

Ist „die Krise“ ein spezifisch modernes Phänomen?

Zum Thema der Zweiten Castelgandolfo-Gespräche haben wir den Begriff „Krise“ gewählt. Dabei hat uns die Frage bewegt, ob wir heute in einer Krise ohne Beispiel leben: in einer Krise, die zum ersten Male in der Geschichte nicht bloß vorübergehender Natur, sondern permanent und endgültig ist.

Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich davon ab, welchen Sinn wir dem Begriff „Moderne“ geben: Ist die Moderne selbst ein Phänomen ohne Beispiel, das jedes Zurück ausschließt? Ist sie eine Ursache der verallgemeinerten Krise? Oder wohnen wir einer Krise der Moderne selbst bei?

Ist nun das Problem, das uns hier zusammenführt, so schwerwiegend, so kann man sich als erstes die Frage vorlegen: Ist ein so immenses Problem überhaupt entscheidbar?

Man kann das aus drei Gründen fragen:

Erstens scheint der Begriff „Krise“ selbst an einer gewissen Mehrdeutigkeit zu leiden: Was haben Nervenkrise, Regierungskrise, Krise der Werte oder der Zivilisation miteinander gemein? Ist ein so umfassender Begriff nicht ein Pseudobegriff? Um dieser Begriffsverwirrung zu begegnen, halte ich es für zweckmäßig, mit einem Überblick über diejenigen Verwendungsweisen des Begriffs „Krise“ zu beginnen, die am wenigsten umstritten sind, d. h. mit mehr oder weniger „*regionalen*“ Krisenbegriffen. Haben wir die zahlreichen Einsatzpunkte des Begriffs „Krise“ einmal aufgezeigt, werden wir uns die Frage vorlegen, ob es zwischen den regionalen Krisenbegriffen mehr als nur eine vage Familienähnlichkeit gibt.

Zweite Schwierigkeit: Die durch die angebliche zeitgenössische Krise aufgeworfene Frage kennzeichnet den Übergang von einigen „*regionalen*“ Krisenbegriffen zu einem „*globalen*“ Krisenbegriff, der das betrifft, was der französische Soziologe Marcel Mauss das „soziale Gesamtphänomen“ genannt hat. Dieses ist freilich nur durch die Bilder faßbar, die sich die Gesellschaft von

sich selber macht. Dabei ist nicht sicher, ob in einer gegebenen Gesellschaft ein Konsens darüber erzielt werden kann, welche Wertvorstellungen oder Ideologien es sind, die die besagten Bilder transportieren, und vor allem, wie sie einzuschätzen sind.

Dritte Schwierigkeit: Das in der Eingangsfrage angesprochene Phänomen der Moderne meint nicht irgendein soziales Gesamtphänomen unter anderen, sondern unser Zeitalter. Es geht um nichts weniger als den Sinn der Gegenwart selbst. D. h., die Gegenwart ist naturgemäß verworren, da die sie beherrschenden Konflikte *per definitionem* nicht gelöst sind. Unter diesen Umständen sind die Protagonisten der Krise (oder der Krisen) versucht, die Originalität der Epoche, in der sie leben, zu überschätzen und sie – das ist fast eine Tautologie – für beispiellos zu halten. Nun ist dieses begriffliche Handicap gerade für unsere Untersuchung insofern hinderlich, als alle regionalen Krisenbegriffe, die wir im ersten Teil kennenlernen werden, zumindest dies gemeinsam haben, daß sie ein Übergangsphänomen bezeichnen. In der einen oder anderen Weise gibt es immer einen „Ausweg“ aus einer Krise oder aus Krisen. Wie kann man also wissen, ob die gegenwärtige Krise (wie immer man sie charakterisiert) zum ersten Male in der Geschichte eine nicht-vorübergehende Krise gewesen sein wird? Wir stecken ja *per definitionem* noch in ihr und wissen nicht, wie künftige Historiker über uns urteilen werden.

Vergessen wir aber vorübergehend die zweite und die dritte Quelle unserer Verlegenheiten und konzentrieren wir uns auf die erste, die mit der enormen *Polysemie* des Begriffs „Krise“ zusammenhängt.

I. Einige „regionale“ Krisenbegriffe

Beginnen wir also damit, uns einige durch stehenden Sprachgebrauch beglaubigte Grundbedeutungen des Begriffes „Krise“ ins Gedächtnis zu rufen! M. E. können wir vier oder fünf Bedeutungskerne oder Einsatzpunkte des Begriffes unterscheiden.

1. Der erste ist *medizinischen* Ursprungs. Die Krise ist derjenige Augenblick in einem Krankheitsverlauf, der durch eine plötzliche Veränderung gekennzeichnet ist, wobei die verborgene Pathologie (Krankheitsursache) zutage tritt und sich der positive

oder negative Ausgang der Krankheit entscheidet. Festzuhalten sind vier Merkmale, auf deren mögliche Verallgemeinerbarkeit im zweiten Teil eingegangen wird: a) ein pathologischer Kontext, dessen Hauptsymptom Leiden oder Kranksein ist; b) ein Einschnitt im zeitlichen Rhythmus der Krankheit selbst, und zwar in Form eines plötzlichen Anfalls; c) Zurgeltungskommen des klinischen Aspekts, der die Symptome deutet und die Diagnose stellt; d) die Prognose über den Krankheitsausgang in Form einer Alternative: entweder Verbesserung oder Verschlimmerung. Dieses letztere Merkmal ist besonders wichtig: Es fügt dem aufschlußgebenden Charakter der Krise ihren Entscheidungscharakter hinzu und zielt durch das Konzept des günstigen *oder* tödlichen Ausgangs auf eine Zeit nach der Krise, auf eine Überwindung der Krise. Bei einem glücklichen Ausgang der Krankheit offenbart die Krise nachträglich nicht nur ihren medizinischen, sondern auch ihren heilsamen Wert, wie es etwa bei Heilkräutern der Fall ist.

2. Ein zweiter Bedeutungskern läßt sich auf der Ebene der *psycho-physiologischen Entwicklung* ausmachen. „Krise“ bezeichnet hier jenen Zustand eines tiefgreifenden, zugleich körperlichen wie seelischen „Unbehagens“, das mit dem Übertritt (der *passage*) von einem Lebensalter in das nächste verbunden ist. Die Verwandlung vollzieht sich hier nicht in kontinuierlicher Form. Statt dessen präsentiert sie sich als Diskontinuität zwischen dem früheren Gleichgewicht, das sich nun auflöst, und dem neuen, im Entstehen begriffenen Gleichgewicht. In diesem Sinne spricht man von der Adoleszenzkrise. Erik Erikson hat den Begriff sogar auf sämtliche kritischen Lebensalter ausgeweitet und kommt so auf sieben kritische Phasen zwischen Geburt und Tod. Diese Abfolge von Zuständen des Gleichgewichts und Phasen des Ungleichgewichts ist für dieses zweite Modell charakteristisch, das man *Entwicklungsmodell* nennen könnte. Die Verwandtschaft des ersten mit dem zweiten Modell ist aus folgenden Gründen gegeben: Auch die kritische Phase (im Lebenszyklus) wird als schmerzlich empfunden; sie ist ferner, verglichen mit den Stadien kontinuierlicher Entwicklung, verhältnismäßig kurz; und sie offenbart (wie jede kritische Phase) ein tiefreichendes Ungleichgewicht. Außerdem ist jeweils die Möglichkeit einer Verbesserung wie einer Verschlimmerung gegeben. Bei Erik Erikson ist jede kritische Phase des Lebens durch eine für sie typische Alternative gekennzeichnet:

Vertrauen gegen Mißtrauen – Autonomie gegen Scham und Zweifel – Initiative gegen Schuldgefühle – Tätigkeit gegen Minderwertigkeitsgefühle – Identität gegen Identitätsverwirrung – Intimität gegen Isolierung – Schöpferische Tätigkeit gegen Stagnation – Integrität gegen Verzweiflung¹. „Das Wort Krise“, bemerkt Erikson, „wird hier in einem entwicklungsmaßigigen Sinn gebraucht, nicht um eine drohende Katastrophe zu bezeichnen, sondern einen Wendepunkt, eine entscheidende Periode vermehrter Verletzlichkeit und eines erhöhten Potentials, und daher die ontogenetische Quelle für Stärke oder Fehlanpassung in der Generationenfolge“². In diesem Sinne ist jede Krise *Identitätskrise* auf dem Weg durch die Lebensstadien, die in ihrer Gesamtheit den *Lebenszyklus* ausmachen.

3. Das dritte regionale Krisenmodell könnte man das „weltbürgerliche“ oder *kosmopolitische* nennen, in jenem Sinne, den Immanuel Kant diesem Begriff in seinen geschichtsphilosophischen Schriften gegeben hat³. Bei Kant findet sich das obige Entwicklungsschema wieder, doch wird es diesmal auf die Menschheit als ganze bezogen: In der „Gattung“, nicht im Individuum, entziffert der Philosoph die „vollständige Entwicklung“ derjenigen „Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner (sc. des Menschen) Vernunft abgezielt sind“⁴. Zum Träger des gesamten Prozesses wird in diesem dritten Modell die Abfolge der Geschlechter. Die Krise besteht darin, daß die Menschheit erst unter dem Ansporn dessen, was Kant die „ungesellige Geselligkeit“ der Menschen nennt, das Vermögen zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Zustand des Rechts entwickelt; die so entstehende Denkungsart ist es, was „eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganzes verwandeln kann“⁵. In diesem Gedanken der „*pathologisch*-abgedrungenen Zusammenstimmung“ findet man wohl bereits die Hegelsche „List der Vernunft“ vorgebildet, mit der die Idee der Krise auf geschichtsphilosophischer Ebene ihre Apotheose erfahren wird. Zunächst einmal empfiehlt es sich jedoch, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem zweiten und dem dritten Krisenmodell festzustellen. Beibehalten wird allein der aufsteigende Ast des Entwicklungsprozesses: Das Modell wird damit zu einem Modell des Übergangs vom Zustand der Unmündigkeit zu dem der Mündigkeit. Dazu kommt ein weiteres: Lag der Akzent zuvor auf der

inneren Dynamik, die die Reifung eines Organismus regelte, so steht nunmehr das Phänomen der Außergeleitetheit der Menschen und damit ihre Abhängigkeit von anderen im Zustand der Unmündigkeit im Vordergrund. Unmündigkeit wird daher gleichgesetzt mit Heteronomie, Mündigkeit mit Autonomie. Die Krise ist der Übergang von dem einen zum anderen. So lesen wir in Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Dezember 1784): „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der EntschlieÙung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ Diese Verlagerung des Schwerpunktes von der Idee der *Kindheit* auf die der *Unmündigkeit* hat eine tiefgreifende Veränderung der Rolle des öffentlichen Erziehers zur Folge. Dieser begleitet nun nicht mehr die immanente organische Entwicklung des Menschen, sondern geht zur Kritik an den Herrschaftsverhältnissen über, die für die Verzögerung in der Entwicklung des Menschen verantwortlich gemacht werden. Von nun an wird Krise zum Ersatz für *Kritik*, und zwar in dem Maße, wie kritische Philosophie selbst die Stellung einer Erzieherin des Menschengeschlechts einnimmt. Freilich vollzieht sich eine solche Erweiterung der philosophischen Aufgabenstellung nicht ohne wichtige Veränderungen, die in dem Zusammenhang zwischen den Begriffen „Kritik“ und „Krise“ zum Ausdruck kommen. Wie R. Koselleck in seinem Werk dieses Titels⁶ gezeigt hat, hatten die vorrevolutionären Denker den Akzent zunächst auf die *moralische Kritik* der Herrschaftseinrichtungen gelegt. Erst unter dem Druck der Ereignisse wurde dann aus der moralischen Kritik des Institutionensystems die *politische Krise*, d. h. Revolution und Bürgerkrieg. Solange die Kritik sich auf die moralische Sphäre beschränkte und nicht in einer politischen Entscheidung mündete, konnte, wie Koselleck anmerkt, das Jahrhundert der Kritik den Begriff „Krise“ ignorieren. Dieser ist dem Jahrhundert durch die Idee vom Fortschritt sogar verborgen geblieben, die insofern die kritische Idee im Zustand der Blindheit erhalten hat. Der Übergang von der Kritik

zur Krise erfolgt, als die optimistische Idee eines unbegrenzten Fortschritts zu dem bisher verborgen gebliebenen Problem der politischen Entscheidung führt. Rousseau ist einer der Zeugen und Vollstrecker dieses Übergangs. Der Begriff „Krise“ besagt bei ihm mehr als „Revolution“, die im 18. Jahrhundert nichts mit Bürgerkrieg zu tun hat und nur einen Umsturz in irgendeinem Lebensbereich bezeichnet. („Die Revolutionen sind notwendig“, erklärt Diderot. „Es hat sie immer gegeben, und es wird sie immer geben.“) Der Begriff „Revolution“ hat eben noch nicht jegliche Verbindung zur Kosmologie verloren: Aus der Verschwisterung mit den *revolutiones* am Himmel zieht er seine Notwendigkeit, aber auch seine relative Harmlosigkeit⁷. Dadurch, daß die Krise auf die politische Sphäre übergreift, treibt sie die Kritik auf die Spitze. Dabei treten ihre medizinischen Konnotationen hervor: Aufschluß über ein tiefsitzendes Übel, vor allem aber Entscheidung zwischen Verschlimmerung und Verbesserung: „Nous touchons“, sagt wiederum Diderot, „à une crise qui aboutira à l’esclavage ou à la liberté“⁸. Dieses Entweder-Oder betrifft den Augenblick der Prognose, die sich an die Diagnose (das Lesen der Symptome) anschließt. Diese Alternative zwischen Despotismus und Freiheit hat es erlaubt, die Perspektive eines Bürgerkrieges mit seinen schrecklichen Gefahren in der nicht beängstigenden Perspektive einer „Revolution“ aufgehen zu lassen. Ohne Zweifel wurde das Inkaufnehmen einer so großen Gefahr dadurch ermöglicht, daß man die eschatologische Kategorie des Jüngsten Gerichts an die Philosophie der Geschichte herantrug, die man ihrerseits mit politischer Philosophie verwechselte. Die drohende Gefahr des Bürgerkriegs enthüllt so ihren wahren Charakter als Strafaktion, die von der als Tribunal gegen die Tyrannen eingesetzten Instanz der Kritik vollzogen wird. Die Utopie des Fortschritts verwandelt sich zu immanenter Gerechtigkeit. Bemerkenswerterweise ist die Verbindung von Weltgeschichte und Weltgericht schon in vorrevolutionärer Zeit erfunden worden, vor der *terreur* der Revolutionszeit. Der wichtigste Aspekt an der Idee der Krise bleibt damit gewahrt, nämlich der nicht nur vorübergehende, sondern auch heilsame Charakter der Krise. Die Idee einer permanenten Krise ist hiernach undenkbar, und zwar aufgrund des Entscheidungscharakters der Krise: „La crise“, erklärt der von Koselleck zitierte Abbé Raynal „naîtra du sein de l’oppression . . . et le jour

du réveil n'est pas loin⁹. Auf diese Weise erlaubte die Ideologie des Fortschritts, die Idee der Krise in eine ungebrochen optimistische Philosophie der Politik zu integrieren.

4. Ein ganz anderes Krisenmodell liefert die Wissenschaftsgeschichte. Dieses *epistemologische* Modell der Krise wird bestens exemplifiziert in dem bekannten Werk Thomas Kuhns über die wissenschaftlichen Revolutionen. Ich werde mich daher hierbei nicht aufhalten. Bekanntlich unterstreicht der berühmte Epistemologe den diskontinuierlichen Charakter wissenschaftlicher Entdeckungen. Weit davon entfernt, sich in schlicht kumulativer Weise zu vollziehen, stellt der wissenschaftliche Fortschritt sich als eine Serie von Einschnitten dar, die zwei kohärente axiomatische Systeme voneinander trennen. Zu dem Einschnitt kommt es, wenn hinreichend viele Tatsachen, Erfahrungen oder Erkenntnisse sich nicht mehr in die vorhandene Synthese des Wissens integrieren lassen. In diesem Falle bedarf es eines Paradigmenwechsels. In diesem epistemologischen Modell finden wir manche Merkmale der schon besprochenen Modelle wieder: zunächst die zeitliche Diskontinuität, dann die Idee eines Alternierens von Gleichgewichtszuständen mit Phasen des Ungleichgewichts, endlich die Idee eines bei einer Serie von qualitativen Sprüngen immer komplexer werdenden Wissens. Auch hier ist die Krise vorübergehender Natur. Man erkennt sie erst, nachdem man das neue axiomatische System in den Blick bekommen hat. Jedoch ist mit diesem epistemologischen Krisenmodell keinerlei Vorstellung von Pathologie, Leiden oder Krankheit verbunden, es sei denn, man wollte so die geistige Desorientierung bezeichnen, in der sich die Vertreter der überwundenen Synthese befinden.

5. Wir kommen nun zum *wirtschaftlichen* Krisenbegriff. Ich wollte nicht mit diesem doch so verbreiteten und herrschenden Gebrauch des Wortes „Krise“ beginnen, um nicht der allgemeinen Tendenz zu erliegen, diesen Begriff zum einzigen Krisenmodell zu machen. Ebenso wenig wollte ich dem Eindruck Vorschub leisten, daß die Krise nicht allein wirtschaftlicher Natur ist, sondern daß man sie auch genau datieren und lokalisieren kann: auf das Jahr 1929, in der New Yorker Börse. Doch die Abwehr dieser doppelten Reduktion entbindet nicht davon, sie zu erklären. Weit davon entfernt, daß die wirtschaftliche Krise in bezug auf die anderen, die kulturelle Sphäre berührenden Krisen im Verhältnis

von Infrastruktur zu Superstruktur stünde, muß man sogar feststellen, daß gerade in einer Zivilisation wie der unseren, die der Wirtschaft den obersten Rang in ihrer Wertehierarchie einräumt, die wirtschaftliche Form der Krise selber als Modell für alle übrigen Krisen dient. Wir werden auf diesen Punkt im zweiten Teil zurückkommen, der eben dem sozialen Gesamtphänomen und dem für dieses Phänomen wesentlichen Prozeß der Werte-Hierarchisierung gilt. Beschränken wir uns fürs erste auf eine schematische Beschreibung des Begriffs der wirtschaftlichen Krise, ohne nach dessen Zusammenhang mit den Wertvorstellungen zu fragen, die der Gesamtgesellschaft zugrunde liegen.

Spricht man von wirtschaftlicher Krise, so gilt es zunächst, am Plural festzuhalten und von Krisen zu sprechen, um, wie es in der *Encyclopaedia Universalis* im Artikel „Crisis économiques“ heißt, „die Verschiedenartigkeit und die chronologische Folge von bestimmten, unterscheidbaren Krisen“ in Rechnung zu stellen und „jeder Krise einige nur für sie typische Merkmale zuzuweisen.“ Der Vorteil dieses historisch-beschreibenden Verfahrens gegenüber dem systematischen und im strengen Sinne wirtschaftswissenschaftlichen Verfahren besteht darin, daß es die Betrachtung nicht auf Krisen des kapitalistischen Systems im 19. und 20. Jahrhundert beschränkt, sondern auch Krisen älteren Typs zuläßt: die des vorindustriellen, vorkapitalistischen Wirtschaftssystems. Ferner hat dieses Verfahren den Vorteil, auch die gesellschaftlichen Rückwirkungen der Krise in Rechnung zu stellen, nämlich das den breiten Massen auferlegte Leid, ohne das man nicht von Krise reden würde. Wie im medizinischen Modell sind es immer die konkret empfundenen Übel, die als aufschlußgebendes Indiz für Diskrepanzen, Ungerechtigkeiten und Widersprüche im sozialen Gesamtsystem dienen. Letztlich sind es diese Leiden, die eine Bedrohung aller übrigen Gleichgewichte und letzten Endes der herrschenden Ideologie darstellen, d. h. jener Wertehierarchie, durch die sich die Gesamtgesellschaft definiert.

Das sichtbarste empirische Merkmal der Wirtschaftskrise, das es übrigens erlaubt, die verschiedenen Krisen vorderhand unter einem einzigen Gattungsbegriff zusammenzufassen, ist „ein Zerbrechen des Gleichgewichts, ein Bersten, gefolgt von einem Absturz: Produktionstätigkeit, Umsätze, Gewinne, Löhne, Börsenkurse gehen zurück; dafür mehren sich Zusammenbrüche, Arbeits-

losigkeit, Selbstmorde“ (a. a. O.). Durch diese fallende Kurve geben sich Leiden als Symptome zu erkennen, offenbart der konjunkturelle Einbruch strukturelle Dysfunktionen, bestätigen sich die schlimmsten Befürchtungen. Was in der Wirtschaft des Ancien Régime die Bewegung der Preise insgesamt beherrschte, war die Fluktuation der agrarischen Erzeugung (namentlich C. E. Labrousse hat dieses Schema herausgearbeitet: agrarische Unterproduktion, Teuerungen, Absatzstokungen der Industrie infolge des Zusammenbruchs des ländlichen Verbrauchermarktes, zunehmende Sterblichkeit, zugleich drastischer Rückgang der Geburtenrate); in den gemischten, halb bäuerlichen, halb industriellen Wirtschaften des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts spiegeln die Krisen (1873, 1882, 1900, 1907, 1913/14, 1921?, 1928?, 1938 . . .) das Vorherrschen der industriellen gegenüber der Agrarwirtschaft wider, die Vereinheitlichung der Märkte, das Überwiegen der Produktionsmittel, die wachsende Rolle des Finanzmarktes und des Bankkredits. Mit der Krise von 1929 entsteht das Ungleichgewicht zunächst weder in der Sphäre der Produktion noch in der Sphäre der Warenzirkulation, sondern in der Sphäre der Kapitalzirkulation. Die Börsenkrise (Krach an der Wall Street im Herbst 1929), gefolgt von einer Bankenkrise (Abzug der Einlagen), ruft eine Krise des Handels und eine Krise der Industrie hervor. – Mehr möchte ich zum Thema Wirtschaftskrisen mangels Sachkunde nicht sagen.

Ich wende mich nun den drei Phänomenen zu, die Anlaß gegeben haben, über die Theorie der Krise nachzudenken: *Autonomisierung*, und zwar zunächst der (vor allem industriellen) Produktionsprozesse im Verhältnis zu anderen sozialen Phänomenen; sodann Autonomisierung des Banksystems im Verhältnis zum Gütertausch und zur Produktion; endlich Autonomisierung der Spekulationskreisläufe. Es ist dieses Phänomen der Autonomisierung – von der Öffentlichkeit als ein von außen kommendes Verhängnis empfunden –, von dem Hegel in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eine mahnende Beschreibung gibt, wenn er das (als äußerer Zustand gefaßte) „System der Bedürfnisse“ der gegenseitigen Anerkennung der Staatsbürger in der politischen Verfassung eines Rechtsstaates gegenüberstellt. Gerade diejenige Gesellschaft, die das wirtschaftliche Fundament ihrer Existenz am höchsten schätzt, empfindet die wirtschaftliche Störung als eine

nicht bloß partielle, sondern totale Störung (wie soll man es zum Beispiel begreifen, daß es hier zu viele Lebensmittel gibt und dort zu wenige, daß man hier die Überschüsse vernichten muß, während man dort Hungers stirbt?).

Zweites Phänomen: die *Periodizität* der Krisen (Kondratieff-Zyklus usw.): Sie ist vielleicht dasjenige Phänomen, das das wirtschaftliche Krisenmodell im Verhältnis zu allen anderen am besten *spezifiziert* und zugleich, dank der Vorrangstellung des Phänomens Wirtschaft in der Wertehierarchie der fortgeschrittenen Industriegesellschaften, durch Extrapolation dazu tendiert, ein *Gattungs-Merkmal* zu werden. Dank dieses Merkmals der Periodizität „wird die Krise nur in eins mit der sie umschließenden zeitlichen Bewegung, dem Zyklus, aufgefaßt, also gleichzeitig mit den anderen zeitlichen Momenten wie Aufschwung, eigentliche Krise, Depression, endlich Erholung; der Zyklus ist es, der Probleme schafft, mit seinen kurzen Wellen und dem scheinbaren Zurücklaufen in sich selbst“ (*Enc. Univ.*). Auch hier werde ich mich nicht auf den Streit der Schulen einlassen, zu dem natürlich die Konfrontation zwischen marxistischen und nicht-marxistischen Thesen gehört. Ich verweile nur bei gewissen Aspekten der Periodizität, die auch in manchen Theorien von der „Familienähnlichkeit“ zwischen den verschiedenen von uns besprochenen Krisenbegriffen eine Rolle spielen. Tatsache ist, daß die Wirtschaftsgeschichte bei allen Völkern nicht anders fortzuschreiten scheint als durch ein Alternieren von kumulativen Prozessen (die die Anfälligkeit des im Wachstum befindlichen Systems erhöhen, indem sie seine Anpassungsfähigkeit herabsetzen) und Episoden der Störung des Gleichgewichts. Ferner stellen sich gerade in der Phase der Depression diejenigen Ressourcen wieder her, die den Aufschwung erlauben. Durch diese beiden Aspekte haben die Zyklen, in denen sich Wirtschaftskrisen darstellen, starke Ähnlichkeit mit den von Psychologen und Psychoanalytikern beschriebenen Lebenszyklen. Gehen wir noch einen Schritt weiter: Gerade die Periodizität der Wirtschaftskrisen nährt paradoxerweise die Hoffnung; die Krise ist jedesmal nur vorübergehender Natur; es gibt jedesmal einen Ausweg aus der Krise.

Das dritte bemerkenswerte Phänomen, auf das die Theorie der Krisen aufmerksam macht, ist die *Globalisierung* der Krise. Sie ist für unsere Untersuchung unter mindestens zwei Gesichtspunk-

ten von besonderem Interesse. Zunächst ist sie aufschlußreich im Hinblick auf ein tieferliegendes Phänomen, nämlich die Globalisierung des *Marktes*. Folglich ist es zum Verständnis dieses Phänomens geboten, den engen Rahmen wirtschaftlicher Analyse zu verlassen: Die Globalisierung des Marktes bezeichnet die Globalisierung des Phänomens der Autonomisierung und zugleich des Übergewichts der Wirtschaft gegenüber anderen Komponenten der Gesamtgesellschaft. Zugleich betrifft dieses Phänomen nicht nur die Wirtschaft als solche, sondern auch die Ideologie, d. h. die Vorstellung, die eine Gesellschaft sich von ihrer Gesamtfunktionsweise macht. In der Tat ist es eine Ideologie, nämlich die Ideologie des wirtschaftlichen Liberalismus, die der westlichen Welt die Vorstellung aufgenötigt hat, wirtschaftliche Phänomene seien „losgelöst von der Gesellschaft und stellen als solche ein eigenes System dar, dem der ganze Rest des Gesellschaftlichen zu unterwerfen sei“¹⁰. Freilich ist diese Ideologie, weit davon entfernt, „natürlich“ zu sein, eine Erfindung ohne Vorbild und eine Idee des 19. Jahrhunderts: Es ist die Ideologie der „Desozialisierung“ der Wirtschaft. Damit wird eine radikalere Interpretation der Krise der dreißiger Jahre erkennbar, die uns zwingt, die Idee der Krise auf eine andere Ebene zu heben, insofern „das, was die große Krise der dreißiger Jahre der Welt aufgezwungen hat, die ‚Resozialisierung‘ war“¹¹. Das ist eine Erwägung von großer Tragweite, wenn man das Phänomen der Globalisierung der Krise gerecht würdigen will; denn diese besteht nicht allein in der geographischen Ausweitung einer rein ökonomischen Störung, sondern gerade auch in der Globalisierung der Ideologie, die dieser Autonomisierung und diesem Übergewicht des Marktes zugrunde liegt. Insoweit der Markt und die Ideologie des wirtschaftlichen Liberalismus eine gemeinsame Seite haben, hat die Globalisierung des Marktes von Kultur zu Kultur völlig verschiedene soziale Rückwirkungen. Da der wirtschaftliche Liberalismus eine der Komponenten dessen geworden ist, was man im Westen Moderne nennt, bezeichnet die wirtschaftliche Krise für den Westen die Krise seiner Moderne; gleichzeitig ist das, was der Westen mit der Globalisierung der Krise und des Marktes exportiert, die in westlichen Begriffen definierte Krise der Moderne selbst. Nun ist aber im selben Zeitraum die übrige Welt nicht durch die Ideologie des wirtschaftlichen Liberalismus definiert. Aus diesem Grund hat

die Globalisierung des Marktes, von der diese Kulturen mit voller Wucht getroffen worden sind, sie alle gezwungen, sich selbst neu zu definieren: nicht nur als Funktion der Wirtschaftskrise, sondern auch als Funktion der ideologischen Krise, die aus dem Markt einen autonomen Faktor gemacht hat. Die Krise verschiebt sich damit von der wirtschaftlichen Ebene auf die Ebene der Vorstellungen vom sozialen Gesamtphänomen¹².

Zweite Folge des Phänomens der Globalisierung der Krise für unsere Begriffsklärung: Dadurch, daß die wirtschaftliche Krise sich geographisch ausweitet, bringt sie neben kulturell-ideologischen Faktoren auch eine im eigentlichen Sinne politische Dimension ins Spiel. Das gilt insbesondere für die Krise von 1973/74. Noch mehr als durch den eigentlich wirtschaftlichen Charakter, durch den sie sich von der Krise von 1929 unterscheidet – und für den ich nicht kompetent bin –, unterscheidet sie sich von ihr eben durch ihre politischen Folgen: Hatte die Krise von 1929 eine noch autonomisierte Wirtschaft getroffen, so befahl die Krise von 1973/74 die staatlichen Strategien der Krisenbekämpfung. Folgt man der Analyse von Karl Polanyi in *La Grande Transformation*, so ist der liberale Kapitalismus in Reinkultur, der 1939 schon in den letzten Zügen lag, vom Faschismus sang- und klanglos zu Grabe getragen worden. Es sind die – in unterschiedlichem Grade – gemischten Ökonomien, die von der seit zehn Jahren sich hinziehenden Krise getroffen worden sind. Zugleich empfindet die öffentliche Meinung sie weniger als eine Wirtschaftskrise denn als ein Versagen staatlicher Strategien der Krisenbekämpfung – als ein Scheitern des politischen Ausweges aus der Krise. Aus diesem Grunde wird die Krise, in der wir uns derzeit noch befinden, insofern als eine radikalere empfunden, als die Politik (genauer gesagt: der Staat) enger mit der globalen Gesellschaft verknüpft ist als die Wirtschaft und es auch keinen Weltstaat vom selben Format wie die Krise gibt. Durch ihre Globalisierung gibt die Wirtschaftskrise in mehrfacher Hinsicht Aufschluß: über den Verlust des Vertrauens der öffentlichen Meinungen in die sie Beherrschenden und über den Widerspruch zwischen der nationalen Dimension der Staaten und der internationalen Dimension der Krise (die Behandlung der internationalen Verschuldung ist in dieser Hinsicht sehr aufschlußreich in bezug auf dieses Bedürfnis und dieses Manko).

Auf alle diese Weisen kommuniziert die Wirtschaftskrise, obwohl sie allein nicht die Definition des Krisenbegriffes liefert, mit Phänomenen größerer Tragweite, die den Analytiker nötigen, die Reflexion auf die Ebene des sozialen Gesamtphänomens zu verlegen.

II. Kriterien eines Begriffs der „verallgemeinerten“ Krise

Wir haben in der Einleitung von den Schwierigkeiten bei dem Versuch gesprochen, von diversen „regionalen“ Krisenbegriffen zu einem Begriff der „verallgemeinerten“ Krise zu gelangen, worunter man die *Krise der Gesellschaft* zu verstehen hätte. Wir haben daran erinnert, daß man hier in präzisen Begriffen von der Gesellschaft als ganzer oder, um den Ausdruck von Marcel Mauss aufzugreifen, vom „sozialen Gesamtphänomen“ sprechen müßte. Dieser *holistische* Ansatz verlangt, daß man die Konfiguration von Ideen und Werten begreift, durch die eine Gesellschaft sich selbst versteht.

Wir haben schon mehrmals diesen globalen Blickwinkel antizipiert, insofern jeder „regionale“ Krisenbegriff die Möglichkeit einer Verallgemeinerung nahelegt.

So läßt sich das *medizinische* Kriterium insofern verallgemeinern, als man vom sozialen *Körper* sprechen und auf ihn die Charakteristika der Pathologie anwenden kann. Die Krise der Gesellschaft – wenn es denn eine gibt – würde bedeuten, daß der Körper insgesamt krank, d. h. in seiner Fähigkeit zu (synchronischer) Integration und (diachronischem) Gleichgewicht gestört ist. Doch stößt diese Verallgemeinerung auf Probleme: Ist der „soziale Körper“ wirklich mehr als eine Metapher? Und ist diese Metapher aufgrund ihrer organozistischen Konnotationen nicht gefährlich? („Die Zellen eines Organismus denken nicht“, wie Max Weber warnend bemerkt!) Und wenn man von sozialer Pathologie spricht: Wer ist der Arzt, der geeignet wäre, ihr die Diagnose und die Prognose zu stellen?

Auch das *pädagogische* Kriterium läßt sich ziemlich gut verallgemeinern. Wie Kant es in seiner weltbürgerlichen Vision der Geschichte getan hat, kann man die Idee der *Entwicklung* mit ihren Korollaren Unmündigkeit und Mündigkeit gleichsam auf ein gan-

zes Volk, nämlich die gesamte Menschheit, anwenden. In diesem Sinn ist das Modell der Identitätskrise, von dem Psychologen, Psychoanalytiker und Pädagogen sprechen, auch von Nutzen für die Erhellung der Gesellschaftskrise. Gleichwohl verliert das pädagogische Krisenmodell hier doch einen Teil seiner Triftigkeit insofern, als man nur, wie man an der Idee des Fortschritts sieht, die Idee eines Reifens zurückbehält, das um Alter und Tod verkürzt ist. Die Vorstellung vom *Lebenszyklus* verliert dabei ihre Berechtigung. Wenn man einzig den Erwerb von Reife privilegiert, beleuchtet der Vorgang des Reifens zuletzt nur eine *Teleologie* des Wachsens und läßt die Krise als eindeutig heilsam erscheinen. Der Möglichkeit des Verfalls ist man damit zu billig aus dem Wege gegangen.

Das politische Kriterium läßt zu einer Verallgemeinerung anderer Ordnung ein: Was hier zur Diskussion steht, ist der *Legitimationsbedarf*, den das Faktum des Politischen weckt. Indem die politische Institution (sei sie nun, um Max Webers Typologie aufzugreifen, charismatisch, traditionell oder rational) im gesellschaftlichen Bereich eine Differenz schafft zwischen denen, die herrschen, und denen, die gehorchen, erzeugt sie eine unausweichliche Problematik, nämlich die der Macht oder der Herrschaft: Diese Herrschaftsstruktur ist es, die legitimiert sein will. Die Krise ist in diesem Sinne eine Krise der *Legitimität*. Folglich stellt eine solche Krise durchaus eine Krise der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit dar, insofern der Staat, nach dem Ausdruck Eric Weils, die Organisation einer geschichtlichen Gemeinschaft ist¹⁹. Diese Fähigkeit der Gesamtgesellschaft, Entschlüsse zu fassen, ist es, was eine Krise der Legitimität auslösen kann. Doch sind wir nun von der Politik auf die Ethik zurückgegangen, insofern die Legitimierung der Macht auf die Konfiguration von Axiomen zurückgeht, durch die die Gesellschaft sich selbst definiert. Es wird weiterhin darum gehen, zu erfahren, ob es möglich ist, sich jenen Wertideen, von denen die Gesellschaft sich eine Vorstellung in Form einer Ideologie macht, direkt anzunähern.

Das *epistemologische* Kriterium birgt nicht weniger reiche Möglichkeiten der Verallgemeinerung: Husserls Werk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* ist hier die beste Einführung in das Problem. Husserl unterscheidet ausdrücklich innere Krisen einer Wissenschaft – jene

Krisen, bei denen wir mit Thomas Kuhn von Paradigmenwechsel gesprochen haben – von der Grundlagenkrise, die nicht erkenntnistheoretischer, sondern transzendentaler Art ist, insofern sie die *Letztbegründung* des Wissens berührt. Die Gigantomachie, in der Transzendentalismus und Objektivismus miteinander ringen, gipfelt nach Husserl in der zeitgenössischen Krisis, die durch die Unfähigkeit ausgelöst worden ist, der Forderung nach Letztbegründung zu genügen, indem sie sich dieser Fragestellung einfach verweigert. In dieser Hinsicht würde Husserl ein Buch wie Rortys *The Mirror of Nature*, das das ganze grundlagenstiftende Unternehmen verdammt, als Symptom und Bestätigung der Grundlagenkrise interpretieren. Die Idee einer Grundlagenkrise ist ganz sicher ebenso verallgemeinerungsfähig wie die Idee der Krise der Integration des Gleichgewichts oder die Idee der Identitätskrise oder auch die Idee der Legitimationskrise. Gleichwohl trifft auch diese Verallgemeinerung auf Grenzen: Es ist die Frage, wie man wissen kann, wie die Frage der Letztbegründung des Wissens sich in das dem sozialen Gesamtphänomen zugrunde liegenden Ideen- und Wertegefüge integrieren läßt. Gewiß befindet sich die Philosophie im Zentrum dieser Frage, insofern sie typischerweise abendländische Philosophie und daher Trägerin der Moderne im Westen ist. In dieser Hinsicht kann man sagen, daß sie das Gedächtnis Europas strukturiert, insofern Europa nicht eine Weltgegend ist, sondern, wie Husserl will, eine „Idee“. Trotzdem kann man daran zweifeln, daß es der Philosophie gelungen sei, selbst in Europa jene „transzendente Gesellschaft“ zu schaffen, die fähig wäre, die ihr von Husserl zugewiesene Herrschaftsfunktion zu erfüllen. Zugleich kann man sich fragen, ob der den Ausführungen Husserls innewohnende Eurozentrismus ganz der Arroganz einer bestimmten Gesellschaft entgeht. Und ob nicht eine Naivität, die noch schlimmer als Arroganz ist, die Selbststilisierung des abendländischen Philosophen zum „Funktionär der Menschheit“ kennzeichnet. Diese ungelösten Fragen machen die ganze Verallgemeinerung des von Husserl in den Rang des transzendentalen Modells erhobenen epistemologischen Modells problematisch.

Mit dem *wirtschaftlichen* Krisenmodell haben wir ein letztes Mal den holistischen Ansatz antizipiert, der es erlauben würde, den Begriff der gesellschaftlichen Krise zu klären. Wir haben be-

obachtet, daß die Phänomene der Vereinheitlichung, Ausweitung und Emanzipation des Marktes ebenso gut als Ursache wie als Folge anderer Veränderungen, zumal auf der Mentalitätsebene, aufgefaßt werden konnten, solange man sich an eine simple kausale Betrachtungsweise hielt; sobald man zu einer strukturellen Betrachtungsweise übergeht, erscheint die Zugehörigkeit dieser Phänomene zu dem für die moderne Gesellschaft insgesamt charakteristischen Ideen- und Wertgefüge als evidenter und zugleich als enger. Genauer gesagt, die Überbewertung der Idee des Marktes charakterisiert einen wichtigen Aspekt dieses Gefüges, und zwar durch den Ort, den sie in der Wertehierarchie der modernen Gesellschaften einnimmt. Ein entscheidender Durchbruch in Richtung auf das soziale Gesamtphänomen ist zu beobachten: Es ist die Gesellschaft als ganze, die sich in der modernen Epoche durch die Autonomie des zur Weltwirtschaft erweiterten Marktes definiert. Ihre Ideologie will, daß alles wirksam vermarktet werde.

Die vorstehenden Bemerkungen zeigen, daß ein *holistischer* Ansatz legitim ist (man versteht ein gesellschaftliches Phänomen nur im Zusammenhang mit allen anderen Phänomenen, in einer eher strukturellen als kausalen Perspektive) und daß er zugleich sehr indirekt und unvollständig bleibt. Obwohl „verallgemeinert“, decken sich unsere „regionalen“ Begriffe nicht ganz: organische Krise des sozialen *Körpers* – *Identitätskrise* im alterslosen Wachsen der Gesellschaften und des ganzen Menschengeschlechts – mit *Herrschafts*phänomenen verbundene *Legitimitätskrise* – „transzendente“ *Grundlagenkrise* – Wirtschaftskrise und mehr noch *Krise der Ideologie* des wirtschaftlichen Liberalismus. Es wird das Bedürfnis spürbar, nach einem umfassenden Modell zu suchen, das geeignet wäre, diese unvollkommenen Verallgemeinerungsansätze zu koordinieren. Man ist sogar versucht, ins andere Extrem zu verfallen und dem analytisch-fragmentarischen Ansatz einen unmittelbar holistischen entgegenzusetzen. Ermutigung in diesem Sinne kann man in den Existenzphilosophien finden, die den Begriff der Krise als permanente Struktur der *conditio humana* ansehen.

So wird, in der Tradition Max Schellers, dem Konflikt, dem Bruch, dem Wagnis und insofern auch dem Begriff der Krise bei Paul Landsberg und bei Emmanuel Mounier in ihrer militanten

Konzeption des engagierten Menschen ein bedeutender Platz eingeräumt. So wird bei Paul Landsberg die Person mit dramatischen Merkmalen beschrieben: als hin- und hergerissen zwischen den Kräften des Lebens, die sie zu einer schwarzen Ekstase zerren, und den spirituellen Kräften, die sie einer höheren Ekstase entgegenheben wollen. Die Krise ist das Dazwischenliegende, das konstitutiv ist für den Mut zur Existenz. Es ist weniger die Person als der Prozeß der Personwerdung, als Eroberung von Einzigartigkeit und Differenz, was keimhaft alle partiellen Figuren der Krise in sich enthält, denen wir begegnet sind. Es gibt eine Krise, weil der Mensch – um auf Max Schelers berühmten Buchtitel *Die Stellung des Menschen im Kosmos* anzuspielen – von Natur aus eben keine „Stellung“ im Kosmos hat. Diese Stellung erobert er sich erst durch eine *hierarchiestiftende* Operation, die einen *ordo*, der selbst kein natürlicher Kosmos ist, entdeckt und erschafft. Folglich geht es bei dieser hierarchiestiftenden Tätigkeit nicht ohne ein Präferenzurteil, eine *Krise*, ab, die in die Triebverwirrung einschneidet. Eine Situation als Krise wahrnehmen heißt, wie ich mit Landsberg und Mounier behaupte, nicht mehr wissen, welches meine Stellung im Universum ist, nicht mehr wissen, welche stabile Wertehierarchie meine Präferenzen leiten sollen, nicht mehr klar zwischen meinen Feinden und meinen Freunden unterscheiden können. Das Engagement ist unter diesen Umständen das einzige Mittel, eine Werteordnung zu erkennen, die imstande ist, mich zu fordern – eine Hierarchie der Präferenzen –, indem ich mich mit einer Sache identifiziere, die größer ist als ich. Das Engagement wird so zur Quelle einer *Überzeugung* – gleichermaßen ein Hegelscher Terminus –, die für die Person den echten Ausweg aus der Krise darstellt.

Der für den weiteren Gang unser Überlegungen entscheidende Punkt ist, daß das Problem der Krise in der zeitlichen Struktur der Personwerdung liegt. Das Engagement ist das auf die Gestaltung der *Zukunft* des Menschen gerichtete Bemühen: Die Krise entsteht also an jenem Kreuzweg, wo das Engagement im Kampf liegt mit der Neigung zur Trägheit, zur Flucht, zum Im-Stich-Lassen.

Diesen Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit und Krise hat ein anderer, der Existenzphilosophie wenig gewogener Denker, Eric Weil, in seiner Analyse der Kategorie der *Persönlichkeit* trefflich herausgearbeitet¹⁴. Die Persönlichkeit ist jener Augenblick der

Logik des Sinnes, wo der „sich selbst deutende“ Mensch „sich als Mittelpunkt einer Welt konstituiert, die auf ihre Freiheit verzichtet hat. Er ist absoluter Wert, Quelle der Werte: Persönlichkeit“¹⁵. So definiert, bezeichnet die Persönlichkeit die Zuspitzung des Konflikts zwischen dem Man-selbst-sein-wollen und den Werten der anderen: Verinnerlicht, wird dieser Konflikt zur Krise. „Die Freiheit durch die Schöpfung geschieht also durch die Krise (*Krisis*), die erkennender Blick und Urteil in eins ist. Ich (gegenwärtige Zukunft) betrachte mich (gegenwärtige Vergangenheit) und richte mich“¹⁶. Demzufolge muß man sagen: Die Persönlichkeit steckt stets in der Krise; immer, d. h. in jedem einzelnen Augenblick, erschafft sie sich, indem sie ihr Bild erschafft, das ihr künftiges Sein ist.“¹⁷ Nicht zufällig zitiert Eric Weil an dieser Stelle Goethes *Faust*: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, / Erwirb es, um es zu besitzen.“ Freilich bleibt Eric Weil hierbei nicht stehen und unterwirft diese Forderung des *homme rebelle* „dem einzigen und absolut kohärenten Diskurs, in dem er als Persönlichkeit verschwindet“¹⁸, um die konkrete Freiheit der sinnhaften Tat wiederzufinden und so zur Kategorie des „Werkes“¹⁹ zu gelangen. Dies bezeichnet bei Eric Weil den Ausgang aus der Krise, der bei Paul Landsberg das Engagement durch Identifikation mit einer Sache war. Festzuhalten bleibt, daß das Durchlaufen einer Krise, so temporär sie sein mag, notwendigerweise Kennzeichen eines *menschlichen* Weges ist und daß der Kern der Krise in der Konfrontation von Zukunft und Vergangenheit im Prozeß der Personwerdung liegt.

Trotz des Rückhalts, den unsere Meditation in diesem existentiellen Krisenbegriff findet, wird man sich nicht mit einer Verallgemeinerung zufrieden geben, die so umfassend ist, daß der Begriff „Krise“ wieder zu jenem auf alles passenden Totalbegriff wird, gegen den wir uns von Anfang an verwahrt haben. Wir haben in unserer Argumentation jenen Punkt erreicht, den Platon im *Philebos* ironisch so charakterisiert: Jenen, die zu schnell „viele“ machen, haben wir nichts Besseres entgegensetzen, als zu schnell „eines“ zu machen. Oder um Kant abzuwandeln: Einen zu „kurzen“ Begriff haben wir durch einen zu „langen“ Begriff ersetzt. Indem wir den Begriff „Krise“ in einer zu allen Zeiten gültigen philosophischen Anthropologie aufgehen ließen, haben wir ihn jedes *unterscheidenden* Wertes beraubt: Wenn alles Krise

ist, ist nichts Krise. Mit einem Wort, wir sind einfach von der Zergliederung zur Verwirrung fortgeschritten.

Welcher „mittlere“ Weg, welches „maßvolle“ Denken wird uns helfen, die Kluft zwischen den allzu disparaten Krisenbegriffen und einem völlig undifferenzierten Krisenbegriff zu überbrücken? Die vorliegende Analyse enthält immerhin einen Hinweis, dem es jetzt nachzugehen gilt, nämlich die Verknüpfung von Krise und Zeitlichkeit (oder Verzeitlichung). Wenn man auf die Ebene des historischen Bewußtseins verlegt, was bisher auf der Ebene der Person gesagt worden ist, so zeigt sich eine universelle und zugleich determinierte Struktur, die geeignet ist, einen Krisenbegriff zu liefern, der die universellen, zeitlosen (oder überzeitlichen) Merkmale der genannten Analyse festhält und sie zugleich zu einer präzisen Charakteristik der Moderne anordnet. Diese Struktur ist diejenige, die R. Koselleck in seinem Buch *Uergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*²⁰ zur Diskussion stellt. Kosellecks Ansatz ist der einer Semantik geschichtlicher Begriffe. Der Autor bemüht sich um eine Bewertung der sukzessiven *topoi*, in denen sich das historische Bewußtsein verkörpert hat, und zwar im Hinblick auf den jeweiligen Zusammenhang zwischen den beiden Transzendentalien des historischen Bewußtseins: der Erwartung und der Erfahrung. Das sind Transzendentalien insofern, als sie den Rahmen abstecken, innerhalb dessen es möglich ist, die unterschiedlichen Abstände zwischen Erwartung und Erfahrung einzuschätzen. Der Unterschied zwischen Erwartung und Erfahrung wird zweifellos nur dann bemerkbar, wenn er hervorgehoben wird; eben dies hat sich in der Epoche der Aufklärung ereignet, und zwar dank dieser drei Themen: das Neuartige der Zeiten (vergessen wir nicht, daß das Wort *Neuzeit* nichts anderes bedeutet als „Moderne“) – sodann die Verkürzung der Frist, die uns noch von der Herrschaft der mündigen Menschheit trennt – und endlich die „Machbarkeit“ der Geschichte. Mit der Aufklärung wird die Veränderung dieses Zusammenhangs zwischen Erwartung und Erfahrung so lebhaft ins Bewußtsein gehoben, daß nunmehr Kategorien gefunden werden, die diese Veränderung beschreiben. Wichtiges Korollar: Dadurch, daß die Begriffsgeschichte die *Topoi* der Moderne als Veränderung des Zusammenhangs zwischen Erwartung und Erfahrung charakterisiert, trägt sie zur Relativierung dieser *Topoi* bei. Wir sind nun in der Lage,

die Topoi demselben geistigen Raum zuzuordnen wie die bis zum 16. Jahrhundert herrschende politische Eschatologie oder wie die politische Vision des Zusammenhangs zwischen *virtù* und Glück oder wie den Topos von den „Lehren aus der Geschichte“. In diesem Sinn ermöglicht uns die Ausformulierung der Begriffe „Erwartung“ und „Erfahrung“, die Auflösung des Topos vom Fortschritt als plausible Veränderung eben dieses Zusammenhanges zwischen Erwartung und Erfahrung zu verstehen.

Welcher generelle und zugleich bestimmte Krisenbegriff resultiert nun aus diesen Kategorien, die nicht mehr ahistorisch sind wie die der Existenzphilosophie, sondern transhistorisch? Im wesentlichen der folgende: Wenn der Raum der Erfahrung sich durch eine generelle Verleugnung aller Tradition, jeden Erbes verengt und der Erwartungshorizont sich tendenziell in eine immer vagere und undeutlichere Zukunft zurückzieht, die nur noch bevölkert ist von Utopien oder vielmehr „Uchronien“, ohne Zugriff auf den tatsächlichen Gang der Geschichte, dann wird die Spannung zwischen Erfahrung und Erwartung zum Bruch, zum Schisma. Ich würde gerne denken, daß wir hier einen Begriff haben, der etwas von dem zu „langen“ existenziellen Krisenbegriff bewahrt, nämlich dessen Kern in der menschlichen Zeitlichkeit, *und* zugleich die Möglichkeit der Generalisierung der „regionalen“ Krisenbegriffe in sich vereinigt, die ich ein letztes Mal in umgekehrter Reihenfolge aufzählen will: Krise des wirtschaftlichen Liberalismus, Krise der Grundlagen des Wissens, Krise der Legitimation der Macht, Krise der Identität der Gemeinschaft, Krise des Gleichgewichts und der Integration des sozialen Körpers. Wenn ich sie in umgekehrter Reihenfolge aufzähle, dann deshalb, weil es letztlich das medizinische Kriterium ist, was als Unterscheidungsmerkmal in einer gleichwohl mit großer Allgemeinheit behafteten historischen Struktur dient: Die Krise ist die Pathologie des Prozesses der Verzeitlichung der Geschichte: Sie besteht in einer Dysfunktion des normalerweise waltenden Zusammenhangs zwischen Erwartung und Erfahrung.

III. Kriterium für einen „modernen“ Krisenbegriff

Die dritte der in der Einleitung angesprochenen Schwierigkeiten ist am schwersten abzuhandeln: Wenn man annimmt, daß man das „soziale Gesamtphänomen“ einer von uns räumlich und zeitlich entfernten Gesellschaft charakterisieren kann, kann man dann das obige Kriterium der globalen Krise auf die gegenwärtige Epoche anwenden? Wenn es keine Geschichte der Gegenwart gibt, gibt es dann eine Soziologie der Gegenwart?

Es geht hierbei offenkundig um das, was man unter „Moderne“ verstehen kann – den Begriff nicht als globales Faktum, sondern als gegenwärtiges Faktum verstanden.

Hier muß das soziale Globalfaktum bewußt unter dem Gesichtspunkt der den sozialen Zusammenhalt prägenden Wertideen und der Hierarchie dieser Werte erörtert werden. Aber diese Wertideen lassen sich nur durch die Ideologien hindurch erfassen, d. h. durch die Vorstellungen vom sozialen Globalfaktum hindurch, wie sie gebildet werden, sei es in den herrschenden Gruppen, sei es in den beherrschten Gruppen, sei es im Bewußtsein hervorragender Persönlichkeiten, die mit einer seltenen Einsicht in das Gesegnet sind, worum es geht. Man sieht sofort die Schwierigkeit. Eine Gesellschaft ist sich selber nicht transparent; auch dies will der Terminus „Ideologie“ besagen. Eine Ideologie wirkt „hinter dem Rücken“, oder wenn man lieber will: „hinter dem Kopf“ der Individuen der betrachteten Gesellschaft. Wenn also eine Gesellschaft sich selbst nicht kennt, läßt sich die Schwierigkeit partiell nur auf zweierlei Weise umgehen: entweder dadurch, daß man die Gegenwart als *terminus ad quem* einer von weit her kommenden Evolution interpretiert: man liest dann die Gegenwart im Rückblick; oder dadurch, daß man sie mit der Gegenwart anderer Gesellschaften vergleicht: das war bereits die Methode der *Lettres Persanes* und ist heute die der vergleichenden Anthropologie; man liest dann die Gegenwart mit *Distanz*. Ein Denker wie Louis Dumont verbindet in seinen *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*²¹ beide Methoden miteinander.

Man muß jedoch sagen, daß die Resultate einigermaßen trügerisch sind: Selbst unter der doppelten Bedingung des Rückblicks und der Distanz kann man daran zweifeln, daß ein einziger

hermeneutischer Schlüssel zur Interpretation der Gegenwart ausreicht. Der gegenwärtige Stand der Diskussion bestätigt dies. In der Tat gibt es mehrere Interpretationen der Moderne, die miteinander wetteifern. Lassen wir sie in aller Kürze Revue passieren:

1. Nach Louis Dumont wäre der Individualismus das, was die moderne Gesellschaft von der traditionellen Gesellschaft unterscheidet, welche für ihn die ferne Gesellschaft – beispielsweise das Indien des Kastensystems – und zugleich die antike Gesellschaft ist: jene Gesellschaft, die das Christentum von innen heraus zu untergraben begann. Unter „Individualismus“ versteht er diejenige Ideologie, die das Individuum als höchsten Wert ansetzt, vor der Gruppe, der Klasse, dem Volk, kurzum als höchsten Wert vor der globalen sozialen Einheit. Der wirtschaftliche Liberalismus wäre nur eine Abart dieses Individualismus. Allerdings schränkt unser Anthropologe seine Einschätzung durch die Feststellung ein, daß die herrschende Ideologie auch ihr Gegenteil in sich schließe, nämlich die Werte der traditionellen Gesellschaft, wie dies etwa die Niederlage des wirtschaftlichen Liberalismus in Reinkultur zeigt, den Karl Polanyi durch Hitler zu Grabe getragen sieht, und wie das gleichermaßen die vielen Spielarten von gemischter Ökonomie bezeugen, die durch die Krise von 1929 entstanden sind. Dumont sieht sich daher veranlaßt, diese gemischten Ideologien als *postmodern* zu bezeichnen. Wir gelangen zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß die moderne Gesellschaft, hervorgegangen aus der Krise der traditionellen Gesellschaft, ihrerseits zum Ort der Krise geworden ist, was den Rückgriff auf die Idee der Postmoderne erklärlich macht. Man fragt sich unter diesen Umständen, ob die eigentliche Krise nicht das Schwanken unserer Gesellschaft zwischen traditioneller Gesellschaft (rezessiv), moderner Gesellschaft (dominant) und postmoderner Gesellschaft (prospektiver oder embryonaler Zustand) ist.

2. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam die Frankfurter Schule in der Ära Adorno und Horkheimer: Setzt man die Moderne mit Aufklärung gleich, so besteht die Krise in den nicht eingelösten Versprechen der Aufklärung. Es ist ebensosehr eine Krise *der* Moderne wie eine Krise *durch* die Moderne: Sie besteht im wesentlichen darin, daß die moderne Rationalität, indem sie „instrumentelle Vernunft“ wird, ihr befreiendes Potential erschöpft hat. Was

allein noch möglich bleibt, ist eine kritische Theorie, die eine negative Dialektik entwickelt, d. h. die große Verweigerung vor den perversen Folgen der Rationalität. Wieder einmal stellt man sich die Frage nach der Postmoderne, die eben die Krise der Moderne ist.

3. Ein radikaleres Urteil über die herrschende Tendenz unserer Zeit kommt von Nietzsche und seiner Definition der Moderne durch den *Nihilismus*. Der Nihilismus ist der Verlust der Werte, die „Abwertung“ der höchsten Werte, d. h. im wesentlichen der mit dem Christentum verbundenen Werte, wobei das Christentum selbst als Platonismus für das Volk interpretiert wird. Diese Denunziation stützt sich zunächst auf die rationalistische Kritik der Tradition – beispielsweise in der *Morgenröte* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* – und liefert dann den Rationalismus seinerseits heftigen Vorwürfen aus: Die bemerkenswertesten Sprößlinge des Rationalismus, wie etwa Demokratie und Sozialismus, werden im Christentum mit allen anderen Bekundungen der Moral der „Schwachen“ wieder eingesetzt. So ergibt sich, daß Nietzsche als *antimoderner* Denker erscheint, der die Moderne mit ihrem alten Widersacher, der Christenheit, in einen Topf wirft. Der anti-religiöse Humanismus erscheint so als ein untaugliches Mittel gegen die Entwurzelung, die aus dem Niedergang des Christentums resultierte, weil er, ohne es zu wissen, seine Kräfte aus den Tiefen jener Werte schöpfte, die er bekämpfte. In diesem Sinne ist es zu verstehen, daß in der nachnietzscheschen Bewegung mit dem Tode Gottes der Tod des Menschen verbunden wird. In dem Maße, wie der agnostische oder atheistische Humanismus für einen Ableger vom traditionellen platonisch-christlichen Stamm gehalten wird, wird auch er verwelken, sobald er von seinen Wurzeln abgeschnitten ist. Sobald die Modernität einmal mit diesem untergangsreifen Humanismus gleichgesetzt wird, wird die „moderne“ Krise nichts anderes sein als die Krise der Moderne selbst. Das hat auch Max Weber in seinen Augenblicken nietzschescher Luzidität wahrgenommen: Der Triumph der Rationalität, den er sonst rühmt, hat die *Entzauberung der Welt* zum Preis, die vielleicht nicht zu ertragen ist. Ein Korollar zu dieser Entzauberung ist die Entblößung des gegensätzlichen Charakters der Werte. Der zeitgenössische Mensch – nenne man ihn modern oder postmodern – erlebt den Rückzug der Götter und zugleich das Zerschneiden der

Werte. Doch ist es Tatsache, daß der Mensch diese zweifache Verwundung schlecht erträgt. Die Krise ist dieses Leiden selbst.

4. Heideggers Lehre vom *Ende der Metaphysik* faßt noch einmal auf originelle Weise die drei Modelle ohnmächtig gewordener Moderne zusammen, die wir kurz haben Revue passieren lassen: Das cartesianische *Cogito*, indem es das Subjekt an die Stelle des *subjectum*, im Sinne des tragenden Grundes, setzt, inauguriert die moderne Seinsvergessenheit. Vom Agens der Krise wurde der Humanismus zum Ort der Krise und endlich durch inneren Zerfall zum Opfer der Krise. Was die Technik betrifft – ein anderer Name für die instrumentelle Vernunft –, so ist sie nichts anderes als die moderne Gestalt der Metaphysik der Subjektivität, insofern die Betonung des Subjekts die Verarmung der auf ein Unterwerfungs- und Ausbeutungsobjekt reduzierten Natur als ihr Gegenstück hat. Was den Willen zur Macht betrifft, den Nietzsche dem Willen zur Wahrheit glaubte entgegensetzen zu können, so gehört auch er noch in den Kreislauf der modernen Metaphysik des Subjekts und stellt die Krönung der modernen Seinsvergessenheit dar. Auch hier bedeutet „die Moderne verstehen“, sie als Ende einer Epoche begreifen, der ein Teil von uns schon nicht mehr angehört. Nur die Verbindung des dichtenden Denkens mit dem denkenden Dichten könnte den Weg zu einer Postmoderne aufzeigen, von der man weder den ethischen Umriß noch die politische Verfassung und erst recht nicht die soziale Verwirklichung im gesamtgesellschaftlichen Maßstab sieht.

Was mir diesen unterschiedlichen Interpretationen der zeitgenössischen Krise gemeinsam zu sein scheint, ist die Idee des Übereinanderliegens von zwei Krisen: der der traditionellen Gesellschaft unter dem Druck der modernen Gesellschaft und der der modernen Gesellschaft selbst, insofern sie als mißratener Ableger der traditionellen Gesellschaft erscheint. Insofern komme ich auf meinen anfänglichen Zweifel daran zurück, daß es möglich ist, zu einer *globalen* Bewertung der *gegenwärtigen* Epoche zu gelangen, und zwar mit neuen Argumenten:

Es hat den Anschein, als lasse sich unsere Epoche nicht durch eine einzige Ideologie allein definieren: Die rivalisierenden Definitionen der Moderne und noch mehr der Streit zwischen Moderne und Postmoderne zeugen vielmehr von der Doppeldeutigkeit der gegenwärtigen Zeit wie vielleicht überhaupt der ganzen Epoche

für die, die sie erleben. Überdies würde, vermöge der in den Humanwissenschaften herrschenden Interaktion zwischen Beobachter und beobachteter Gesellschaft, die dogmatische Behauptung, wonach die Entzauberung der Welt die Wahrheit über unsere Zeit sei, nicht als „wertfreie“ Aussage gelten. Diese Behauptung zeugt vielmehr vom Verlust der Überzeugung bei dem, der die Diagnose stellt und dadurch das Herbeiführen hilft, was er beschreibt. Was seitdem die Krise unserer Epoche am besten zu charakterisieren scheint, ist einesteils das Nichtvorhandensein eines Konsensus in einer, wie wir gesehen haben, zwischen Tradition, Moderne und Postmoderne gespaltenen Gesellschaft; es ist andernteils und gravierender der allgemeine Rückgang der Überzeugungen sowie der Fähigkeit zum Engagement, die dieser Rückgang nach sich zieht, oder, was auf dasselbe hinausläuft, der allgemeine Rückzug des Sakralen, das man verstehen kann als vertikales Sakrales (Religiöses im weitesten Sinne) oder horizontales Sakrales (Politisches im weitesten Sinne).

Ob im Gegensatz zu den Krisen der Vergangenheit, die, wie die von uns gemusterten „regionalen“ Krisenmodelle erkennen ließen, vorübergehender Natur waren, die Krise unserer Zeit zum ersten Male unbegrenzt, definitiv, ohne Ausweg ist: Das ist eine Frage, die mangels eines Rückblicks in der Zeit und einer Distanz im Raum niemand beantworten kann. Man kann hier nur wetten und hoffen. Meine eigene Wette und meine eigene Hoffnung ist, daß sich uns, *trotz* des Nichtvorhandenseins eines Konsensus und einer starken Überzeugung in unserer pluralistischen Gesellschaft, eine noch nicht dagewesene Chance zur Erneuerung des Erbes der Vergangenheit auftut: die doppelte Chance zum Gewinn neuer Kräfte und zur Neuinterpretation. Was des näheren das Christentum betrifft, so kann der Tod der Christenheit als dominierendes soziokulturelles Phänomen vielleicht für eine zahlenmäßig in der Minderheit befindliche Glaubensgemeinschaft die Gelegenheit bieten, an Dichte wettzumachen, was sie an Ausdehnung verloren hat. Von den Mitgliedern dieser Gemeinschaft hängt es ab, ob es so sein wird oder nicht.

Deutsch von Holger Fliessbach

Anmerkungen

- 1 Jugend und Krise. Die Psychodynamik im sozialen Wandel. Aus dem Englischen von Marianne von Eckardt-Jaffé. Stuttgart: Klett 1974², S. 95.
- 2 a. a. O., S. 96.
- 3 Vgl. Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784.
- 4 a. a. O., Zweiter Satz.
- 5 a. a. O., Vierter Satz.
- 6 Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/München: Karl Alber 1959.
- 7 Koselleck, a.a. O., S. 221 f.
- 8 „Wir stoßen auf eine Krise, die entweder in die Sklaverei oder in die Freiheit führen wird.“ Zitiert nach *Koselleck*, a. a. O., S. 144.
- 9 „Die Krise wird aus dem Schoß der Unterdrückung hervorgehen . . . und der Tag des Erwachens ist nicht mehr fern.“
- 10 *Louis Dumont*, Vorwort zu *Karl Polanyi*, *La Grande Transformation*.
- 11 a. a. O.
- 12 In dem zitierten Text definiert *Louis Dumont* die Ideologie des Wirtschaftsliberalismus wie folgt: „Doktrin, derzufolge das freie Spiel der Wirtschaft die Vorbedingung der Ordnung und jeder Eingriff des Staates verderblich war. Die zentrale Institution war der Markt; der Markt wurde als sich selbst regulierend begriffen, und die Gesellschaft mußte sich ihm, komme was wolle, unterwerfen.“ a. a. O., S. VI.
- 13 „Als Staat organisiert, ist die Gemeinschaft fähig, Entschlüsse zu fassen“; *Philosophie der Politik*. Deutsch von Kurt Weigand und Wolfgang Gertz. Neuwied: Luchterhand 1964. § 31.
- 14 *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin 1950, ²1967.
- 15 a. a. O., S. 283.
- 16 a. a. O., S. 294.
- 17 a. a. O., S. 304.
- 18 a. a. O., S. 344.
- 19 a. a. O., S. 344.
- 20 Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979.
- 21 Paris: Seuil 1983.