst erschienen in: Uwe Justus Wenzel (Hrsg.), Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten. München: C.H. Beck, 2007, S. 107–110.