

Charlotte Wehrspaun/Michael Wehrspaun

Von der Paradoxie des Fortschritts
zum unvermittelten Leitbild der Nachhaltigkeit¹

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.

¹ Preisgekrönter Wettbewerbsbeitrag in gekürzter Fassung zur Beantwortung der Frage des JAHRBUCH ÖKOLOGIE: „Hat der Fortschritt der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Umwelt zu schützen und zu bewahren?“

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 auf eine frühere Preisfrage anspielen zu können: Schon vor ziemlich genau zweieinhalb Jahrhunderten, nämlich im Jahr 1750, hatte die Akademie von Dijon 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 mit 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.

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 ebendiese 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, sondern es resultiert aus dem aktuellen Zustand der gesellschaftlichen Kommunikationsverhältnisse.*

Anders ausgedrückt: 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 Begriff sonst bestimmen mag¹ – in der Situation unserer soziokulturellen Moderne ohne jeden Zweifel 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,

¹ Aus Sicht der sozialwissenschaftlichen Systemtheorie lassen sich als Codes die inhaltlich ganz verschiedenen, 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 Sinngemäße vom Nichtrelevanten, Sinnfremden, Unpassenden usw. unterschieden werden kann.

welche verhindert, dass es auch in der Umweltpolitik ‚den‘ Fortschritt gibt – oder womöglich sogar: geben kann?

Ein Paradox, das an jene 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 Rousseau in seiner Antwort auf die Dijon-Preisfrage zwar nicht im vollen Wortsinne ‚entdeckt‘, aber als eine wesentliche Grundfrage philosophischer Reflexion 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. 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!

In jeder Kultur gibt es spezifische Codes, die sich auf das Verhältnis zwischen der Natur und dem menschlichen 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 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. *Das Nachhaltigkeitsleitbild ist ein ‚unver-*

mittlerer Vermittlungsbegriff geblieben – denn es ist nicht gelungen, es in unseren kulturellen Alltag zu integrieren.

Ein wesentlicher Grund dafür ist der 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 der These, dass dadurch das Umsetzungsdefizit der Umweltpolitik letztlich ein gutes Stück mit verursacht wird.

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

Damals, in der ‚Dijon-Preisfrage‘ von 1750, war genau genommen vom Fortschritt noch gar nicht die Rede, denn diese lautete: „Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs?“ 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, und zwar: als Folge des Fortschritts ...

(Geistes-)Geschichte machte der Dijon-Wettbewerb also nicht durch ein Ja, sondern durch Rousseaus ebenso emphatisches wie kultur- und zeitgeschichtlich höchst wirksames Nein zum Fortschritt. Daher ist ein etwas genauerer Blick auf die Historie unabdingbar.² Eine irreführende Vereinfachung ist zunächst schon einmal die populäre Meinung, dass Rousseaus Fortschrittskritik auf eine ‚Zurück zur Natur‘-Programmatik abgezielt habe bzw. dass diese Programmatik

² Das Ja zum Fortschritt wurde schließlich gerade in der Moderne immer wieder als eine Art Sündenfall der Menschheitsgeschichte beschrieben – und der Fortschritt selber als ein „Verhängnis“ (so z. B. Löwith 1963), d. h. als Weg des Menschen in den kulturellen Niedergang und schließlich in den ökologischen Abgrund. Insofern geht ein beträchtlicher Teil der aktuellen ökologischen Diskussion am eigentlichen (Verständnis- und Verständigungs-)Problem vorbei, wenn nämlich so getan wird, als ob die Nachteile des Fortschritts erst heute, und zwar als Folge der ökologischen Problematik, ‚entdeckt‘ worden seien.

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.

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. Damit bewirkt er 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. 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 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 (die 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 alle Mal hinter sich zu lassen, somit seine eigene Wesensbestimmung umzustellen vom Code der ‚Natur‘ auf denjenigen der ‚Menschheitsgeschichte‘ ...

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‘ 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 die Naturverbundenheit müssen sich dafür im *Ideal der autonomen Persönlichkeit* realisieren. Dieses Ideal steht 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 Bluts spur durch die Geschichte der Moderne zu ziehen). Die Selbstbestimmung eignet sich nicht von selber, sie muss – in unserer Sprache ausgedrückt – ‚sozial-technisch umgesetzt‘ werden. Denn die ‚Perfektibilität‘ des Menschen

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, 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 ebendieser Suche ist ...

Dass Rousseaus ‚Entdeckung‘ der durch die Fortschrittdynamik 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 „Anfänge der sozialen Romantik“ (Röd 1984) einzuschätzen sei. Diese Bandbreite der intellektuellen Reaktionen auf die grundsätzliche Fortschrittskritik ist selber 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 ganz besonders.³ Und nur weil dem so ist, konnte die Fortschrittskritik ein so wichtiger Geburtshelfer werden bei der Erhebung des Fortschritts (als ‚Kollektivsingular‘) zum kulturellen Leitmotiv.

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. Aber die (kulturelle) Selbster-

³ Nach Hans Robert Jaufß (1987) begann mit Rousseau der „literarische Prozeß des Modernismus“, der durch dessen Hauptwerke bestimmte Leitmotive vorgegeben bekam: Suche nach dem ‚allgemeinen Willen‘ im vollkommenen Staatswesen, ‚natürliche Bildung‘ als Identitätsgewinnung, besondere Empfindsamkeit in privaten ‚Beziehungen‘. Für Robert Spaemann (1980) ist Rousseau als „Signum der Moderne“ daher 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 vom Fortschritt nicht lassen kann, mit diesem – und seinen Folgen – aber auch nicht wirklich klarkommt. Die Auseinandersetzung Rousseaus mit den Fragen nach der ‚Natur‘ und ‚Naturgebundenheit‘ des Menschen hat ihre grundlegende Bedeutung für die kontroversen Diskurse zur philosophisch-ethischen Fortschrittskritik bis heute behalten, vgl. dazu Hefnerich (2000) und besonders Casirer (1989).

schaffung des Menschen ist darauf angewiesen, dass die dafür benötigten Naturfunktionen in geeigneter Form erhalten bleiben. Das war freilich im 18. Jahrhundert noch kein 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/Wehrspau 2001, S. 18).

Eben wegen dieser zunehmenden Abgrenzungen zwischen Natur und Kultur droht permanent – nach Rousseaus grundlegender Erkenntnis – der Selbstverlust des Menschen, denn dabei muss die Tugend verfallen, ja in einem gewissen Sinne wird sie sogar undenkbar oder jedenfalls kaum mehr verstehbar. Die Tugend im klassischen, die Ethikdiskussion und das Moralverständnis der gesamten Vormoderne prägenden Sinne hatte 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 Sinne war ein Mensch dann, wenn er diejenigen Charaktereigenschaften und -merkmale zeigte, die seiner/ihrer sozialen Stellung zugeordnet waren. In der Sprache der modernen Soziologie ausgedrückt: Die ‚soziale Rolle‘ und die diese ausfüllende ‚Person‘ wurden so aufeinander bezogen gedacht, dass man von einem ‚Rollen-Person-Einheits-Ideal‘ sprechen kann.

Somit: Die Tugend zielte – zu ihrer Zeit – nie auf ein generelles ‚Gutmenschentum‘ im heutigen Sinne, sondern darauf, die durch Optionalität unweigerlich entstehende Kontingenz niedrig zu halten.⁴

⁴ Natürlich konnte das Erreichen der gewünschten gesellschaftlichen Anerkennung auch gemäß dem ‚Rollen-Person-Einheits-Ideal‘ verfehlt werden – nämlich wenn es das jeweilige Individuum nicht vermochte, eine entsprechende Leistung zu erbringen. Geradezu idealtypisch durchgespielt wird diese Problematik in manchen Dramen Shakespeares: Hamlet löst eine zwischenmenschliche Katastrophe aus, weil es ihm an Tatkraft fehlt; eine Art Pendant dazu ist Macbeth, der es nicht abwarten kann, bis ihm die erhoffte soziale Position zufällt, und der die Entscheidung 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 um Identitätsprobleme, die auf ‚Tauglichkeitsmängeln‘ basieren. Und

Und hier ist der soziale Wandel sozusagen voll durchgeschlagen.⁵ Mit der Folge: Je mehr Wahlmöglichkeiten bestehen, desto schwieriger muss es werden, den eigenen Charakter und die eigene Persönlichkeit an den Anforderungen von Gesellschaft und Kultur auszurichten. In der modernen Kultur müssen daher die Personen ihre sozialen Rollen immer stärker ‚spielen‘: Die ‚personale Identität‘ wird in wesentlichen Stücken frei wählbar – und niemand kann garantieren, dass dabei auch tatsächlich die soziale Anerkennung erreicht wird, die die Betroffenen sich für sich wünschen. Das bedeutet, dass die Selbstdarstellungsnotwendigkeiten und das dabei vorhandene performative Geschick den Charakter der Menschen immer stärker prägen (müssen).

Der – durch den Fortschritt bewirkte – Natur- und Selbstverlust hat also nicht nur die Konsequenz, dass dabei Tugend und Moral ‚unter die Räder‘ geraten, er führt auch dazu, dass in ‚subjektiver‘ Hinsicht sich das Gefühl der ‚Entfremdung‘ 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 ‚ver-

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 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 insofern für jede soziale Situation und Konstellation eine ‚Natur‘ des Menschen, welche das adäquate Rollenverhalten bestimmt.

⁵ Ein besonderes Beispiel für die Radikalität dieses Wandels bilden die Geschlechtsrollen. Noch in der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts und weit in das 20. Jahrhundert hinein schien es selbstverständlich zu sein, was von einer ‚tugendhaften Frau‘ zu verlangen ist. Für Männer galten diese Normen nicht in gleicher Weise – daher auch die so genannte ‚Doppelmoral‘. Diese Geschlechtsrollen liefen auf eine (asymmetrische) Domestizierung von Sexualität und deren Einbau in eine gegenseitige Versorgungsgemeinschaft mit unterschiedlichen Rollenfunktionen hinaus – und konnten insofern immerhin die früher so hoch geschätzte ‚familiale Stabilität‘ garantieren. Wichtig dafür war allerdings immer auch die ‚Quasi-Institution‘ der – zwar offensichtlichen, aber auch in der Öffentlichkeit verleugneten und tabuisierten – ‚illegitimen Weiblichkeit‘: Konkubinen, Kurtisanen, Huren, die gewissermaßen jenseits der Normen der Tugendhaftigkeit zu leben hatten und dafür oft auch kriminalisiert wurden. Der Sinn dieser Arrangements bestand jedenfalls in der weitestgehenden Senkung von Optionalität – ein in den Zeiten von ‚Gender Mainstreaming‘ inzwischen schwer verstehbarer Grundwert des menschlichen Selbstverständnisses ...

drängen‘ mag), wie er, von seinen tierischen Überlebens- und Besserstellungsinстинkten 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. 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. Rousseau reagierte eben darauf 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.

Demgemäß hat die Entfremdung eine evolutionäre Funktion, denn sie treibt den Menschen nicht nur zum Eigennutzenstreben, sondern sie motiviert ihn zum Ausgang aus der selbst verschuldeten 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. Diese wird auch immer wieder als eine Art Auflösung des Fortschrittsparadoxes angeboten: Die Institution (soziale Regelung) des Privateigentums ist danach daran Schuld, dass die Menschen nicht mehr ‚sie selbst sein‘ – und doch auch nicht auf dem Weg der Perfektibilität wirklich fort-

schreiten – können! Das überzeugte bereits die Zeitgenossen nicht wirklich – trotzdem wurde damit ein Anstoß gegeben, dass Diskurse entstehen konnten, die als ‚Theorien der aufzuhebenden Entfremdung‘ auftraten. Davon lassen sich wiederum zwei für die Geschichte der Moderne besonders wichtige 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) ein Abgrund zwischen den Wissenschaften und den Künsten aufgerissen wird, indem Letztere von Technik und Gewerbe grundsätzlich getrennt und einer eigenen Teilrealität namens ‚Ästhetik‘ zugeordnet werden. Adorno 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: ‚Sinn stiftendes 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 notwendiges 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.⁶

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 zu werden. Und da im realen Fortschreiten des Fortschritts und der dabei weiter zunehmenden sozialen Differenzierung die Wissen-

⁶ Der Ort und das Medium dieser Negation ist nach Adorno die moderne (avantgardistische) Kunst. Sie sei, so Adorno, damit die Stimme der unterdrückten Subjektivität und der unversöhnten Natur. Daher ist es für ihn 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).

schaften 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 genauso schnell auch wieder abgebaut, wenn es sozusagen ernst wird mit dem Fortschritt und seinen Problemen, es also wirklich um Selbsterhaltung und Lebensbewältigung geht. Daher ist der Kulturendualismus offenkundig eine zu einfache Lösung: 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, weil er in der ‚klassenlosen Gesellschaft‘ bzw. im Zustand der rassistischen oder ethnischen ‚Reinheit‘ leben darf, hat bekanntlich vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sehr viel Schlimmes angerichtet.

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. Das Fortschreiten des Fortschritts verlangt danach einen grundsätzlichen Sinnverzicht, um 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, der in der Moderne um Begriffe wie ‚Befrei-

ung', ‚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. Denn dafür ist die einst von der Fortschrittskritik entdeckte Krise der menschlichen Naturverhältnisse umso dramatischer in den Brennpunkt des öffentlichen Bewusstseins zurückgekehrt.

Seit den 70er Jahren haben sowohl der allgemeine Massenwohlstand als auch das – ihn erheblich beeinträchtigende – allgemeine ‚Umweltbewusstsein‘ ihren 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 dahinter stehenden Geschichtsphilosophien – als die große ‚Käseglocke‘, welche die neue Art der Herausforderung noch immer unter dem althergebrachten Rechts/Links-Gegensatz zuzudecken versuchten – und lange Zeit auch vermochten.

Mit der Rio-Konferenz von 1992 begann faktisch eine ‚Weltumweltpolitik‘ (Simonis 1996). *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 das Ökologiethema in gesellschaftlichen und kulturellen Nischen inzwischen gut eingerichtet hat.

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 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‘ draufstehe, aber gar nicht wirklich ‚öko‘ drin sei.

Somit ist es nicht verwunderlich, dass seit Ende der 90er Jahre viel von einem angeblichen Rückgang beim allgemeinen Umweltbewusst-

sein in der Bevölkerung die Rede ist, zumal ja auch unbestreitbare umweltpolitische Fortschritte in Einzelbereichen zu konstatieren sind. Auch dadurch geriet die Umweltkommunikation in eine Krise (vgl. UBA 2001): Längst ist es in den verbreiteten Formen der ökologischen Diskussion üblich geworden, ebendiese verbreitete Formen der Diskussion mehr oder weniger grundlegend zu kritisieren. Die Kritik richtet sich besonders gegen den Begriff der ‚nachhaltigen Entwicklung‘: 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. Die Kritik muss daher erheblich ausgeweitet werden, verallgemeinert zu der Fragestellung: Ist der Versuch einer Leitbildorientierung 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 Reflexion, 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. Es ist ebendiese 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 substanziellen Niedergang hinter sich; folglich setzt der aktuelle ‚Zeitgeist‘ viel eher auf einen (pseudo-)pragmatisch begründeten Sinnverzicht denn auf erneute Ausformulierungen emanzipationsphilosophischer Vorgaben. Und zweitens gibt es viele gute Gründe für generelle Zweifel daran, dass die gehobene wissenschaftlich-philosophische Diskussion überhaupt noch etwas ausrichten kann in den aktuellen Formen der Herausbildung von öffentlicher

Meinung. Schließlich haben wir heute eine öffentliche Meinung gemäß den Bedingungen einer „Erlebnisgesellschaft“ (Schulze 1992). Es ist also vor allem die Suche nach Erlebnisqualitäten, die aktuelle Lebensstile und Verhaltensmuster antreibt und in Bewegung hält.⁷

Relevanter für unsere Frage der (Un-)Möglichkeit einer Leitbildvermittlung ist somit der Aspekt, den Al Gore (1992, S. 200ff.) mit dem Stichwort der *Exformation* zu fassen versucht hat.⁸ Die Exformationsthese besagt, 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 Auswahl durch das Individuum aber auch immer wichtiger. Dadurch wird der Blick auf den Umstand gelenkt, dass in der aktuellen soziokulturellen Situation die subjektiven Verarbeitungskapazitäten der dominante Engpassfaktor im Prozess der Informationsübermittlung geworden sind.

Eine Folge davon ist, dass Symbole in der alltagsweltlichen Realität immer wichtiger werden. Diese müssen gewissermaßen die Erlebnisqualitäten sozial abstützen, indem sie als Gewährleistung dafür dienen, dass die Realität und Relevanz der jeweiligen Erlebnisse von den wichtigen Bezugspersonen und -gruppen auch tatsächlich anerkannt wird ... Nun werden aber 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 ausgeschlachtet. Was im Effekt dann stattfindet, lässt sich als eine Art *Symbolverschleiß* be-

7 Wir können hier nicht ausführlicher auf die sozialstrukturellen Grundlagen und Folgen dieser Entwicklung eingehen: den Anstieg des allgemeinen Wohlstands und damit der Ausrichtung an der Massenproduktion, die Wirksamkeit des ‚fordistischen Gesellschaftsvertrags‘, dem gemäß das Streben nach der Selbstbestimmung am Arbeitsplatz geopfert wurde für ein relativ erhöhtes Konsumniveau (Scherhorn 2001), und schließlich die einschlägigen Folgen für das Alltagsleben wie Event-Kultur, Inflation der Infotainment-Angebote usw.

8 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 ist eine Information eine Unterscheidung, die eine Unterscheidung verursacht. 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 Vermischung dessen, was Differenzierung verlangt und Differenzierung ermöglicht.

schreiben (vgl. dazu Wehrspaun/Wehrspaun 1998, S. 88 f.). Dieser hat beträchtliche kulturelle Folgen: *Wer sich Erlebnisqualitäten hingibt, die durch bestimmte Symbole und Symbolisierungen abgestützt werden, welche kommerziell umfunktioniert oder von den Mitmenschen abgewertet werden (wobei meistens beides gleichzeitig vorkommt), hat – auf den ersten Blick – 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-Lebensstilen‘ und den in seiner spezifischen Bezugsgruppe gewissermaßen aufgehenden ‚Subkulturellen‘.

In der Regel müssen diese beiden Reaktionsmuster primär dafür erhalten, wenn die Möglichkeit einer Leitbildvermittlung in der gegebenen soziokulturellen Situation 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: Ebendazu bedarf es der adäquaten Vermittlung dieses Leitbildes.

Nachhaltigkeit als Code, Programm und Inszenierung

Kurz nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs hat der Kulturwissenschaftler Hans Sedlmayr einen tief greifenden „Verlust der Mitte“ bei der modernen Kunst und Kultur diagnostiziert (vgl. Sedlmayr 1983). Diesen Verlust machte er letztlich an dem Eindruck fest, dass die kulturelle Moderne 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 von der Antike an, als Grundregel für alles Bilden und Schaffen zu gelten, wurden 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 selber stilbildend geworden sein, müssen sie sofort wieder überboten werden.



Das Nest. Erde, Steine, Birken, Gras. Lüneburger Heide 1978. © Nils-Udo.

Nun war die Geschichte der kulturellen Moderne sicherlich aber auch von einem historischen Kompromiss geprägt, der dem Avantgardismus seine Extreme ließ, solange auf der anderen Seite, also bei den ‚braven Bürgern‘, das ‚Leitbild des gutbürgerlichen Lebens‘ (realisiert durch das Häuschen im Grünen, das Leben im Kreis der Familie und die Sorge um das Auto) in Kraft bleiben konnte. Dieser besagte Kompromiss 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.

Eine Rückbesinnung auf eine (kulturelle) ‚Mitte‘ ist aber erst recht nicht möglich. In der Realität hat es diese ohnehin nie gegeben. Wenn solche Kategorien in vormodernen Philosophien eine 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 hineinzuphantasieren 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 soziokulturelle Evolution bewirken.* Einerseits ist also ‚Schutz‘ und

‚Bewahrung‘ als notwendig zu begreifende – und vor allem zu ergreifende – Aufgabe zu wenig, verlangt ist eine verantwortbare ‚Gestaltung‘. Andererseits ist ein Begriff von Umwelt, der gegen den und jenseits des Menschen, gegen den 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 Reflexionsgrundlage, 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 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.

Fazit

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 Situation 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 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.

Die Inszenierung von Nachhaltigkeit müsste schließlich vor allem 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 zur unmittelbaren sozialen Anerkennung führen, oder auch zwischen Engagement sowie der Fähigkeit zur passiven Akzeptanz. Alles das ist freilich nur möglich, wenn damit hinreichende Selbstdarstellungsmöglichkeiten verbunden werden (können).

Ebendaran mangelt es heute. Das sehen wir als die eigentliche Gefahr für unsere Kultur – und die Natur.

Literaturhinweise

- Adorno, T. W.: Fortschritt, in: Ders.: Kulturkritik und Gesellschaft, Band II, Frankfurt a.M. 1977a, S. 617-638.
- Adorno, T. W.: Ohne Leitbild, in: ebda., Band I, Frankfurt a.M. 1977b, S. 291-301.
- Bateson, G.: Ökologie des Geistes, 2. Auflage, Frankfurt a.M. 1993.
- Beck, U.: Die Erfindung des Politischen, Frankfurt a.M. 1993.
- Cassirer, E.: Das Problem Jean-Jacques Rousseau, in: Ders. u.a.: Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen, Nachdruck, Frankfurt a.M. 1989, S. 48-72.
- 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.
- Helfferich, C.: Geschichte der Philosophie, 4. Auflage, München 2000.
- Horkheimer, M./Adorno, T. W.: Dialektik der Aufklärung, 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, 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, Frankfurt a.M. 1977, S. 31-50.

- Koselleck, R.*: ‚Fortschritt‘ und ‚Niedergang‘ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: Ders./Widmer, P. (Hg.): Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart 1980, S. 214-230.
- Koselleck, R./Meier, C.*: Fortschritt, in: O. Brunner et al. (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Band 2, Stuttgart 1975, S. 351-423.
- Kurt, H./Wehrspau, M.*: Kultur. Der verdrängte Schwerpunkt des Nachhaltigkeitsleitbildes, 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, S. 28-42.
- Röd, W.*: Jean-Jacques Rousseau und die Anfänge der sozialen Romantik, in: Ders.: Geschichte der Philosophie, Band VIII, München 1984, S. 18-27.
- 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, S. 27-42.
- Schulze, G.*: Die Erlebnisgesellschaft. Eine Kulturosoziologie 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.
- Umweltbundesamt (Hg.)*: Perspektiven für die Verankerung des Nachhaltigkeitsleitbildes in der Umweltkommunikation, Berlin 2001.
- Weigand, K.*: Einleitung: Rousseaus negative Historik, in: Rousseau 1978, S. VII-LXXIX.
- Wehrspau, M./Wehrspau, 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.

„Das Genie zieht Schlüsse aus der Zukunft,
das Talent aus der Vergangenheit.“

Erwin Chargaff
