ECONSTOR
Make Your Publications Visible.

A Service of

ZBW Leibniz-Informationszentrum Wirtschaft
Leibniz Information Centre for Economics

Wehrspaun, Michael; Wehrspaun, Charlotte

Working Paper

Von der Paradoxie des Fortschritts zum unvermittelten Leitbild

WZB Discussion Paper, No. FS II 02-402

Provided in Cooperation with:
WZB Berlin Social Science Center

Suggested Citation: Wehrspaun, Michael; Wehrspaun, Charlotte (2002) : Von der Paradoxie des Fortschritts zum unvermittelten Leitbild, WZB Discussion Paper, No. FS II 02-402, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB), Berlin

This Version is available at:
https://hdl.handle.net/10419/49548

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

WWW.ECONSTOR.EU

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Forschungsprofessur Umweltpolitik
Prof. Dr. Udo E. Simonis

FS II 02-402

Von der Paradoxie des Fortschritts zum unvermittelten Leitbild

von

Michael Wehrspaun/Charlotte Wehrspaun

Wettbewerbsbeitrag zur Beantwortung der Frage des
JAHRBUCH ÖKOLOGIE:

„Hat der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Umwelt zu schützen und zu bewahren?“

Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung gGmbH (WZB)
Reichpietschufer 50, D-10785 Berlin
http://www.wz-berlin.de/uta

INHALT

I. DER AUSGANGSPUNKT: EINIGE RÜCKFRAGEN
UND EINE GRUNDTHESE 5

II. DIE WAHRE ENTDECKUNG DES FORTSCHRITTS
IN DER KLAGE ÜBER SELBST- UND NATURVERLUST 10

III. DAS MODERNE BEWUSSTSEIN IM KAMPF
MIT DER ENTFREMDUNG 16

IV. EXFORMATION UND SYMBOLVERSCHLEISS
IN DER ‚ERLEBNISKULTUR' 23

V. NACHHALTIGKEIT ALS CODE,
PROGRAMM UND INSZENIERUNG 30

VI. LITERATUR 34

Ausschreibung

10 Jahre JAHRBUCH ÖKOLOGIE

Aus Anlaß des zehnjährigen Erscheinens des JAHRBUCHS ÖKOLOGIE schreiben der *Verlag C.H.Beck*, München, und die *Günter-Altner-Stiftung*, Heidelberg, einen Preis aus zum Thema

*„Hat der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Umwelt zu schützen und zu bewahren?“ *)*

Der Preis richtet sich an Autorinnen und Autoren, die sich der Umweltkrise bewußt sind und sich an der Suche nach tragfähigen Alternativen im Umgang mit der Natur beteiligen wollen. Erwartet wird ein Essay, der 25 Manuskriptseiten nicht überschreiten sollte.

Die Preissumme beträgt 10.000 DM.

Über die Zuerkennung des Preises entscheidet eine Jury, die sich aus den Herausgebern und Beiräten des JAHRBUCHS ÖKOLOGIE zusammensetzt. Der Preis kann auch aufgeteilt werden.

Die Preisverleihung findet im Oktober 2001 statt.

Die Essays sollen bis zum **30. Juni 2001** bei Prof. Dr. Udo E. Simonis, Redaktion JAHRBUCH ÖKOLOGIE, Wissenschaftszentrum Berlin, Reichpietschufer 50, 10785 Berlin, eingegangen sein.

---

*) Die Preisfrage orientiert sich an der Auschreibung der Akademie von Dijon im Jahre 1750, für die Jean-Jacques Rousseau ausgezeichnet wurde.

I. DER AUSGANGSPUNKT: EINIGE RÜCKFRAGEN UND EINE GRUNDTHESE

Meistens ist es schon die Art und Weise, in der eine Frage gestellt wird, die festlegt, wie die zulässigen Antwortmöglichkeiten ausfallen sollen. Im Wortlaut der genannten Preisfrage sind (mindestens) drei Voraussetzungen enthalten, die dringend einer vertiefenden Diskussion bedürften:

Erstens in der Bestimmung der Umwelt als offenbar ziemlich zerbrechliches Gut, das jedenfalls ‚geschützt' oder gar ‚bewahrt' werden muss. Im Ausschreibungstext ist diesbezüglich von einer „Suche nach tragfähigen Alternativen im Umgang mit der Natur" die Rede, in die sich die Antwortversuche auf die Preisfrage sollen einordnen lassen... (WZB-Mitteilungen 2000, S. 31). Womit natürlich die Unterstellung verbunden ist, dass in unserer soziokulturellen Gegenwart der Pfad der ‚Naturverträglichkeit' längst verlassen wurde - und eben damit die Umwelt etwas (vor uns) zu Schützendes und Bewahrendes geworden sei.

Eine zweite, schon etwas schwerer zu entdeckende, dafür aber im aktuellen Öko-Diskurs umso beliebtere Voraussetzung besteht in der Reduktion der Problematik auf eine reine Entscheidungsfrage. Schon ein einfaches ‚Inwiefern' vorangestellt hätte die Folge, dass dadurch die ganze Fragestellung wesentlich abgeändert würde. Denn dann würden Differenzierungen verlangt, dahingehend, welche Fortschritte sich für den Umweltschutz als förderlich erwiesen haben und welche nicht. Durch die Entscheidungsfrage wird dagegen ein grundsätzliches Spannungsfeld aufgebaut zwischen ‚der' Natur/Umwelt einerseits und ‚dem' Fortschritt andererseits.

Drittens steckt in der Frage eine implizit doppeldeutige Bestimmung des Fortschrittsbegriffes: Einerseits wird dieser im Singular verwendet, und zwar als Satzsubjekt, und das nicht nur in grammatischer Hinsicht: Von ‚dem' Fortschritt wird ja gefragt, ob er zum Schutz und der Bewahrung der Umwelt ‚beigetragen' habe. Gleichzeitig sind aber in sachlicher Hinsicht ganz eindeutig

Fortschritte im Plural angesprochen, nämlich die jeweiligen Fortschritte innerhalb der diversen Wissenschaften und Künste.

Dass die Preisfrage hier nicht einfach einem logisch-grammatischen Fehler zum Opfer fällt, ist natürlich nur dem Umstand zu danken, dass die Herausgeber des JAHRBUCH ÖKOLOGIE ihre spezifische Form der Fragestellung, die ja unserem heutigen Sprachgebrauch in manchen Aspekten so gar nicht mehr entspricht – worauf noch zurückzukommen sein wird –, vor allem deswegen gewählt haben, um damit eine Anspielung auf eine frühere Preisfrage unterbringen zu können: Schon vor ziemlich genau zweieinhalb Jahrhunderten, nämlich im Jahr 1750 hatte die Akademie von Dijon schon einmal gefragt, wie gut der Fortschritt der Menschheit bekommen sei. Und diese Preisfrage machte damals bekanntlich Geistesgeschichte, denn zum Gewinner wurde Jean-Jacques Rousseau erkoren mit seinem „Diskurs über Kunst und Wissenschaft".

Die mit diesem Diskurs begonnene kritische Auseinandersetzung mit den Folgen des Fortschritts hat einen wesentlichen Anteil daran, dass bis heute im Fortschrittsbegriff auf eine eigentümliche Weise Singular und Plural miteinander verschränkt auftreten. Denn dem Fortschrittsbegriff kommt mittlerweile auch in unserer Alltagssprache wie selbstverständlich die Funktion eines „Kollektivsingulars" (Reinhart Koselleck) zu – zu verstehen als Begriff, der einerseits Verbesserungen und Weiterentwicklungen in vielerlei konkreten Gebieten meint, der andererseits aber auch für eine generelle, das bürgerliche Bewusstsein besonders kennzeichnende Form der Orientierung im Hinblick auf Natur, Geschichte und menschliche Existenz steht (vgl. Koselleck 1980, auch Koselleck/Meier 1975).

Ein Antwortversuch auf die aktuelle Preisfrage des ‚Jahrbuch Ökologie' sieht sich also der Tatsache konfrontiert, dass nicht nur der Fortschritt selber eine bestimmte Geschichte hat - bzw. die verschiedenen Fortschritte ihre höchst divergenten jeweiligen Geschichten -, sondern dass auch der Fortschrittsbegriff und mit ihm die (öffentliche) Rede über den Fortschritt gewissermaßen vollgesogen ist mit Vorgaben, Einsichten und Belastungen der Vergangenheit.

Angesichts dieser Situation wollen wir nun unsere notwendigen Rückfragen im Hinblick auf die in der Preisfrage enthaltenen inhaltlichen Voraussetzungen vorerst einfach einmal zurückstellen

- am Ende dieses Beitrags werden wir natürlich wieder auf sie zurückkommen -, und stattdessen an eben der Parallelität der Fragestellungen einst und jetzt ansetzen. Denn wenn eine solch grundsätzliche Frage heute wieder neu gestellt wird, dann doch entweder weil ganz neue Antworten gesucht sind, oder aber weil sich mit neuer Dringlichkeit die Frage stellt, warum die alten Antworten versagt haben und weiter versagen...

Dass letzteres in der Tat – und zwar ganz massiv - der Fall ist, von dieser Prämisse gehen wir aus, um damit unsere Grundthese zu begründen. Diese lautet in ihrem ersten Teil: *Die Umweltpolitik leidet heute an einem massiven Umsetzungsdefizit*. Das ist bekannt und wird allgemein beklagt. Aber eben diese allgemeine Klage führt nicht etwa zum konsequenteren Vorgehen - sondern viel eher zum baren Gegenteil: zur Stabilisierung eben des Defizits und der Klage darüber. Hier setzt der zweite Teil unserer Grundthese an: *Dieses Umsetzungsdefizit ist nicht von der Umweltpolitik selber aus zu erklären*, also im Kontext der dabei auftretenden Notwendigkeiten und Chancen, *sondern es resultiert aus dem aktuellen Zustand der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse*.

Gerade die Umweltpolitik ist ein Paradebeispiel für einen Politikbereich, in dem trotz vieler konkreter und als solcher unumstrittener Einzelerfolge, also: trotz vieler kleiner Fortschritte (im Plural) doch kein echter Fortschritt (im Singular) stattfindet. Die ‚strukturellen' Ursachen dafür sind wohlbekannt: Die ebenfalls massiven Fortschritte bei der Massenproduktion und die Entwicklung neuer, angeblich modernerer Verfahren der Produktion und Warenverteilung (z.B. *just in time*-Lieferungen und dergleichen mehr) machen echte Entlastungen bei Umweltverbrauch und Naturbelastung schnell wieder gründlich zunichte.

Eine grundlegende Umorientierung und Umsteuerung von Produktions- und Konsummustern vor allem in den fortgeschritten Industriegesellschaften ist daher unerlässlich. Der Fortschritt muss so gestaltet werden, dass damit die - inzwischen bekanntlich auch in Deutschland grundgesetzlich geschützten - ‚natürlichen Lebensgrundlagen' weder beeinträchtigt noch gar zerstört werden.

In der Fachdiskussion ist diese ökologisch begründete normative Vorgabe für den (weiteren) Fortschritt bzw. für dessen Umorientierung auf den Begriff der ‚nachhaltigen Entwicklung' gebracht

worden. Aber die Nachhaltigkeit, jenes Leitbild, das vor fast 10 Jahren auf der UN-Konferenz in Rio de Janeiro von rund 180 Staaten hochoffiziell beschlossen wurde, ist noch keineswegs zum Trend geworden, ja es fungiert noch kaum als ernsthafte Vorgabe in den diversen Politikfeldern - und hat noch nicht einmal so recht die öffentliche, über die Fachgrenzen hinausreichende Diskussion erreicht. Als ein fast schon kurioses Symptom dafür ist natürlich vor allem die fortdauernde Unbekanntheit dieses Leitbildes in der breiten Bevölkerung zu werten. Nach den regelmäßigen Repräsentativumfragen des Umweltbundesamtes wollten im Jahre 2000 nicht einmal 15 Prozent der deutschen Bevölkerung überhaupt schon einmal etwas von dem Begriff der Nachhaltigkeit gehört haben (BMU/UBA 2000).

Der Grund dafür kann ja nur sein: Dieses Leitbild fügt sich einfach nicht in die (noch immer) herrschenden ‚Codes', welche (weiterhin) die ‚Logik' der öffentlichen Diskussion bestimmen. Nun sind diese Codes – wie immer man diesen Be-griff sonst bestimmen mag[1] - in der Situation unserer soziokulturellen Moderne ohne jeden Zweifel ganz wesentlich von der Orientierung am Fortschritt geprägt: ‚Fortschritt' und ‚Modernität' – als Begriffe gehören sie zusammen, und gehen oft genug auch ineinander über, können sich wechselseitig vertreten, nicht nur in der kommerziellen Werbung. Aber dieser einerseits so feste Zusammenhang scheint andererseits gerade für die Umweltpolitik nicht so recht zu gelten. Ist es also gerade die herrschende Fortschrittsorientierung, welche verhindert, dass es auch in der Umweltpolitik ‚den' Fortschritt gibt – oder womöglich sogar: geben kann?

Ein Paradox, das an jene besonders emphatisch von Theodor W. Adorno konstatierte allgemeine Paradoxie in der Kultur der Moderne erinnert: „...dass ein Fortschritt sei, und doch nicht sei..."(Adorno 1977a, S. 635). Als Grund für diese seltsame Gleichzeitigkeit des Seins und Nicht-Seins von Fortschritt benennt Adorno jenes grundsätzlich paradoxe Verhältnis von Fortschritt und Natur, das über 200 Jahre vorher Rousseau in seiner Antwort auf die Dijon-Preisfrage zwar nicht im vollen Wortsinne

1 Aus Sicht der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie lassen sich als Codes die inhaltlich ganz verschiedenartigen, stark der historischen Dynamik unterliegenden Regelsysteme auffassen, mit deren Hilfe sich (Sinn-)Grenzen zwischen gesellschaftlichen/kulturellen Teilsystemen und deren - jeweils spezifischer, also die anderen Teilsysteme mit umfassender – ‚Umwelt' ziehen lassen. Damit wird mittels der Codes u.a. festgelegt, was als das Sinnvolle, Kontext- und Situationsgemäße vom Nichtrelevanten, Sinnfremden, Unpassenden usw. unterschieden werden kann (vgl. v.a. Krieger 1996).

‚entdeckt', aber sozusagen als eine wesentliche, wenn auch keineswegs immer explizit behandelte Grundfrage philosophischer Reflektion in der Moderne ‚angestoßen' hatte. Es besagt: Die Fortschritte (Plural) der Wissenschaften und Künste ermöglichen dem Menschen die (scheinbare) Herrschaft über die Natur - aber damit verliert der Mensch sich selbst und verfällt umso mehr den Zwängen der Gesellschaft. Oder (noch mehr) ‚dialektisch' formuliert: Die Fortschritte in der Naturbeherrschung erhöhen nur die „Naturverfallenheit" des Menschen, denn die Naturbeherrschungsabsicht ist selber nur ein Naturdrang, der im Menschen wirkt, wie in anderen Tier(art)en auch, die ihren Einflussbereich und damit ihre Überlebenschancen auszubauen versuchen.[2]

Da aber die Natur sich letztlich nie wirklich ‚beherrschen' lässt, muss der Mensch für seine vermeintlichen Erfolge schwer bezahlen: Mit dem Selbstverlust wegen der bei seinen Anstrengungen immer totalitärer werdenden gesellschaftlichen Organisation und Kontrolle (Stichwort: ‚Atomstaat'), schließlich aber, wenn die Grenzen überzogen sind und die Natur ‚zurückschlägt', dann auch mit handfestem physischem Leid, wenn nicht gar mit der letztendlichen Auslöschung der menschlichen Art. Kurz: Der Fortschritt führt über die Selbst-Zerstörung zur Selbstzerstörung!

Heute, in der Situation der manifesten ökologischen Krise, wissen wir: Das alles ist nicht nur ‚reine Theorie'. Denn zur Abwendung der Krise, gar der nicht mehr zu leugnenden Gefahr der Selbstzerstörung, brauchen wir einen grundlegenden Struktur- und Bewusstseinswandel. Wobei der Strukturwandel sich ohnehin vollzieht: ‚Globalisierungsprozess', ‚Entwicklung zur Informationsgesellschaft' usw. lauten die einschlägigen, in jeder Tageszeitung allgegenwärtigen Schlagworte zur Umschreibung der rasanten gesellschaftlichen Umbrüche einerseits, begleitet andererseits von Interpretationsformeln wie ‚Zeit der Postmoderne', ‚Vorherrschen der Erlebnis- oder Spaßgesellchaft' usw., mit denen die ebenso rasante kulturelle Dynamik auf den Begriff gebracht werden soll. All das läuft und beschleunigt sich immer mehr. Die offenkundigen Schwierigkeiten macht dagegen der Bewusstseinswandel. Eben daher ist ja die Frage der (herrschenden) Codes so wichtig.

---

2 Zum Begriff „Naturverfallenheit" vgl. Horkheimer/Adorno (1971), S. 4.

In jeder Kultur gibt es spezifische Codes, die sich auf das Verhältnis zwischen der Natur und dem menschlichem Selbstverständnis beziehen. Im Kontext der aktuellen ökologischen Diskussion ist es offenkundig, dass sich mit dem Begriff der ‚nachhaltigen Entwicklung' die Hoffnung verbindet, damit könnte ‚vermittelt' werden zwischen den die anthropologische Situation prägenden Problemkreisen Umwelt/Natur(-schutz) einerseits sowie Entwicklung/Fortschritt andererseits. Der Begriff ‚Vermittlung' seinerseits verweist als philosophische Kategorie auf eine (mögliche) Synthese bei der Aufhebung von Widersprüchen bzw. der (durchaus auch praktisch relevanten) Überwindung von Gegensätzen, aber er hat auch eine banale Seite, und meint dann einfach nur ‚Bekanntmachung' oder ‚Popularisierung'.

In Bezug auf die Nachhaltigkeit selber funktioniert die Vermittlung bislang nicht einmal in der banalen Weise, erst recht nicht in der anspruchsvollen – und wir glauben, dass dieses doppelte Versagen einiges miteinander zu tun hat. Die offenkundige Folge davon: *Das Nachhaltigkeitsleitbild ist ein ‚unvermittelter Vermittlungsbegriff' geblieben - denn es ist nicht gelungen, es in unseren kulturellen Alltag zu integrieren*. Nach unserer Einschätzung ist ein wesentlicher Grund dafür der immer wieder zu beobachtende Umstand, dass die Paradoxie des Fortschritts in der einschlägigen Diskussion immer wieder unter den Teppich gekehrt und/oder mit (allzu) vereinfachenden Antworten unterlaufen wird. Ein bereits als solcher unterschlagener Vermittlungsbedarf kann aber nur in Denkblockaden resultieren.

Hier wollen wir in diesem Beitrag ansetzen, gemäß unserer These, dass dadurch das Umsetzungsdefizit der Umweltpolitik letztlich ein gutes Stück mit verursacht wird. Dabei werden wir die Denkblockaden wohl nicht auflösen können, aber wir wollen wenigstens auf einige davon hinweisen...

II. Die wahre Entdeckung des Fortschritts in der Klage über Selbst- und Naturverlust

Damals, in der ‚Dijon-Preisfrage' von 1750, war von der Befürchtung, der Fortschritt könne für Natur und Umwelt ambiva-

lente, wenn nicht gar negative Entwicklungen mit sich bringen, natürlich noch nicht die Rede. Und genau genommen war nicht einmal vom Fortschritt die Rede, denn diese Preisfrage lautete: „Si le rétablissement des Sciences & des Arts a contribué à épurer les moeurs?“ Das bei der ‚Wiederherstellung‘ der Künste und Wissenschaften - die Gelehrten aus der Provinz lebten zu der Zeit offenbar immer noch in der Renaissance - als gefährdet angesehene Schutzgut waren somit ‚die Sitten‘, gemäß unserer heutigen Ausdrucksweise also ‚die Moral‘ (übrigens ja auch ein ‚Kollektivsingular‘) - und in Rousseaus berühmter und folgenreich gewordener Antwort ist dann auch vorrangig vom ‚Verlust der Tugend‘ die Rede, den er für seine Zeit konstatiert (vgl. Rousseau 1978).

Nun wurde seitdem (und wird auch aktuell) ein solcher Verlust immer wieder festgestellt und beklagt. Während die überwältigende Mehrheit dieser Klagen längst wieder vergessen wurde, ist es interessanterweise noch gar nicht so lange her, gerade zwei Jahrzehnte, dass ein neues, auf unsere heutige Situation bezogenes Buch mit eben diesem Titel erschienen ist (MacIntyre 1987), das ebenfalls wiederum in der internationalen ethischen Diskussion sehr einflussreich wurde.[3] Gibt es demnach bestimmte historische Situationen, in denen auf eine besondere Weise den Zeitgenossen der soziokulturelle Wandel bewusst wird - und in denen dann auch das Prekärwerden der Maßstäbe zum öffentlichen Thema wird?

Gar keinen Zweifel daran haben die Anhänger derjenigen Denkweise, die man das ‚ökologische Glaubensbekenntnis‘ unserer Zeit nennen könnte: Danach ist durch das Ja zum Fortschritt - das als typisch für die Aufklärungszeit und die davon ausgehende Wissenschaftsgläubigkeit angesehen wird - zunächst die Tugend und Moral zerstört worden, bis hin zur heutigen ‚Spaßgesellschaft‘ mit ihrer ‚postmodernen Beliebigkeit‘ und der gleichzeitig stattfindenden brutalen neoliberalen ‚Globalisierung‘. Deren Ausbreitung hat es mit sich gebracht, dass inzwischen auch die Umwelt und Natur schwer zerstört werden... Hier gilt somit das Ja zum Fortschritt im Zeitalter der Moderne/Industriegesellschaft als eine Art Sündenfall der Menschheitsgeschichte und der Fort-

3 Der englische Originaltitel dieses ursprünglich 1981 erschienenen Traktates „zur moralischen Krise der Gegenwart“ (so der deutsche Untertitel - es handelt sich um eines der Hauptwerke der angelsächsischen ‚Kommunitarismus-Diskussion‘) lautet „After Virtue“, aber das passt natürlich mindestens genauso gut zu unserem Argument.

schritt selber als ein „Verhängnis“ (Karl Löwith), d.h. als Weg des Menschen in den kulturellen Niedergang und schließlich in den ökologischen Abgrund.[4]

Nun stimmt natürlich eine wichtige Kleinigkeit an dieser schöneinfachen Geschichte nicht: (Geistes-)Geschichte machte der Dijon-Wettbewerb gerade nicht durch ein Ja, sondern durch Rousseaus ebenso emphatisches, wie kultur- und zeitgeschichtlich höchst wirksames Nein zum Fortschritt. Daher ist doch ein etwas genauerer Blick auf die Historie unabdingbar, um das, was am ökologischen Glaubensbekenntnis als richtig oder falsch zu gelten hat, voneinander unterscheiden zu können.

Falsch, nämlich eine erheblich irreführende Vereinfachung ist zunächst schon einmal die populäre Meinung, dass Rousseaus Fortschrittskritik auf eine ‚Zurück zur Natur‘-Programmatik abgezielt habe bzw. dass diese Programmatik im Rahmen der philosophisch-ethisch motivierten Fortschrittskritik entstanden sei. Tatsächlich war die Forderung ‚Zurück zur Natur‘ schon im 18. Jahrhundert eine weit verbreitete (intellektuelle) Mode, auf die Rousseau kritisch reagieren konnte - und kritisch reagieren musste, um die Auseinandersetzung mit dem Fortschritt und seinen Folgen auf ein neues intellektuelles Niveau heben zu können.[5]

Der eigentliche Kern von Rousseaus Anklage zielte dagegen auf die Frage, was der Fortschritt aus den Menschen gemacht habe: „Wir haben Physiker, Geometer, Chemiker, Astronomen, Poeten, Musiker, Maler, aber wir haben keine Bürger mehr" (Rousseau 1978, S. 47). Moderner ausgedrückt: Der Fortschritt erzeugt eine (neue) Form der sozialen Differenzierung, und zwar gemäß den Imperativen der wissenschaftlich-technischen Funktionalität. Dieser (Entwicklungs-)Prozess wiederum resultiert in moralischer Dekadenz, weil er die Motive der Menschen transformiert. Denn die entstehende - ‚funktional‘ begründete - soziale Ungleichheit ist ja nicht einfach deswegen schlecht, weil sie verteilungsmäßig ‚ungerecht‘ wäre, also nur den Bauern und einfachen Menschen das verhehlen würde, was sich der Adel und die Bessergestellten leisten können. Eine solche Kritik müsste im Grunde auf die Forderung eines Programms der Wohlstandssteigerung

4 Vgl. Löwith (1963) - wobei interessanterweise auch diese, im Vergleich mit Rousseau viel ‚modernere’ Argumentation um einige Jahrzehnte älter ist als die aktuelle ökologische Diskussion.

5 Vgl. Helferich (2000) und besonders Cassirer (1989). Diesem letztgenannten Text folgt unsere hier dargelegte Rousseau-Interpretation in den wesentlichen Zügen.

mittels Wirtschaftswachstum hinauslaufen - also auf gerade diejenige ‚utilitaristische' Philosophie und Mentalität, der Rousseau seine Fortschrittskritik entgegensetzen wollte.

Die Kritik zielt wesentlich tiefer: Der Fortschritt bewirkt beim Menschen eine Motivtransformation, indem er das biologisch notwendige, und eben wegen dieser ‚natürlichen' Wurzeln durch eine Art ‚naturgegebener' Moralität ausgezeichnete Selbsterhaltungsinteresse (*amour de soi*) umformt in Selbstsucht (*amour propre*), die keine naturgegebenen Wurzeln mehr hat, sondern die im Gegenteil eine grundsätzliche Abkehr bedeutet von der Einbettung in die Natur und der Orientierung an ihr. Der wahre Ort der Selbstsucht ist nämlich die gesellschaftliche Konkurrenz, das gegenseitige Ausstechenwollen beim Konsum und in der persönlichen Selbstdarstellung. Heute würde ein Begriff wie ‚Wohlstands-Narzissmus' die gemeinte Sache sicher ganz gut treffen. Ihm gegenüber stellt Rousseau (zunächst) die Tugend (später dann ‚die Natur' ganz allgemein); wesentlich ist dabei aber immer, dass es sich bei der Selbstsucht um eine Art von Motivation handelt, die überhaupt erst durch die Gesellschaft und deren Einfluss auf den Menschen zur wirkungsmächtigen Realität werden konnte. Die Bereitschaft, sich den anderen anzupassen, gleichzeitig aber das Bestreben, als etwas Besonderes anerkannt zu werden (*désir de se distinguer*), beides verbunden mit einem letztlich asozialen, amoralischen und unsolidarischen Erfolgsstreben - das sind die Merkmale menschlichen Lebens geworden, seit der Fortschritt dem Menschen so viel Freiheit gebracht hat, dass nicht mehr die Natur (oder die natürliche Tugend) dessen Handeln lenken, sondern die Gesellschaft (= gegebene Sozialstruktur und herrschende Kultur) als ein Realitätsbereich eigener Art und eigenen Rechts.

Der Eindruck der Forderung eines ‚Zurück zur Natur' ergibt sich in Rousseaus Fortschrittskritik (bei einer oberflächlichen Interpretation) also einfach dadurch, dass die gesellschaftlichen Konventionen sowie die Orientierung an diesen in emphatischer Weise als ein Selbstverlust des Menschen beschrieben werden. Der Selbstverlust ist in dieser Philosophie notwendigerweise als ein Naturverlust zu sehen, insofern der Mensch dabei die natürlichen Regulationen - also die naturgemäße und von der Natur (des Menschen) vorgegebene ‚Tugendhaftigkeit' - überwindet und durch die von Gesellschaft und Kultur vorgegebenen Normen

und Werte ersetzt. Damit wird gerade in der Fortschrittskritik erst wirklich die wahre Bedeutung des Fortschritts gewürdigt: Dieser meint eben nicht nur irgendwelche ‚Verbesserungen' bei der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem gewerblichen Herstellungsvermögen - er steht als ein allgemeiner Begriff für die Einsicht, dass der Mensch dabei ist, den ‚Naturzustand' - in religiös-christlicher Ausdrucksweise: die Vorgaben der ursprünglichen ‚Schöpfung' - ein für allemal hinter sich zu lassen, somit seine eigene Wesensbestimmung umzustellen vom Code der ‚Natur' auf denjenigen der (Menschheits-),Geschichte'...

Dagegen kann natürlich kein simples ‚Zurück' gesetzt werden, das wusste man auch schon im 18. Jahrhundert. Ganz im Gegenteil: Da der Mensch längst aus dem ursprünglichen ‚Naturzustand' - so denn dieser jemals existiert hat - herausgetreten ist, kann er den Selbstverlust nur aufheben, indem er seine Natur auf einer höheren Ebene wiederzufinden versucht: Die dem Menschen nun nicht mehr von selber, einfach durch den Naturzwang vorgegebene Tugendhaftigkeit und Naturverbundenheit müssen sich dafür im *Ideal der autonomen Persönlichkeit* realisieren. Dieses Ideal steht somit für diejenige Natur des Menschen, die vom Fortschritt einerseits erzwungen, andererseits ermöglicht wird - und dieses Ideal bedeutet, soweit es realisiert ist, dass dabei die Natur sich selber überwindet, eine ihrer Hervorbringungen sozusagen loslässt in eine höhere Form der Existenz.

Das (vermeintliche) ‚Zurück zur Natur' meint daher eigentlich ein ‚Vorwärts zur Selbstbestimmung'. Diese bedarf allerdings eines ebenso ausführlichen wie ausgeklügelten Erziehungsprozesses, und zwar sowohl auf der Ebene des Einzelnen (es entsteht die moderne Bedeutung der ‚Bildung') als auch im Rahmen der Einrichtung einer guten und vernünftigen Gesellschaft (wenige Jahre nach Rousseaus Wirken beginnen bekanntlich in der französischen Revolution die Ideale von ‚Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit' ihre beträchtliche Blutspur durch die Geschichte der Moderne zu ziehen). Die Selbstbestimmung ereignet sich nicht von selber, sie muss, ob man das leugnet oder nicht, (in unserer heutigen Ausdrucksweise:) ‚sozialtechnisch umgesetzt' werden. Denn die ‚Perfektibilität' des Menschen - seine Formbarkeit, welche eine ‚höhere' Natürlichkeit konstituiert (heute würden wir sagen: seine ‚objektive' Unabhängigkeit und ‚subjektive' Authentizität gewährleistet) - ist ja nur eine Naturanlage,

welche von der (bestehenden) Gesellschaft (noch) nicht verschüttet worden ist. Somit trifft sich in Rousseaus Fortschrittskritik ein radikaler Individualismus mit der gleichzeitigen, höchst intensiven Suche nach der dazu nötigen Sozialregulation, d.h. dem dazu geeigneten ‚Sozialvertrag'.

Und diese Suche hält bekanntlich bis heute an. Wie auch (erst recht) der Individualismus, der ja der eigentliche Auslöser eben dieser Suche ist...

Wir hoffen, dass sich der Sinn unseres historisch-geistesgeschichtlichen Rückblicks, trotz der dabei notwendigen Kürze, bereits ein gutes Stück erschlossen hat: Es gibt ohne Zweifel eine deutliche Kontinuität der fortschrittskritischen Themen- und Problemstellung seit Rousseaus Zeiten. Und diese Kontinuität ist nicht banal, sondern noch heute die Grundlage, der gemäß wir uns dem Fortschritt als eine unser Leben prägende Gegebenheit anzunähern versuchen.[6]

Dass Rousseaus ‚Entdeckung' der durch die Fortschrittsdynamik geprägten Gesellschaft als eines Realitätsbereiches eigener Art auf den „Freispruch des Menschen von der Erbsünde" (Weigand 1978, S. XLI) hinauslaufe steht noch heute neben der Klassifizierung dieses Denkers als „Wegbereiter der Gegenaufklärung", dessen Werk als die „Anfänge der sozialen Romantik" (Röd 1984) einzuschätzen sei. Diese Bandbreite der intellektuellen Reaktionen auf die grundsätzliche Fortschrittskritik ist selber auch immer noch höchst modern, durchzieht noch immer, in der einen oder anderen Weise, die wissenschaftlichen Schriften, aber auch die Zeitschriften und Zeitungen, keineswegs nur in den Feuilletons, wenn auch dort bekanntlich ganz besonders. Das Image der ‚Grünen', egal in welcher Organisationsform sie auftreten, schwankt, wie die Rousseau-Rezeption bis heute, zwischen dem Eindruck hartnäckig ‚rückwartsgewandter' Fortschrittsfeinde einerseits und andererseits dem Bild, hier eine geradezu gefährliche Art von Zukunftsvertrauen vor sich zu haben. Und am allermeisten schwanken oft die entsprechenden Akteure selber... Für Robert Spaemann (1980) ist daher Rousseau als „Signum der

6 Nach Hans Robert Jauß (1987) begann mit Rousseau der „literarische Prozess des Modernismus", der durch dessen Hauptwerke gleich in mehreren Aspekten bestimmte Leitmotive vorgegeben bekam: Nämlich das Projekt der Suche nach dem vollkommenen Staatswesen, in dem die Einzelnen im ‚allgemeinen Willen' aufgehen können („Gesellschaftsvertrag"), das Projekt der ‚natürlichen' Erziehung („Émile") und schließlich das Projekt der Liebesgemeinschaft unter den besonders Empfindsamen („Neue Heloise").

Moderne“ eine „exemplarische Existenz“ für alle Modernismen und Antimodernismen gleichzeitig - letztlich kann gerade dieser Philosoph somit für die (übrigens auch schon im 18. Jahrhundert viel thematisierte) ‚Zerrissenheit‘ des modernen Menschen stehen, der offenkundig vom Fortschritt nicht lassen kann, mit diesem - und seinen Folgen - aber auch nicht wirklich klarkommt.

Bestimmt richtig an dem oben umschriebenen ‚ökologischen Glaubensbekenntnis‘ ist also die Konstatierung einer prekären Dynamik, in die der Mensch durch den Fortschritt verwickelt wurde. Unzulässig vereinfacht - und daher irreführend - ist aber die dabei üblicherweise erzählte Geschichte: Denn es gibt nicht ‚den‘ Fortschritt einerseits und dessen soziale Wirkungen andererseits, sondern beides ist zusammen zu denken wie die zwei Seiten einer Medaille. Und nur weil dem so ist, konnte gerade die Fortschrittskritik ein so wichtiger Geburtshelfer werden bei der Erhebung des Fortschritts (als ‚Kollektivsingular‘) zum kulturellen Leitmotiv.

III. Das moderne Bewusstsein im Kampf mit der Entfremdung

Die eigentliche ‚Sprengkraft‘ von Rousseaus Lehre besteht somit in der unabweisbaren Implikation, dass wir Menschen selber für uns und unsere Kultur verantwortlich sind. Anders gesagt: Es ist echter Fortschritt möglich, nicht nur einzelne Fortschritte in bestimmten Teilbereichen, die dann durch deren Niedergang wieder annulliert werden. Der Fortschritt schafft (neue) Realitäten, er transformiert wirklich die Natur bzw. den Naturzustand. Erst die radikale Fortschrittskritik kann bis zu der Erkenntnis fortschreiten, dass der Mensch im und durch den Fortschritt sich selber schafft - und dabei auch seine Umwelt(en) kreiert...

Konsequent weitergedacht wird dabei die ‚Natur‘ zu einem bloßen Pool an Ressourcen (im allgemeinen Sinne, also inklusive der ‚Senken‘funktionen) für diesen Prozess der Selbsterschaffung. Die gemäß dem Ideal der Naturbeherrschung auf ‚objektive‘ Erkenntnis versessene Wissenschaft - und die dazugehörige Wissenschaftstheorie - kann und will das noch heute nicht ver-

stehen - was auch kein Wunder ist, wenn die Natur - oder auch die Gesellschaft - gleichgesetzt wird mit ihren im Experiment überprüfbaren und durch Technik manipulierbaren ‚Gesetzmäßigkeiten'. Die allgemeine Öffentlichkeit will es nicht hören, daher wird noch heute jede neue Errungenschaft beim Designerfood mit Sprüchen verkauft, die auf ein ‚Wie aus Großmutters Küche' und dergleichen abzielen.

Die noch immer, sozusagen als Hintergrundwissen, wirksame Verweigerung dieser Erkenntnis hat natürlich damit zu tun, dass nun auch die Möglichkeit der auch ‚materiellen' Selbstzerstörung des Menschen bedacht werden muss. In einem gewissen Sinne liegt diese ja bereits dadurch vor, dass der Fortschritt nach Rousseaus unabweisbarer Erkenntnis immer wieder einen Selbstverlust des Menschen bewirkt, der nur aufgefangen werden kann durch immer wieder neue Anstrengungen bei der Realisierung des Perfektionsideals, beim Weg zur Autonomie und Selbstbestimmung, bei der steten Emanzipation...

Bestimmt nicht mehr aufzufangen ist der Selbstverlust dann, wenn er bis zur Naturzerstörung führt, denn die Selbsterschaffung des Menschen ist darauf angewiesen, dass die dafür benötigten Naturfunktionen in geeigneter Form erhalten bleiben. Das war freilich im 18. Jahrhundert noch kein sehr relevanter Gedanke: dass der Erfolg des Menschen bei seiner Emanzipation von der ‚vorgegebenen' Natur sozusagen durchschlagen könnte bis auf die elementaren Naturfunktionen. So sicher war sich hier das Denken der Moderne, dass die in der Moderne dominanten, in sich verschiedenen Begriffe der ‚Kultur' ihren gemeinsamen Nenner in der dichotomischen Abgrenzung zur Natur suchen konnten, wonach Kultur alles das ist, was nicht Natur ist - allerdings mit je ganz unterschiedlichen Bewertungen (vgl. Kurt/Wehrspaun 2001, S. 18).

Da muss die Tugend in der Tat verfallen, ja in einem gewissen Sinne wird sie sogar undenkbar, oder jedenfalls kaum mehr verstehbar. Denn die Tugend im klassischen Sinne hat mit Tauglichkeit zu tun, und sie war so lange in Kraft, wie von den Menschen verlangt werden konnte, sich in ihrem Handeln, Denken und Fühlen nach den ‚normativen' Vorgaben ihrer jeweiligen soziokulturellen Position zu richten. Tugendhaft - im vollen, den Begriff nicht auf einen simplen Katalog lobenswerter Eigenschaften reduzierenden Sinne – ist ein Mensch dann, wenn er o-

der sie diejenigen Charaktereigenschaften und -merkmale zeigt, die seiner/ihrer sozialen Stellung zugeordnet sind. In der Sprache der modernen Soziologie ausgedrückt: Die ‚soziale Rolle' und die diese ausfüllende ‚Person' werden so aufeinander bezogen gedacht, dass man von einem ‚Rollen-Person-Einheits-Ideal' sprechen kann.

Ein naheliegendes, denn im Hintergrund einer lebhaften öffentlichen Diskussion immer noch präsentes Beispiel: Noch in der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts, weit in das 20. Jahrhundert hinein, wurde sofort verstanden, was gemeint war, wenn von einer ‚tugendhaften Frau' die Rede war: Eine solche hatte ‚unschuldig' (d.h. ‚unberührt' und am besten ganz unaufgeklärt) in die Ehe zu gehen, dann als Hausfrau und Mutter den Mann und die Familie zu versorgen und sich im Bezugsfeld von ‚Kinder, Küche und Kirche' zu bewegen, schließlich als Groß- und Schwiegermutter für die nötige soziale Kontrolle zu sorgen, die garantierte, dass eben dieses Familienmodell in den nächsten Generationen tradiert wurde.

Heute, in den Zeiten des ‚Gender Mainstreaming', kommt es mittlerweile schon fast einem Tabubruch gleich, wenn man nur feststellt, dass dieses Modell von Tugendhaftigkeit durchaus auch seine Vorteile hatte. Diese sind umso leichter zu erkennen, je mehr man die Allgemeinbegriffe ‚Natur' und ‚Familie' gewissermaßen auf der gleichen Ebene oder in der gleichen Dimension zu denken versucht. Dann wird schnell klar: Es handelt sich im vollen Wortsinne um eine ‚Domestizierung' von Sexualität und deren Einbau in eine gegenseitige Versorgungsgemeinschaft mit unterschiedlichen Rollenfunktionen. Daher ja auch die sogenannte ‚Doppelmoral' für Mann und Frau: Vom Mann, als dem Versorger und Bewältiger der von der Außenwelt ausgehenden Herausforderungen, wird nicht wirklich verlangt, sein Leben nur in häuslicher Geborgenheit zu verbringen, denn das würde letztlich auf eine Schwächung der von ihm verlangten Tugenden wie Durchsetzungsfähigkeit, Aggressivität und Erfolgsorientierung hinauslaufen. Damit entsteht (scheinbar) eine Art Lücke zwischen den geschlechtsspezifisch verlangten Tugenden. Aber diese war in der Alltagsrealität immer leicht zu überbrücken: Neben der sozialen Position der tugendhaften Frauen, und diese Institution abstützend, hat es daher immer den breiten Bereich der sozusagen ‚illegitimen' (und in der Öffentlichkeit mehr oder weniger

verleugneten, gleichzeitig aber ziemlich offensichtlichen) Weiblichkeit gegeben, auch wiederum auf ganz verschiedenen kulturellen Niveaus: Konkubinen (heute: ‚ein Verhältnis'), Kurtisanen (‚Lebedamen'), bis hinab zur registrierten Prostituierten, die sexuelle Befriedigung gegen Barzahlung anbietet.

Kurz: Die Tugend zielte nie auf ein ‚Gutmenschentum' im heutigen Sinne, sondern darauf, die durch Optionalität unweigerlich entstehende Kontingenz niedrig zu halten. Und hier ist der soziale Wandel sozusagen voll durchgeschlagen: Denn je mehr Wahlmöglichkeiten bestehen, desto schwieriger muss es werden, gemäß einem ‚Rollen-Person-Einheits-Ideal' den eigenen Charakter und die eigene Personalität an den Anforderungen von Gesellschaft und Kultur auszurichten. Die ‚personale Identität' wird in wesentlichen Stücken frei wählbar - und niemand kann garantieren, dass dabei diejenige soziale Anerkennung auch tatsächlich erreicht wird, welche die Betroffenen sich für sich wünschen.[7]

Eine der Folgen davon ist, dass in der modernen Kultur die Personen ihre sozialen Rollen immer stärker ‚spielen' müssen, d.h. dass die Selbstdarstellungsnotwendigkeiten und das dabei vorhandene performative Geschick den Charakter der Menschen immer stärker prägen. Womit wir wieder bei Rousseaus Fortschrittskritik angekommen sind und seiner Entdeckung, dass die Menschen sich dabei zunehmend ‚entfremdet' fühlen.

Der im vorigen Abschnitt bereits besprochene Natur- und Selbstverlust hat also nicht nur die Konsequenz, dass dabei Tugend und Moral ‚unter die Räder' (des Fortschritts) geraten, er führt auch dazu, dass in ‚subjektiver' Hinsicht sich das Gefühl der ‚Ent-

---

7 Was übrigens nicht heißt, dass in vormodernen Zeiten das Erreichen der gewünschten gesellschaftlichen Anerkennung durch das ‚Rollen-Person-Einheits-Ideal' schon als solches gewährleistet worden wäre. Diese kann auch immer verfehlt werden, nämlich wenn es das jeweilige Individuum nicht vermag, eine entsprechende Leistung zu erbringen. Aber die Bewertungsrichtung ist anders als heute. Geradezu idealtypisch durchgespielt wird das in manchen Dramen von Shakespeare: Hamlet löst eine zwischenmenschliche Katastrophe aus, weil es ihm an Entscheidungs- und Tatkraft fehlt; eine Art Pendant dazu ist Macbeth, der es nicht abwarten kann bis ihm die ersehnte soziale Position zufällt und der die Entscheidung, mit ebenso katastrophalen Konsequenzen, herbeizuzwingen versucht. Oder: Othello versagt, weil er nicht fähig ist, Vertrauen zu gewähren, König Lear tut das im ebenso falschen Übermaß... Man kann also sagen: Es geht dabei jeweils um Identitätsprobleme, die auf ‚Tauglichkeitsmängeln' basieren. Und wenn die Figur des Jacques in ‚Wie es euch gefällt' darüber philosophiert, dass die ganze Welt eine Bühne und der Mensch ein Schauspieler sei, dann redet er nicht etwa von der ‚sozialen Rolle' im Sinne der modernen Soziologie, sondern von den Schwierigkeiten, den Tugenden gerecht zu werden, die in den jeweiligen Lebensaltern von den Menschen gefordert werden: Übermut und Gehorsamsbereitschaft in der Jugend, Tatkraft und Besonnenheit in den reifen Jahren, Weisheit im Alter. Es gibt also für jede soziale Situation/Konstellation eine ‚Natur' des Menschen, welche das adäquate Rollenverhalten festlegt – tugendhafte Menschen werden dem gerecht, Versager lösen (zumindest zwischenmenschliche) Katastrophen aus.

fremdung‘ in und unter den Menschen ausbreitet. Und an diesem Punkt tritt die von Adorno so betonte „Paradoxie des Fortschritts“ (siehe oben) in voller Wucht auf: Entfremdete Kultur ist sogar fühl- und erlebbare „Naturverfallenheit“ - „unendlicher Fortschritt ist unendliche Regression“(Horkheimer/Adorno 1971, S.4) -, denn hier merkt der Mensch nun selber und ganz konkret (wenn er diese Einsicht auch in seinem Alltag in der Regel ‚verdrängen‘ mag), wie er, von seinen tierischen Überlebens- und Besserstellungsinstinkten angetrieben, sich in einen Zustand hineinarbeitet, den er nicht mehr als seine wahre Natur anerkennen kann und mag.

Es gibt im Grunde - idealtypisch gesehen - zwei Möglichkeiten, um auf eine solche Einsicht zu reagieren. Die erste davon wurde zu Rousseaus Zeiten schon intensiv diskutiert. Sie besteht darin, auf der Basis einer grundsätzlichen Bejahung des Fortschritts auch die Entfremdung zu akzeptieren - und dafür eher die Nützlichkeit und Naturangemessenheit der Tugend in Frage zu stellen. Denn sind es nicht gerade die ‚Laster‘ und das Eigennutzstreben, welche den Menschen aus seiner Trägheit und Dumpfheit herausholen und dadurch, dass sie als Motoren für den Fortschritt wirken, überhaupt erst die Mittel schaffen helfen, mit denen man Gutes tun kann? Sinngemäß wurde so bereits zu Anfang des 18. Jahrhunderts in Bernard Mandevilles „Bienenfabel“ argumentiert, was damals einiges Aufsehen erregte.

Eben auf diese frühen ‚Entlarvungen‘ der Tugend im Namen des Fortschritts (und der ökonomischen Rationalität, sprich: Wachstums- und Wohlstandsorientierung) reagierte Rousseau mit dem Konzept der ‚Perfektibilität‘ als einer höheren Form von Natur, in der der Mensch sich wiederfinden könne - wenn er sie erst mal erreicht hat. Die dabei anzustrebende Autonomie wurde dann in der Philosophie von Immanuel Kant - der Rousseau als den ‚Newton der Geisteswissenschaften‘ ansah - selber zu einer ‚Naturabsicht‘ umgedeutet. Dem gemäß hat die Entfremdung eine evolutionäre Funktion, denn sie treibt den Menschen nicht nur zum simplen Eigennutzenstreben, sondern sie motiviert ihn zum Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit und zum Bau eines bürgerlichen (Welt-)Staates, in dem alle Menschen gemäß ihrer zwar von der Natur als Möglichkeit vorgegebenen, aber erst durch den menschlichen Aufbau einer moralischen Welt wirklich realisierten Würde leben können (vgl. Kant 1977).

Die andere der beiden angesprochenen Reaktionsweisen besteht darin, sich mit dem Zustand der Entfremdung nicht zufrieden zu geben und daher die moralische Ordnung der Moderne nicht zu akzeptieren. Folglich muss die Entfremdung aufgehoben, d.h. beseitigt werden. In seinem ‚Diskurs über die Ungleichheit zwischen den Menschen' hatte Rousseau auch hier eine in der Geschichte der Moderne - teilweise noch heute - sehr populäre Lösung gefunden, die auch immer wieder als eine Art Auflösung des Fortschrittparadox angeboten wird: Die Institution (soziale Regelung) des Privateigentums ist daran Schuld, dass die Menschen nicht mehr ‚sie selbst sein' - und doch auch nicht auf dem Weg der Perfektibilität wirklich fortschreiten - können!

Zwar: Dafür gab es keinen Preis - das überzeugte schon die Zeitgenossen nicht wirklich. Aber es wirkte daran mit, dass Diskurse entstehen konnten, die als ‚Theorien der aufzuhebenden Entfremdung' auftraten. Davon lassen sich wiederum zwei für die Geschichte der Moderne besonders wichtige geistig-diskursive Entwicklungen ableiten: der *moderne Kulturendualismus* und der *Jakobinismus der Moderne.* Beide haben tiefe Spuren in die aktuelle ökologische Diskussion eingegraben – und nicht zu deren Nutzen, wie wir meinen.

Der *moderne Kulturendualismus* ist dann gegeben, wenn (theoretisch-kon-zeptionell) ein Abgrund zwischen den Wissenschaften und Künsten aufgerissen wird, indem letztere von Technik und Gewerbe grundsätzlich getrennt und einer eigenen Teilrealität namens ‚Ästhetik' zugeordnet werden. Auch dieser Prozess begann schon zu Rousseaus Zeiten - es entstand dabei der selber funktional ausdifferenzierte ‚Kulturbetrieb' der Moderne, der freilich bis heute auch der Ort des ständigen Protests gegen diese Ausdifferenzierung - und auch der Kritik an eben der funktionalen Differenzierung selber - geblieben ist.

Auch dafür findet sich eine klassische Begründung bei Adorno. Er unterscheidet diesbezüglich ganz einfach zwischen dem falschen und dem richtigen Fortschritt. Der falsche zielt auf eine bloße Verbesserung der „Fertigkeiten und Kenntnisse", während der echte Fortschritt ein wirkliches Ziel (‚Telos' im philosophischen Sinne, also sozusagen: ‚sinnstiftendes Endziel') hat, nämlich: „Versöhnung". Aber im Bürgertum sei die Naturbeherrschung zum „Modell" des Fortschritts insgesamt geworden: „Alles schreitet fort in dem Ganzen, nur das Ganze nicht" (Adorno

1977a, S 620 u. 623). Damit reduziert sich der wissenschaftlich-technische Fortschritt auf eine Art notweniges Übel, das aber für durchaus unvermeidbar gehalten wird. Nur sei damit eben die Versöhnung nicht zu haben, denn diese könne es nur durch die Negation des Bestehenden, d.h. die Negation der Gesellschaft geben.

Der Ort und das Medium dieser Negation ist nach Adorno die moderne (avantgardistische) Kunst - sie sei damit die Stimme der unterdrückten Subjektivität und der unversöhnten Natur. Daher sei es übrigens auch ganz wesentlich, hier konsequent „ohne Leitbild" auszukommen. Leitbilder gehörten nämlich in den Bereich der konservativ-restaurativen Kulturkritik, die nur die moderne Kunst und deren angebliche ‚Beliebigkeit' denunzieren wolle. Avantgardistische Kunst dagegen sei freigesetzte (wahre) Subjektivität und, irgendwie damit verbunden, auch das Versprechen, dass die Natur selber ebenfalls ‚versöhnt' werden könne (vgl. dazu auch Adorno 1977b).

Und so scheint sich für die Fortschrittsambivalenz (scheinbar) eine verblüffend einfache Lösung zu ergeben, denn es braucht ja immer nur der wahre Fortschritt gegen den falschen, der humane gegen den instrumentellen, der ästhetische gegen den technischen usw. ausgespielt werden. Und da im realen Fortschreiten des Fortschritts und der dabei weiter zunehmenden sozialen Differenzierung die Wissenschaften und die Künste - als Feld der technischen Objektivierung einerseits sowie das Feld der ästhetischen Subjektivierung andererseits - in der Tat immer weiter auseinander getreten sind, kann ‚die Kunst' (ja längst auch zum Kollektivsingular geworden) praktisch jederzeit als besseres Gegenstück zu ‚der Wissenschaft' (auch ein Kollektivsingular) aufgebaut werden – und genau so schnell auch wieder abgebaut, wenn es sozusagen ernst wird mit dem Fortschritt und seinen Problemen, es also wirklich um Selbsterhaltung und Lebensbewältigung geht. Mehr als eine Art ‚ökologisches Glaubensbekenntnis 2. Ordnung' kann der Kulturendualismus also nicht liefern. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Fortschritt und seinen Folgen müsste demgegenüber gerade versuchen, diese voneinander separierten Aspekte menschlicher Kreativität wieder in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu denken.

Für die politische Geschichte der Moderne ist das Programm der Entfremdungsüberwindung allerdings auch noch in einer ganz

anderen Form wichtig geworden: Die Realisierung einer historischen Endzeit (Erlösung, Transzendenz) im Hier und Jetzt (Immanenz) war ein wesentliches Anliegen des *Jakobinismus der Moderne* (Eisenstadt 1998). Die Suche nach dem ‚neuen Menschen', der nicht mehr der (seiner) ‚wahren Natur' entfremdet ist, hat bekanntlich vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr viel Schlimmes angerichtet. Statt das Verhältnis zwischen Natur und Fortschritt als eine ungelöste und somit weiterbestehende ‚Vermittlungs'aufgabe zu erkennen, wurden diese Aspekte menschlicher Existenz in teilweise höchst brutaler Weise auf die jeweils andere Seite zu reduzieren versucht. Die Überwindung der Klassengesellschaft als damit ebenfalls realisierte ‚Versöhnung' der Natur einerseits sowie die Durchsetzung der rassischen und/oder ethnischen ‚Reinheit' andererseits waren die Zielvorgaben, die wenig kulturelle Evolution bewirkt, aber sehr viel menschliches Leid verursacht haben. Der Verlust der Tugend wurde damit nirgends rückgängig gemacht – und die Entfremdung ist überhaupt erst in ganz neue Höhen gestiegen, seit das ‚Ende der (dieser) Geschichte' durch die Ausbreitung der Massenwohlstands- und Massenkonsumgesellschaft offenkundig wurde.

IV. EXFORMATION UND SYMBOLVERSCHLEIß IN DER ‚ERLEBNISKULTUR'

Nach dem Ende der großen Kriege des Bürgertums - und dadurch - geriet die Fortschrittskritik zunächst einmal in generelle Schwierigkeiten. Dominant geworden ist demgegenüber eine theoretische Grundhaltung, die man die ‚Theorie der auszuhaltenden Entfremdung' nennen könnte. In Max Webers kurz nach dem Ende des ersten Weltkrieges gehaltenen Vorträgen „Politik als Beruf" sowie „Wissenschaft als Beruf" hat sie ihre klassischen Formulierungen gefunden, einzelne Bruchstücke daraus sind mittlerweile praktisch schon in die bildungsbürgerliche Umgangssprache eingegangen: Die Politik als Bohren harter Bretter, das Prinzip Verantwortung als Alternative zur bloßen Gesinnungsethik, und eben auch die (angebliche) Notwendigkeit der Einsicht, dass in den Zeiten des institutionalisierten (und v.a.

durch Verbeamtungen stabilisierten) Wissenschafts- (und Kultur-) Betriebs und des dadurch vorangetriebenen und garantierten Fortschritts nicht mehr verlangt werden könne - und dürfe -, dass der Mensch einen ‚objektiven' Sinn in seinen einschlägigen Bemühungen finde... Eher im Gegenteil: Das Fortschreiten des Fortschritts verlangt danach einen grundsätzlichen Sinnverzicht, um damit den Herausforderungen stetig expandierender Modernität auch ‚subjektiv' gewachsen zu sein.

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigte sich dann ja auch, dass mit dieser Grundhaltung der (heimliche Religions-) Krieg beendet werden konnte - zumindest weitgehend und zumindest vorübergehend -, der in der Moderne um Begriffe wie ‚Befreiung', ‚Selbstverwirklichung' und ‚Emanzipation' geführt worden war. Aber diese Art von ‚reflexiver Aufklärung' (denn darum handelte es sich, lange bevor dieser Begriff selber modern wurde) war auf eine recht paradoxe Weise erfolgreich: Zwar sind die großen Ideologien der Moderne, nämlich Liberalismus, Sozialismus und Konservativismus, und die von ihnen hervorgebrachte politische Landschaft im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts schlicht zusammengebrochen - aber dafür ist die einst von der Fortschrittskritik entdeckte Krise der menschlichen Naturverhältnisse umso dramatischer in den Brennpunkt des öffentlichen Bewusstseins zurückgekehrt.[8]

Seit den 70er Jahren hat sowohl der allgemeine Massenwohlstand als auch das ihn erheblich - wenn auch oft unter der Oberfläche alltäglicher Sorgen und tagespolitischer Anliegen verborgen - beeinträchtigende allgemeine ‚Umweltbewusstsein' seinen realen Durchbruch erlebt. Seitdem gibt es bekanntlich auch die Umweltpolitik als Ressortpolitik. Zunächst fungierten freilich noch einige Zeit lang die gewohnten Formen der Kapitalismuskritik - und die dahinterstehenden Geschichtsphilosophien - als die große ‚Käseglocke', welche die neue Art der Herausforderung noch immer unter dem althergebrachten Rechts/Links-

8 Während der Zusammenbruch des Sozialismus sich sehr offenkundig vollzog, sind die klassisch-modernen Ideologien Liberalismus und Konservativismus durch den in allen entwickelten Industriegesellschaften die 60er und 70er Jahre prägenden ‚Wertewandel' sozusagen von innen her, aber dafür gründlich ausgehöhlt worden. Daher sind die aktuellen Bewegungen wie Neoliberalismus und Neokonservatismus unserer Einschätzung nach so wenig eine echte Fortsetzung der entsprechenden Ideologien wie der Ausländerhass der ‚Glatzenszene' ernsthaft als eine Wiederkehr des ‚Faschismus' anzusehen ist. Das spricht allerdings nicht gegen die Problematik und wohl auch Gefährlichkeit dieser neuen Formen des politischen Fanatismus – vielleicht sogar im Gegenteil...

Gegensatz zuzudecken versuchten – und lange Zeit auch vermochten...

Mit der Rio-Konferenz von 1992 begann faktisch eine ‚Weltumweltpolitik' (Simonis 1996), wobei die einschlägigen internationalen Konferenzen - z.B. zur Klimapolitik - inzwischen schon so häufig geworden sind, dass sie nicht mehr allzu viel öffentliches (Medien-)Interesse hervorrufen. Es hat sich auch längst eine wahre Flut von Reformvorschlägen und -programmatiken für jeglichen ökologischen Problembereich angesammelt. Und es gibt inzwischen sogar eine recht breite Zustimmung zu den Prinzipien von Nachhaltigkeit wie ressourcenschonendes Wirtschaften sowie inter- und intragenerationale Gerechtigkeit.[9]

Aber trotzdem ist die Umweltpolitik zu einem guten Teil ‚Subpolitik' geblieben - allerdings anders als sich das deren (emphatische) Vertreter (wie z.B. Ulrich Beck) vorstellen: Keine Kulturrevolution ‚von unten' ist damit verbunden, die gleich die ganze Industriegesellschaft abschafft und auf eine ‚Neuerfindung der Politik', jenseits von Sachzwang und Fortschrittsdynamik, hinausläuft, sondern ‚nur' der Umstand, dass sich die Ökologie in gesellschaftlichen und kulturellen Nischen inzwischen gut eingerichtet hat.[10]

Während in den einschlägigen Fachgemeinden eine intensive Instrumente- und Indikatorendiskussion ausgebrochen ist, herrscht im Hinblick auf die dominanten soziokulturellen Trends weiter ein starker Gegenwind für die Ökologie. Die Öffentlichkeit macht derweil die Politiker für deren (angebliches) Nichtstun verantwortlich. Gegen reale Maßnahmen bricht aber schnell empörter Protest aus, oft geschürt von einem entsprechend interessierten Populismus. Das richtet sich allerdings praktisch nie gegen die Umwelt(politik) selber, sondern tritt auch noch oft genug als deren angeblich (einzig) wahre Anwaltschaft auf: Denn man kann ja immer sagen - beispielsweise gegen jegliche Art der konkreten Ausgestaltung einer Öko-Steuer - dass da nur ‚öko' drauf stehe, aber gar nicht wirklich ‚öko' drin sei...

---

9 Hier liegen die Zustimmungsraten, wenn nur nach den Prinzipien gefragt wird und das Leitbild als solches an dieser Stelle unerwähnt bleibt, teilweise deutlich über 90 Prozent der Befragten; vgl. dazu "Umweltbewusstsein in Deutschland 2000" (BMU/UBA 2000).

10 Vgl. Beck (1993, v.a. Kap. V). Richtig daran ist allerdings die Beobachtung, dass gerade in der und durch die Umweltpolitik eine erhebliche Ausweitung des politischen Feldes stattfindet – stattfinden muss, denn ohne breite Partizipation ist Umweltpolitik nicht ernsthaft denkbar und umsetzbar.

Somit ist es nicht verwunderlich, dass gegen Ende der 90er Jahre (aber vor der BSE-Krise) viel von einem angeblichen Rückgang beim allgemeinen Umweltbewusstsein in der Bevölkerung die Rede war: Längst ist es in den verbreiteten Formen der ökologischen Diskussion üblich geworden, eben diese verbreitete Formen der ökologischen Diskussion mehr oder weniger grundlegend zu kritisieren. Am liebsten wendet sich diese Kritik gegen den Begriff der ‚Nachhaltigkeit': Er sei zu sperrig, ungeeignet für die breite Öffentlichkeit, außerdem eine Leerformel, gar nicht oder auf vielerlei Weise zu definieren/zu verstehen, und vor allem: Werden damit nicht die Anliegen des Umweltschutzes einfach aufgeweicht, indem auch noch soziale und ökonomische Aspekte mit in das Blickfeld aufgenommen werden (sollen)?

Alle diese kritischen Argumente haben sicherlich eine gewisse Berechtigung, ihre allzu offenkundige Schwäche besteht aber darin, dass sie gegen jede denkbare Alternative einer entsprechenden Leitbildformulierung mit dem völlig gleichen Recht vorgebracht werden könnten. Um nur bei der angesprochenen Begriffsdiskussion zu bleiben: Die (von Simonis vorgeschlagene) Übersetzung von ‚sustainability' mit ‚Zukunftsfähigkeit', oder auch die gelegentlich immer wieder ergriffene Möglichkeit, statt von der ‘nachhaltigen Entwicklung' von einer ‚dauerhaft umweltgerechten Entwicklung' zu sprechen, nimmt keinem der oben benannten Kritikpunkte auch nur die geringste Bedeutung. Kurz: Ein bloßer Streit um Worte lohnt auch in diesem Bereich, und wohl gerade in diesem latent so dramatischen Problembereich, ganz und gar nicht.

Aber auch eine solche Feststellung entkräftet natürlich nicht die Kritik. Nur muss diese erheblich ausgeweitet werden, verallgemeinert zu der Fragestellung: Ist der Versuch einer Leitbildorientierung und -vermittlung - hier inklusive der davon erhofften sensibilisierenden und motivierenden Wirkungen zu verstehen - unter den gegebenen gesellschaftlichen und kulturellen Voraussetzungen überhaupt eine sinnvolle und taugliche Vorgehensweise?

Eine Teilantwort dazu haben wir ja bereits in den beiden vorstehenden Abschnitten erarbeitet: Wird von den Codes der gehobenen wissenschaftlich-philosophischen Reflektion, also den bildungsbürgerlichen Varianten des modernen Bewusstseins ausgegangen, dann kommen wir an einem ziemlich glatten Nein kaum vorbei... Und das nicht, obwohl - sondern viel eher: *weil* es seit

gut zweieinhalb Jahrhunderten eine dominante, spezifisch moderne Form der Diskussion über die Paradoxie des Fortschritts gibt, d.h. über die dabei ausgelösten Widersprüchlichkeiten im Verhältnis zwischen Mensch und Natur. Es ist eben diese Diskussion, in der sich diejenigen Codes herausgebildet haben, die bereits den Gedanken einer Leitbildvermittlung eher behindern als fördern.

Nun haben, wie bereits angesprochen, erstens diese Codes mittlerweile selber einen substantiellen Niedergang hinter sich, und folglich setzt der aktuelle ‚Zeitgeist' viel eher auf einen (pseudo-)pragmatisch begründeten Sinnverzicht denn auf erneute Ausformulierungen emanzipationsphilosophischer Vorgaben. Und zweitens, noch erheblich relevanter, gibt es viele gute Gründe für sehr generelle Zweifel daran, dass die gehobene wissenschaftlich-philosophische Diskussion überhaupt noch etwas ausrichten kann in den aktuellen Formen der Herausbildung von öffentlicher Meinung.

Wir haben heute eine öffentliche Meinung gemäß den Bedingungen einer ‚Erlebnisgesellschaft' (Schulze 1992) - und dass dem so ist bildet längst auch selber einen Bestandteil von öffentlicher Meinung. Wir wollen hier nicht ausführlicher auf die sozialstrukturellen Grundlagen und Folgen dieser Entwicklung eingehen: den Anstieg des allgemeinen Wohlstands und damit der Ausrichtung an Massenproduktion, die Wirksamkeit des ‚fordistischen Gesellschaftsvertrags' (Scherhorn 2001), dem gemäß das Streben nach der Selbstbestimmung am Arbeitsplatz geopfert wurde für ein relativ erhöhtes Konsumniveau, und schließlich den einschlägigen Folgen für das Alltagsleben: Event-Kultur, explosionsartige Ausbreitung der Entertainment- und Infotainmentangebote, massenhaftes Auftreten von Ballermann-Tourismus, Sport-Hooliganismus und dergleichen...

Relevanter für unsere Frage der (Un-)Möglichkeit einer Leitbildvermittlung ist der Aspekt, den Al Gore (1992, S. 200ff) mit dem Stichwort der *„Exformation"* zu fassen versucht hat. Ein echtes Verständnis dieses Begriffes setzt allerdings voraus, dass der Informationsbegriff konzeptionell wirklich ernst genommen wird. Dann - was eher selten geschieht - kann man ihn als eine Art ‚Formierung', als ein ‚In-Form-Bringen' betrachten, nach Gregory Batesons (1993, S. 582) bekannter Bestimmung: Eine Information ist eine Unterscheidung, die eine Unterscheidung verur-

sacht. Die Exformation ist dann zu verstehen als das Gegenteil davon: Die Auflösung von Formen und ‚geistigen' Strukturen, der Verlust von Konturen, die Verbreitung von Orientierungslosigkeit und Vermatschung dessen, was Differenzierung verlangt und Differenzierung ermöglicht.

Bekanntlich gehört es zu den Standardvorwürfen gegen die sogenannte ‚Postmoderne'-Debatte in Philosophie und Kulturtheorie, dass sie der Beliebigkeit Vorschub leiste und bereit sei, sich mit dieser zu arrangieren. Hat die Erlebnisgesellschaft als Freizeit- und Spaßgesellschaft also auch einen ihr gemäßen theoretischen Überbau?

Die Exformationsthese besagt zunächst nur, dass in der Situation der steten Reiz- und Datenproduktion es für den einzelnen Menschen immer schwieriger wird, aus der Überfülle der Angebote eine sinnvolle Auswahl zu treffen. Gleichzeitig wird die adäquate Selektion durch das Individuum aber auch immer wichtiger, denn gemäß einer anspruchsvollen Definition von Information kann von einer solchen ja erst gesprochen werden, wenn eine hinreichende Verarbeitungsleistung durch den Empfänger vorliegt. Dadurch wird der Blick deutlich auf den Umstand gelenkt, dass in der aktuellen soziokulturellen Situation die subjektiven Verarbeitungskapazitäten der dominante Engpassfaktor im Prozess der Informationsübermittlung geworden sind. Und hat man dies einmal anerkannt, muss man sich dann noch so sehr wundern oder gar entrüsten, dass das ‚Erlebnis' in unserer Kultur so wichtig geworden ist? Die in den diversen Jugendkulturen verbreiteten Formen des ‚In-Seins', die kaum ein Philosoph akzeptiert und welche die meisten Kulturkritiker zutiefst verdammen, bieten oft viele schöne Beispiele dafür, wie mit recht simplen Mitteln Wirkungsgefüge gemeinsamer ‚In-Formiertheit' hergestellt - und gegen die sozialen Umwelten verteidigt - werden können.

Eine Folge davon ist, dass Symbole in der alltagsweltlichen Realität immer wichtiger werden. Das können eine bestimmte Art der Kleidung sein, eine Redeweise oder sonstige Zeichen von Zugehörigkeit. Der in der Rousseau-Nachfolge stehende Kulturkritiker erkennt solche Symbole freilich nicht als solche an. Auf der anderen Seite werden die alltagsweltlichen Symbolisierungen von kommerziell orientierten Kreisen wie Wirtschaft und Handel, aber auch von den um Einschaltquoten und Auflagenhöhen kämpfenden Medien so gut und so schnell wie möglich ausge-

schlachtet. Was im Effekt dann stattfindet, lässt sich als eine Art *Symbolverschleiß* beschreiben (ausführlicher dazu Wehrspaun/ Wehrspaun 1998, S. 88f). Dieser hat beträchtliche kulturelle Folgen: *Wer sich Erlebnisqualitäten hingibt, die durch bestimmte Symbole und Symbolisierungen abgestützt werden, und wer dann erleben muss, dass diese Symbole kommerziell umfunktioniert oder von den Mitmenschen abgewertet werden (wobei meistens beides gleichzeitig vorkommt), hat - auf den ersten Blick gesehen - scheinbar überhaupt nur zwei verschiedene Möglichkeiten der Erwiderung: entweder den situationalen Opportunismus selber als Tugend auszurufen oder sich einer spezifischen Teilkultur mit deren je eigenen Symbolwerten anzuschließen*. Hier treffen wir heute in Sozialwissenschaft und ökologischer Diskussion wohlbekannte Zeitgenossen an: den ‚Patchwork-Lebensstilisten' und den in seiner spezifischen Bezugsgruppe gewissermaßen aufgehenden ‚Subkulturellen'.

In der Regel müssen diese beiden Reaktionsmuster primär dafür herhalten, wenn die Möglichkeit einer Leitbildvermittlung in der gegebenen soziokulturellen Situation grundsätzlich angezweifelt wird. Aber das ist höchst kurzschlüssig, denn *es wird übersehen, dass die Orientierung an einem allgemeinen Leitbild natürlich ebenso eine Möglichkeit sein kann, der Situation der Exformation zu entkommen*. Allerdings: Eben dazu bedarf es der adäquaten und sehr voraussetzungsreichen Vermittlung dieses Leitbildes, wobei, wie wir hoffen, unsere bisherige Argumentation deutlich gemacht hat, dass die bloße Ausbreitung des Begriffes davon nur die unterste Stufe sein kann. Es geht um sehr viel mehr, aber genau hier liegt auch die *eigentliche Chance dieses Leitbildes: als Ansatzpunkt für die Bewältigung der mit dem Exformationsprozess verbundenen soziokulturellen Dynamik*. Hier so etwas wie eine ‚latente Nachfrage' zu unterstellen ist schon deswegen legitim, weil es faktisch – wie schon erwähnt – eine sogar in Repräsentativumfragen sichtbar werdende überwältigende Zustimmung zu den generellen Prinzipien der Nachhaltigkeit gibt. Latent bleibt diese Nachfrage aber offenbar vor allem deshalb, weil weiterhin sehr wenig Vertrauen in der Bevölkerung im Hinblick auf die Frage vorhanden ist, ob die Verantwortlichen und Einflussreichen in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur es wirklich ernst meinen mit diesem Leitbild.

V. NACHHALTIGKEIT ALS CODE, PROGRAMM UND INSZENIERUNG

Kurz nach dem Ende des zweiten Weltkriegs - und nicht zuletzt auch zur Erhellung derjenigen Entwicklungen, die zu diesem geführt haben - hat der Kulturwissenschaftler Hans Sedlmayr einen tiefgreifenden „Verlust der Mitte“ bei der modernen Kunst und Kultur diagnostiziert (vgl. Sedlmayr 1983). Diesen Verlust machte er letztlich an dem Eindruck fest, dass die Moderne - die er mit der Aufklärungszeit, also der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, somit den Anfängen der unmittelbaren Wirkungsgeschichte Rousseaus, beginnen lässt - sich so den emanzipationsphilosophischen Idealen ergeben habe, dass sie dadurch jeglichen Blick für Maß und Mäßigung verlor. Statt, wie vorher in der Vormoderne, also in der gesamten Zeit seit der Antike an, als Grundregel für alles Bilden und Schaffen zu gelten, wurde Maß und Mäßigung zu einer Art des öffentlichen Auftretens, die zumeist belächelt, oft verhöhnt, vielmals entlarvt, grundsätzlich aber abgewertet wurde. Eine der Folgen davon ist nach Sedlmayr, dass die moderne Kunst die Fähigkeit verloren hat, den Menschen in seiner Würde und Ganzheitlichkeit darzustellen. Weil es um Extreme gehen muss, werden extreme Stilisierungen gewünscht. Sollten diese dann als Ausdrucksformen stilbildend geworden sein, müssen sie sofort wieder überboten werden.

Es kann hier nicht darum gehen, die Gültigkeit dieser kulturhistorischen Zeitdiagnose zu bestätigen oder anzuzweifeln. Auffallend ist allerdings, dass nun, etwa ein halbes Jahrhundert später, solche sich über ihre Extremität definierenden Stilisierungen längst auch schon in das Straßenbild eingedrungen sind. Der Punker trägt schwer an seinen Ketten und Ringen; der Rechtsradikale schleppt sich mitten im Hochsommer in schwerer militärischer Kampfkleidung dahin und so manche ‚provokativ‘ auf ‚Unangepasstheit‘ gestylte Haartracht lässt sich nur mit einem riesigen Pflegeaufwand auf dem Kopf halten. Nur die Politik drängt sich weiterhin ‚in der Mitte‘, oder vermeint das jedenfalls – was bekanntlich die allgemeine ‚Politikverdrossenheit‘ auch nicht gerade lindert.

Nun war die Geschichte der kulturellen Moderne sicherlich auch - wenn nicht gerade politische Turbulenzen herrschten - von einem historischen Kompromiss geprägt, der dem Avantgardismus

seine - schließlich immer dem kulturell-ästhetischen Fortschritt dienenden - Extreme ließ, solange auf der anderen Seite, also bei den ‚braven Bürgern', das ‚Leitbild des gutbürgerlichen Lebens' in Kraft bleiben konnte. Zu diesem Leitbild gehören bekanntlich das Häuschen im Grünen, das eigene Auto, die gute Ausbildung für die Kinder, gelegentliche Urlaubsreisen und natürlich auch kulturelle Betätigungen wie z.B. Museumsbesuche, die dann unproblematisch blieben, wenn es darin keinen ästhetischen Fortschritt, sondern wirklich etwas Altes zu sehen gab.

Dieser besagte Kompromiss – er hat natürlich auch mit dem oben besprochenen Kulturendualismus (in) der Moderne zu tun - ist heute nicht mehr tragfähig, weil beide Entwicklungen, Symbolisierungen durch Extreme und Wohlverhalten im Wohlstand, sich viel zu sehr verallgemeinert haben, viel zu breite Bevölkerungskreise ergriffen haben, um noch natur(ressourcen)verträglich zu sein, und darüber hinaus die aktuelle Kultur sich beim Übergang von der Industrie- zu den Informationsgesellschaften mit ganz neuen Problemlagen, wie vor allem der im vorigen Abschnitt besprochenen Exformation, konfrontiert sieht.

Ein Wiederfinden der Mitte ist aber erst recht nicht möglich. In der Realität hat es diese ohnehin nie gegeben. Wenn solche Kategorien in vormodernen Philosophien eine so große Rolle spielten, dann nur deswegen, weil die entsprechenden Kulturen (in der Alltagsrealität) höchst instabil waren und daher Stabilität selber als Wert an sich erscheinen konnte. Die moderne Evolutionstheorie hat uns aber darüber belehrt, dass nichts in der Natur ‚an sich stabil' ist: die Welt ist ein Prozess. Das Leben sowieso, und wenn die Erkenntnisse gerade der Fortschrittskritik ernst genommen werden, dann ist auch unabweisbar: *die Realität macht Fortschritte, aber wirkliche Fort-Schritte, also nicht das, was wir Menschen immer wieder in sie hinein zu phantasieren versuchen, nämlich Hinschritte*: zur ewigen Seligkeit, zur Erlösung, zur definitiven Emanzipation, zum endgültig gerechten Staat, zur einzigen und wahren eigenen Identität...

An dieser Stelle wollen und können wir nun zurückkommen auf die Rückfragen, die wir zu Beginn an die Preisfrage des JAHRBUCH ÖKOLOGIE gestellt haben:

Die erste davon lautete, wieso dabei die Umwelt (und Natur) wie selbstverständlich als ein zerbrechliches Gut angesprochen werde, das vor uns Menschen ‚geschützt' und vor dem Fortschritt

‚bewahrt' werden müsse. Natürlich kann niemand mehr heute ernsthaft die Gefährdung der Umwelt im ökologischen Sinne infrage stellen wollen. *Trotzdem müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die Umwelt auch unsere eigene Schöpfung ist – sie entsteht durch das, was wir in der und durch die Evolution, gerade auch die soziokulturelle Evolution, bewirken.* Einerseits ist also ‚Schutz' und ‚Bewahrung' als notwendig zu begreifende – und vor allem: zu ergreifende – Aufgabe zu wenig, verlangt ist vielmehr eine verantwortbare ‚Gestaltung'. Andererseits ist ein Begriff von Umwelt, der gegen und jenseits des Menschen, gegen und jenseits des Fortschritts der Kulturen definiert ist, immer auch ein Stück Romantik oder gar - schlimmstenfalls – (ersehnte) Regression.

Die Reduktion der Problematik auf eine Entscheidungsfrage - Inhalt der zweiten Rückfrage - ist also richtig, aber im Ernst kann eine Entscheidung natürlich nicht zwischen Fortschritt und Natur, zwischen Entwicklung oder Umweltschutz fallen. Wir sind ein Stück Natur im Prozess - in deren Prozess – der Selbstüberwindung... An dieser Erkenntnis kommen wir nicht mehr vorbei. Gerade daher müssen viele Entscheidungen gefällt werden, fallweise immer wieder, und bei jedem Fort-Schritt von neuem. Dabei werden in den Codes der Selbstthematisierung die genannten Gegensätze immer wieder auftauchen. *Unvermeidlich ist hier nicht nur Pragmatismus, sondern mehr: ein evolutionärer Konstruktivismus auch als Reflektionsgrundlage, in der es gilt, die (kognitiven und ethischen) Kriterien dieser Entscheidungen in das allgemeine Bewusstsein zu heben*.

Schließlich ist drittens der Fortschritt deswegen ein Kollektivsingular geworden, weil in der Tat die vielen einzelnen Fort-Schritte in den diversen menschlichen Lebensbereichen einen darauf bezogenen Code nötig machten. Es gibt auch andere Kollektivsingulare mit einer hohen Bedeutung für die Moderne: ‚die' Wissenschaft, ‚die' Kunst zum Beispiel; und es gibt solche, deren Bedeutung im Niedergang begriffen ist: ‚die' Tugend; ‚die' Moral... Und es gibt inzwischen den Fall, dass es sozusagen ein Code-Angebot gibt, das aber noch nicht als solches funktioniert: ‚die' Nachhaltigkeit.

Wir haben in unserem Beitrag zu zeigen versucht, dass

> die latente Nachfrage nach diesem Code in Wirklichkeit sehr groß ist, denn in unserer gegenwärtigen soziokulturellen Situ-

ation gibt es – von allen ökologischen Problemen noch ganz abgesehen – so etwas wie einen generellen ‚Leitbildbedarf',

und dass weder ‚die' Wirklichkeit noch irgendwelche ‚höheren' Gründe die Ausbreitung und Funktionsfähigkeit dieses Codes behindern (würden), sondern ‚nur' die Tatsache, dass die öffentliche Diskussion noch immer altüberkommenen, aber längst nicht mehr ernsthaft relevanten Themenstellungen folgt.

Um als Code funktionieren zu können, müsste das Nachhaltigkeitsleitbild einerseits in Programme und andererseits in Inszenierungen eingebettet werden - und das immer wieder und immer wieder von neuem. Das dazu nötige übergeordnete allgemeine Programm – Stichwort: nationale Nachhaltigkeitsstrategie – ist aber immer noch nicht recht auf den Weg gekommen; und schon gar nicht im Rahmen einer Inszenierung. Aber ohne diese funktionieren keine Codes, weil ihnen sozusagen der Anker der Veralltäglichungen fehlt.

Auch der Fortschritt ist auf vielerlei Arten und Weisen inszeniert worden – und wird auch heute immer wieder inszeniert, mit jedem neuen Autotyp auf dem Markt, jeder technischen Neuheit, die einigermaßen als ‚Innovation' dargestellt werden kann. Auch die Natur wird inszeniert, wenn auch unter teils hässlichen Titeln wie ‚Biosphärenreservat' und dergleichen.

Die Inszenierung von Nachhaltigkeit müsste auf ‚Partizipation' abzielen. Damit sollten aber keine alten Vorstellungen von ‚Basisdemokratie' verbunden werden, sondern symbolische Vermittlungen: zwischen Einzelinteresse sowie Gemeinwohl, zwischen Freude am Genuss sowie denjenigen Formen von ‚Askese', die (wie früher die konsequent religiöse Hingabe- und Begeisterungsbereitschaft) zur unmittelbaren sozialen Anerkennung führen, oder auch zwischen Engagement sowie der Fähigkeit zur passiven - aber nicht unbeteiligt-frustrierten - Akzeptanz. Alles das ist freilich nur möglich, wenn damit hinreichende Selbstdarstellungsmöglichkeiten verbunden werden (können).

Eben daran mangelt es heute. Das sehen wir als die eigentliche Gefahr für unsere Kultur - und die Natur.

VI. LITERATUR

Adorno, T. W.: Fortschritt, in: Ders.: Kulturkritik und Gesellschaft, Band II, Frankfurt a.M. 1977 (a), S. 617-638.

Adorno, T.W.: Ohne Leitbild, in: Ders. Kulturkritik und Gesellschaft, Band I, Frankfurt a.M. 1977 (b), S. 291-301.

Bateson, G: Ökologie des Geistes, 2.Auflage, Frankfurt a. M. 1993.

Beck, U.: Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a.M. 1993.

BMU/UBA (Bundesumweltministerium/Umweltbundesamt) (Hg.): Umweltbewusstsein in Deutschland 2000, Repräsentativumfrage, durchgeführt von Udo Kuckartz in Kooperation mit EMNID, Berlin 2000 (www.umweltbewusstsein.de).

Cassirer, E.: Das Problem Jean-Jacques Rousseau, in: Ders. u.a.: Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen, Nachdruck, Frankfurt a.M. 1989.

Eisenstadt, S.N.: Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus, Frankfurt a.M. 1998.

Gore, A.: Wege zum Gleichgewicht. Ein Marshallplan für die Erde, Frankfurt a. M. 1992.

Helferich, C.: Geschichte der Philosophie, 4. Auflage, München 2000.

Horkheimer, M./Adorno, T.W.: Dialektik der Aufklärung, Nachdruck, Frankfurt a.M. 1971.

Jauß, H.R.: Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno, in: R. Herzog/Koselleck, R. (Hg.): Epochenschwelle und Epochenbewußtsein (Poetik und Hermeneutik XII), München 1987, S. 243-268.

Kant, I.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Ders.: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, Frankfurt a. M. 1977, S. 31-50.

Koselleck, R.: ‚Fortschritt' und ‚Niedergang' - Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: Ders. und P. Widmer (Hg.): Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart 1980, S. 214-230.

Koselleck, R. und C. Meier: Fortschritt, in: O. Brunner et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Band 2, Stuttgart 1975, S. 351-423.

Krieger, D.J.: Einführung in die allgemeine Systemtheorie, 2. Auflage, München 1996.

Kurt, H./M. Wehrspaun: Kultur: Der verdrängte Schwerpunkt des Nachhaltigkeits-Leitbildes, in: GAIA, Band 10, Nr. 1, 2001, S. 16-25.

Löwith, K.: Das Verhängnis des Fortschritts, in: E. Burck (Hg.): Die Idee des Fortschritts, München 1963.

MacIntyre, A.: Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a.M., New York 1987.

Röd, W.: Jean-Jacques Rousseau und die Anfänge der sozialen Romantik, in: Ders.: Geschichte der Philosophie, Band VIII, München 1984.

Rousseau, J.-J.: Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755, deutsch-französische Ausgabe, 3. Auflage, Hamburg 1978.

Scherhorn, G.: Kommunikation von Konzepten und Alternativen, in: Umweltbundesamt (Hg.): Die Verankerung des Nachhaltigkeitsleitbildes in der Umweltkommunikation, Berlin 2001.

Schulze, G.: Die Erlebnisgesellschaft. Eine Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M., New York 1992.

Sedlmayr, H.: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit, 1948, Neuauflage, Gütersloh 1983.

Simonis, U. E. et al. : Weltumweltpolitik. Grundriß und Bausteine eines neuen Politikfeldes, 1996, Neuauflage, Berlin 1999.

Spaemann, R.: Rousseau. Bürger ohne Vaterland, München 1980.

Weigand, K.: Einleitung: Rousseaus negative Historik, in: Rousseau 1978, S. VII-LXXIX.

Wehrspaun, M./Wehrspaun, C.: Die Bedeutung der Umweltkommunikation für die Förderung eines Nachhaltigkeitsbewusstseins, in: Studenteninitiative Wirtschaft & Umwelt e.V. (Hg.): Umweltsensibilisierung: Gefahr erkannt – Gefahr gebannt? Münster 1998, S. 39-92.

WZB-Mitteilungen Nr. 90 vom Dezember 2000.