

**Hermann Lübbo**

## **Erfahrungsverluste und Kompensationen**

**Zum philosophischen Problem der Erfahrung in der gegenwärtigen Welt\***

Der Zivilisationsprozeß belastet das Dasein in der gegenwärtigen Welt mit Erfahrungsverlusten. In dieser Diagnose gibt es unter den Analytikern des sozialen Wandels einen breiten Konsens. Konservative Theoretiker geben dabei unüberhörbar den Ton an. Bei Arnold Gehlen zum Beispiel tauchte das Thema schon vor mehr als zwanzig Jahren in der Überschrift eines zentralen Kapitels seiner Sozialpsychologie auf. Die Konvergenz mit Thesen in Hans Freyers Theorie des gegenwärtigen Zeitalters ist dabei unübersehbar, und gegenwärtig hat, öffentlichkeitswirksam, Helmut Schelsky Erfahrung zum Leitbegriff seiner Gesellschaftskritik erhoben. Der Erfahrungsbegriff avanciert dabei sogar zum „Prinzip Erfahrung“, und zwar in Kontraposition zum „Prinzip Hoffnung“ in seiner ideologischen Funktion als Pseudokompensat von Erfahrungsmängeln im jugendbewegten Realitätsverhältnis.

Das spezifisch konservative Interesse am Erfahrungsthema ist übrigens alt. Es reicht weit in die Geschichte der neueren Gesellschaftskritik zurück. So kritisierte, 1933, Oswald Spengler den ‚doktrinareren Hang zur Theorie‘ in der zeitgenössischen deutschen Politik als Reflex historisch erklärbarer, spezifisch deutscher Realitätsentrücktheit. Einem Reichtum an historisch-politischer Erfahrung entspräche dagegen in England eine Philosophie der Skepsis — der unbestechliche Tatsachenblick. Die Deutschen seien stattdessen Idealisten — erfahrungsarm und auf den Typus des ewigen Jünglings fixiert, und schon im 19. Jahrhundert sei unter deutschen Studenten zuviel vom Wesen und zuwenig von Eisenbahnen und vom Zollverein die Rede gewesen.

Der Fall Spengler zeigt nun freilich zugleich, daß die Berufung auf Erfahrung selber die Bedeutung einer rhetorischen Pseudokompensation eigener Realitätsferne haben kann. Zum philosophischen Propheten einer neuen politischen Erfahrungsphilosophie wurde im Fall Spengler ja einer, für den allein schon der Anblick der Lüneburger Schule, in der er sein Referendariat antreten sollte, genügte, ihn mit einem Nervenzusammenbruch niederzuwerfen. Bedeutsamere politische Ideologie ist demgegenüber die traditionsreiche Aufbietung von „expérience“ gegen „raison“ in der französischen Restaurationsphilosophie in ihrer freilich prekären, nämlich zukunftsunfähigen Reaktion

\* Öffentlicher Vortrag im Rahmen der Wissenschaftlichen Tagung des Engeren Kreises der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, Gießen 3.—5. Oktober 1979; wird in ergänzter Fassung publiziert in den Verhandlungen dieser Tagung, die unter dem Titel „Erfahrung“, hg. von Odo Marquard in Verbindung mit Hans Michael Baumgartner, 1980 im Verlag Karl Alber (Freiburg/München) erscheinen.

auf die große Revolution. In ihrer verteidigungsfähigen Substanz besagt diese Reaktion: „Expérience“ ist das Prinzip der Verpflichtung der Politik auf Respekt vor Tradition als geronnener Erfahrung, die stets mehr enthält als die Vernunft jeweils aktuell konstruieren oder auch nur rekonstruieren könnte, so daß sie im Despekt vor solchen Grenzen der Machbarkeit zwangsläufig destruktiv und schließlich terroristisch wird.

Es ist aber nicht meine Absicht, hier den gesellschaftstheoretisch relevanten Begriff der Erfahrung begriffs- und ideologiehistorisch abzuhandeln. Ich wollte zu Beginn lediglich sichtbar gemacht oder erinnert haben, daß die gesellschaftskritische Thematisierung des Problems der Erfahrung in der modernen Welt politisch nicht seitenneutral ist, und ich schließe diese Erinnerung mit ein paar Sätzen, die geeignet sein mögen, die konservative Präokkupation durch das Erfahrungsproblem plausibel zu machen. Konservativ nennen wir ja, unter anderem, die Weigerung, den Blick vor den Verlust- und Kostenrechnungen des Fortschritts zu verschließen, ferner die Prädisposition zum schonenden Umgang mit Ressourcen, die sich nicht-restituierbar verknappen und schließlich die Kultur der Trauer im Verhältnis zu schätzenswerten Unwiderbringlichkeiten. Progressiv, so ließe sich in idealtypischer Entgegensetzung sagen, ist hingegen die Geneigtheit, aktuelle Belastungserfahrungen, statt als Fortschrittsnebenfolgen, als Folgen anhaltender Fortschrittsverzögerung zu interpretieren.

Erfahrungsverluste nun entziehen sich progressiver Deutung. Nicht der aufgehaltene, sondern der stattfindende Fortschritt ist die Ursache dieser Verluste. Das sieht man, wenn man sich vor Augen rückt, von welcher Sorte von Erfahrungen eigentlich die Rede ist, wenn in der konservativ orientierten Gesellschaftstheorie von Erfahrungsverlusten die Rede ist. Gemeint ist diejenige Erfahrung, die uns die zivilisatorischen Bedingungen unseres physischen und sozialen Daseins durch tätige Teilnahme an Produktion und Tradition dieser Bedingungen verstehen läßt. Die soziale Reichweite unserer praxisvermittelten Weltkenntnis schrumpft. Das ist die einsichtige Folge der beiden strukturellen Haupteigenschaften unserer zivilisatorischen Evolution, nämlich Komplexitätszuwachs, also funktionale Differenzierung einerseits und Zuwachs an Evolutionsgeschwindigkeit andererseits. Komplexitätszuwachs, also Zuwachs an funktionaler Differenzierung, einerseits und evolutionäre Beschleunigung andererseits sind beide ihrerseits die einsichtige Folge der Informationsakkumulation, durch die sich die zivilisatorische Evolution in letzter Instanz kennzeichnen läßt.

Auf dem Abstraktionsniveau solcher Beschreibungen ist die These, daß im Zivilisationsprozeß die Horizonte erfahrungsbeherrschter Lebenswelten sich relativ zum zivilisatorischen Gesamtsystem verengen, natürlich trivial. Sie verliert aber ihre Trivialitätsanmutung rasch, wenn man zeigt, welche Phänomene sich mit dieser These bündeln läßt. Entsprechend ist es nun meine Ab-

sicht, zur Diagnose des progressiven Erfahrungsverlusts die zugehörige Symptomatologie nachzuliefern. Wie wir erfahrene Erfahrungsmängel zu kompensieren pflegen, schildere ich dabei zugleich mit. Ich gliedere meine Phänomenologie zivilisationsspezifischer Erfahrungsverluste fünffach.

I.

Mit der funktionalen Differenzierung des gesellschaftlichen Produktionszusammenhangs sinkt also die soziale Reichweite unserer Primärerfahrungen, soweit sie durch Teilnahme an diesem Zusammenhang vermittelt sind, dramatisch ab. Noch zu Beginn des vorigen Jahrhunderts, so wird uns das mit einschlägig gern zitierten Fakten aus der Sozialgeschichte demonstriert, seien in unseren Regionen mehr als dreiviertel der Bevölkerung unproduktiv tätig gewesen. Die übergroße Mehrheit der Menschen besaß somit erfahrungsstabilisierte Vertrautheit mit der übergroßen Mehrzahl der realen Bedingungen ihres Daseins. Den Schwund dieser Vertrautheit kompensieren wir heute, in der Erfahrung unserer überwältigenden Abhängigkeit von der Erfahrung anderer, durch Vertrauen in eben diese Erfahrung anderer. Im Regelfall erweist sich dieses Vertrauen in überwältigender Weise als gerechtfertigt.

Die hohe Geltung, die in der modernen Welt der durch spezifische Erfahrungen ausgezeichnete Fachmann genießt, entspricht dem. Indem der Horizont unserer erfahrungsgesättigten Lebenswelt in Relation zum Kreis unserer realen Lebensbedingungen schrumpft, nimmt die erfahrungsvermittelte Verständlichkeit dieser Bedingungen ab, nämlich relativ. Absolut gesehen erweitern sich in diesem Prozeß aber zugleich unsere Tätigkeits- und Erfahrungsräume. Unsere Erfahrungen spezifizieren sich, und das Profil herausgeforderter Fähigkeiten wird dabei, innerhalb ungewisser Grenzen, eher reicher als ärmer. Zugleich zwingen uns wachsende Ansprüche an unsere Mobilität, uns auf die stabilisierende Dauergeltung einmal gemachter Erfahrungen nicht zu verlassen. Kurz: weniger als reduzierte denn als überforderte Existenz erfahren wir uns heute. Dem entspricht als Utopie-Kompensat von unverändert anwachsender Attraktivität das Bild des einfachen Lebens. Es läßt sich, unter dem Aspekt unseres Themas, als das Bild des Lebens beschreiben, in welchem der Horizont unserer erfahrungsdurchherrschten Lebenswelt mit dem Kreis unserer realen Lebensbedingungen wieder zur Deckung gebracht und in dem zugleich der Schatz einmal erworbener Erfahrungen maximal vorm Veralten geschützt ist.

Mit dem Ideal des einfachen Lebens, das entfremdungskritisch die Theorie der bürgerlichen Gesellschaft seit Rousseau begleitet, ist stets eine Glücksverheißung verbunden gewesen. Dem liegt die Einsicht zugrunde, daß die Befriedigungswirkung von Tätigkeiten mit der Erfahrung ihrer Sinnevidenz zunimmt, und diese Sinnevidenz ist am größten, wenn in eigener Praxis zugleich der Abschluß eines sinnvollen Praxiszusammenhangs sich erfahren läßt. Die Chancen solcher Erfahrung nehmen aber mit der Expansion unserer Handlungsräu-

me und Handlungszeiten tendenziell ab. Mit der enormen Verlängerung unserer Handlungsketten im Differenzierungsprozeß gesellschaftlicher Arbeit wird das fertige Werk, zu dem wir beigetragen haben, dem Erfahrungshorizont unserer individuellen Lebenswelten immer weiter entrückt, und entsprechende Sinnerfahrungsdefizite sind unvermeidlich. Ein geläufiges Kompensat dieser Sinnerfahrungsverluste ist die Verschaffung von Gelegenheiten zur Erfahrung von Sinnevidenzen im abgeschlossenen Handlungskreis produktiver Freizeitbeschäftigungen. Fürs Selbermachen gibt es nicht nur die bekannten ökonomischen Gründe; es restabliert auch, durch größere Erfahrungsdichte, unsere Lebenswelten, isoliert diese Freizeitwelten freilich nicht selten zugleich gegenüber dem objektiven sozialen Bedingungs-zusammenhang unseres Lebens.

II.

Der Kreis unserer realen gesellschaftlichen Lebensbedingungen erweitert sich also mit dem Zivilisationsprozeß fortschreitend über den Horizont unserer Lebenswelten, die uns erfahrungsvermittelt verständlich sind, hinaus. Das bedeutet — zweitens —, daß Produktion und Aneignung des Wissens über Lebensbedingungen, die den Horizont unserer praxisvermittelten Erfahrungen überschreiten, sich ihrerseits arbeitsteilig verselbständigen müssen, das heißt die Wissenschaft und die Schule werden zur gesellschaftlichen Institution. In der institutionell verselbständigten Wissenschaftspraxis werden, im Experiment, die Erfahrungsvoraussetzungen unseres theoretischen Wissens in bezug auf das, was der Fall ist, arbeitsteilig unabhängig von den Erfahrungszusammenhängen gewonnen, die uns über etwaige Nutzbarkeiten dieses Wissens urteilen lassen. Strikt analog isoliert sich die Schule, in der wir ja nicht für diese, sondern für das Leben lernen, eben gegenüber diesem. Je mehr der Erfahrungshorizont unserer Lebenswelten relativ zum expandierenden Kreis unserer realen gesellschaftlichen Lebensvoraussetzungen zusammenschrumpft, um so mehr expandieren zugleich die Institutionen für verselbständigtes Forschen, Lehren und Lernen. Je weniger weit unsere Lebenserfahrungen tragen, um so ausgedehnter werden die Zeiten, die wir in Schulen und Hochschulen verbringen müssen. Da nun zugleich die institutionell verselbständigte Wissensproduktion und Wissensaneignung der Faktor ist, der stärker als jeder andere die Inkoinzidenz von Gesellschaftszusammenhang und lebensweltlichem Erfahrungshorizont bewirkt, läßt sich sagen, daß die Einrichtungen der Wissensproduktion und Wissensaneignung Einrichtungen zur Kompensation relativer Erfahrungsverluste sind, die sie selber erzeugen. Wenn man das so formuliert, sieht man zugleich, daß die gesellschaftliche Evolution, in der dieser Vorgang abläuft, einen Grenznutzen hat, und sobald man das erkennt, werden, kompensatorisch zur expansiven Hochschul- und Bildungspolitik, Programme zur Begrenzung der Zeiten unseres Aufenthaltes in lebenserfahrungsverdünnten Schulräumen, ja im kulturkritischen Extremfall, wie bei Ivan Illich, Programme der Entschulung der Gesellschaft plausibel.

Im Medium zentraler philosophischer Begriffe beschrieben, bedeutet Fortschritt in der institutionellen Verselbständigung von Wissenserzeugung und Wissensvermittlung Fortschritt in der Entfremdung von Urteilkraft und Verstand. Nur dort, wo das Wissen den Erfahrungen des Subjekts seiner Nutzung selber entstammt, entfällt das Problem, überhaupt erst lernen zu müssen, die Situationen und Gegebenheiten identifizieren zu können, auf die sich das Wissen bezieht und anwendbar ist. Erfahrung im Sinne unseres Themas ist der Zusammenfall des Wissens mit diesem Können. In der modernen Zivilisation hat sich das Lernen wie nie zuvor kulturell verselbständigt, weil sich heute der Kreis des Wissens, auf das wir für Orientierungs- und Handlungszwecke angewiesen sind, ungleich weiter erstreckt als die Reichweite von Erfahrungen, die sich über learning by doing it je gewinnen lassen. Der Hiatus von Schule und Leben ist aus demselben Grund unaufhebbar, und die vertrauten Bemühungen, ihn zu mildern, sind vom alten preußischen Referendariat bis zum modernen Projektstudium Kompensationen, die prinzipiell dem Mangel, auf den sie sich beziehen, nicht gewachsen sind. Kurz: sie sind Krücken. Wo wir eigens lernen, beziehen wir uns prinzipiell, wie wir bei Günther Buck, der sich dabei auf Hegel beruft, lernen können, auf Bestände, die durch eigene Erfahrungen nicht gedeckt sind, und für das Lehren gilt, mutatis mutandis, dasselbe. Eckhard Northofen freilich dramatisiert die Situation, wenn er schreibt: „Ein Mensch von fünfundzwanzig ist knapp zwanzig Jahre Schüler gewesen. Nun steht er selber vor Schülern und soll sie über das Leben belehren“. Das ist eine rhetorische Übertreibung, weil ja zum Glück unsere Schulen zwar Schulen für das Leben, aber nicht Lebensschulen sind. Der Erfahrungsverlust wäre komplett, wenn wir Schulen bräuchten, um leben zu lernen.

### III.

Daß unser Erfahrungshorizont sich in Relation zu unseren realen gesellschaftlichen Lebensbedingungen verengt — das erfahren wir nicht nur im fortschreitenden Schwund der Erfahrungsdeckung des Wissens, das wir erwerben müssen, bevor wir es zu nutzen gelernt haben. Noch eindringlicher wird diese Erfahrung in der Erfahrung der Inkoinzidenz von Urteilkraft und medialer Information übers Weltgeschehen. Als informierte Gesellschaft existiert ja eine Weltgesellschaft bereits real, das heißt, der Globus ist ein nachrichtentechnisch nahezu integriertes System. Indem wir, als Medienkonsumenten, an diesem System partizipieren, holen wir, wie es heißt, die Welt ins Haus, aber wir holen sie damit natürlich keineswegs in unseren Erfahrungshorizont ein. In der Menge der Informationen, mit denen wir uns konfrontiert finden, nehmen die Informationen über diejenigen Teile der Wirklichkeit, zu denen wir keinerlei erfahrungsvermittelten Zugang haben, rasch zu. Die Ausdehnung unserer medialen Informiertheit ist historisch beispiellos. Aber es ist die Informiertheit einer passiven, relativ zur Reichweite ihrer elektronisch vermittelten Ap-  
perzeptionen, erfahrungsverarmten Zuschauersubjektivität. Wenn wir ein-

mal, unter Aufbietung einiger nötiger Einbildungskraft, fingieren, wir wären angesichts dessen, was wir täglich hören und lesen, zur Beantwortung der Frage verpflichtet, wer denn nun was wann tun oder lassen müßte, erfahren wir eindringlich den urteilkrafttranszendenten Charakter des überwiegenden Teils der informationspraktisch präsent gewordenen Welt. Die Nachricht, zum Beispiel, über den Ausbruch eines Krieges zwischen China und Vietnam fordert uns, sofern wir nicht gerade Chinesen oder Vietnamesen oder Mitglieder des studentischen KBW sind, für ein begründetes praktisches Urteil über sie Erfahrungen und Kenntnisse ab, deren Aneignung länger als der Krieg selbst dauern müßte. Wir tun deshalb wohl am besten, ein solches Ereignis, im Blick auf die Opfer, in archaisch-theorieloser Weise für ein Unglück zu halten. Peter Handke hat diese vernünftige Hilflosigkeitsreaktion überforderter Urteilskraft zu einer Antwort auf die Standardfrage „Was sagst Du dazu?“ stilisiert. Handkes Antwort lautet: „Ja, was soll ich dazu sagen?“

Soweit die Gegebenheiten jenseits unseres Erfahrungs-, ja Kenntnishorizonts, über die wir heute benachrichtigt werden, uns nicht weiter betreffen, sind sie natürlich in hohem Maße geeignet, unsere Curiositas zu bedienen. Gut informiert zu sein — das gilt heute als strenger Anspruch. Das gute Recht dieses Anspruchs sollte aber nicht übersehen machen, daß die übergroße Menge der Informationen, die uns heute medial erreichen, nicht unsere Kompetenz verstärken, sondern der Unterhaltung dienen. Man merkt das, wenn man nach einem weltfernen Urlaub zurückkommt. Man hat dann viele Nachrichten versäumt, aber sonst eigentlich nichts versäumt. Man kann daraus auch Konsequenzen für die Zeit außerhalb des Urlaubs ziehen.

Das Urteils moratorium, das nach Peter Handke unserer von Arnold Gehlen sogenannten reich informierten Weltfremdheit angemessen wäre, ist natürlich eine Haltung, die uns intellektuelle Askese abverlangt. In der relativen Schrumpfung unseres Erfahrungshorizonts gegenüber unserem Informationshorizont erzeugen sich Vakuen praktischer Orientiertheit, die auf Versuche ihrer kompensatorischen Ausfüllung ansaugend wirken. Auch wo wir zu erfahrungsgesättigten Urteilen unfähig sind, läßt sich doch eine Meinung haben, und Meinungen sind es, mit denen wir, durch Kommentatoren angeleitet und durch buchstäblich sich so nennende Verbandsbüros für Meinungspflege ermuntert, expandierende Erfahrungseerräume besetzen. Gehlen hat in diesem Kontext „Meinungen“ als „Erfahrungen aus zweiter Hand“ charakterisiert. Aber daß sie das immerhin wirklich sind, ist selbstverständlich der glücklichere Fall.

Die Leistungen der großen, politisch verwalteten Ideologien zur kompensatorischen Restitution praktischer Orientiertheit wirken kompakter. Was immer sonst Ideologien leisten — unter dem Aspekt unseres Themas haben sie die Funktion, die Sicherheit praktischen Urteils, wie sie sonst nur über Erfahrung zustande kommt, für jedermann in bezug auf die Totalität des medial präsenten

tierten Weltgeschehens auszudehnen. Die Anmutungsqualität von Presseorganen machthabender Einheitsparteien, die ihre Identität durch eine integrale Ideologie definieren, ist der Reflex solcher Sicherheit, und auch die vormalige Desorientiertheit des schon erwähnten studentischen KBW-Mitglieds ist in solche Sicherheit hinein überwunden.

Eine dritte, differenziertere Form, in erfahrungsverdünnte Räume medial gegenwärtiger Wirklichkeit mit dem eigenen praktischen Urteil einzudringen, ist der moralische Idealismus — die Gesinnungsethik im Sinne Max Webers. Gesinnung ist als Kompensat von Erfahrungsmängeln nicht deswegen prekär, weil der Geltungsanspruch des moralischen Urteils, das die gute Gesinnung über ungerechtfertigte Zustände verhängt, seinerseits nicht gerechtfertigt wäre. Prekär, nämlich in der praktischen Konsequenz potentiell terroristisch, wird die Kompensation von Erfahrungsmängeln durch Intensität guter Gesinnung dann, wenn sie das moralische Urteil zur Grundlage praktischer Entscheidungen ohne Berücksichtigung oder gar Kenntnis der Kosten macht, die die Exekution des moralischen Urteils fordert.

#### IV.

Mit der funktionalen Differenzierung unseres gesellschaftlichen Lebenszusammenhangs nimmt die Eingriffstiefe technischer, ökonomischer und politischer Entscheidungen zu. Das bedeutet nicht nur, daß die Reichweite unseres zweck- und leistungsbezogenen kollektiven Handelns unseren lebensweltlichen Erfahrungshorizont transzendiert. Es bedeutet darüberhinaus, daß die Erfahrungsdeckung unserer Wirkungsräume verkümmert. Unsere Handlungen erfüllen selbst im glücklichen Fall ja nie nur ihren Zweck. Sie bewirken darüberhinaus stets auch Nicht-Intendiertes. Die nicht-intendierten Nebenfolgen unseres Handelns also lassen unsere Wirkungsräume stets über die Funktionsgrenzen unserer Handlungssysteme hinaus ausgedehnt sein, und diese Diskrepanz von Handlungsraum und Wirkungsraum verschärft sich, wenn die Eingriffstiefe technischer, ökonomischer und politischer Entscheidungen zunimmt, und diese Eingriffstiefe nimmt eben mit der Interdependenz der Handlungssysteme in funktional hochdifferenzierten Gesellschaften zu. Neu ist in der Konsequenz dieser Verschärfung der Diskrepanz von Handlungs- und Wirkungsraum nicht das Nebenfolgenproblem als solches, sondern der Zuwachs des Belastungscharakters von Handlungsnebenfolgen in Verbindung mit der Verlängerung der Umwege, über die sie, wenn überhaupt, in differenzierten Gesellschaften auf die handelnden Subjekte zurückfallen. Unter dem Aspekt unseres Themas bedeutet das: unser Urteil über die Erträglichkeiten von Nebenfolgen verliert seine Basis in der Erfahrung, die die Handlungssubjekte selbst mit diesen Nebenfolgen machen. Wir alle sind, real oder potentiell, Nebenfolgenbetroffene, und in dieser Betroffenheit erfahren wir die fraglichen Nebenfolgen natürlich unmittelbar — von den Rückwirkungen universitätsreformerischer Massenbeförderungsschübe auf unsere Berufschancen

als Angehörige der nächstjüngeren Generation von Wissenschaftsbeflissenen bis zu erläuterungsunbedürftigen ökologischen Nebenfolgen der zivilisatorischen Anhebung unseres Wohlfahrtsniveaus. Aber in unserer jeweiligen Entscheidungs- und Handlungssubjektivität sind wir von den Erfahrungen dessen, was wir außer nützlichen und wählerstimmenträchtigen Wohltaten, zum Beispiel als Politiker, sonst noch anrichten, jeweils relativ weit entfernt. In der Trennung von Erfahrungs- und Wirkungsraum verliert sich sowohl auf der Seite der leistungsproduzierenden wie der leistungsempfangenden Subjekte in Produktion und Konsum der Leistung die Unmittelbarkeit der Beziehung auf ihre Nebenfolgenlasten. Das bedeutet: auf der Seite der Handelnden bleibt sowohl die Erfahrbarkeit wie die Übernehmbarkeit von Verantwortung hinter der expandierenden Wirkungsreichweite unseres Handelns zurück, und auf der Seite der Konsumierenden erzeugt sich ein Infantilismus des Forderns, der ineins den Genuß und die Beseitigung von Folgekosten verlangt. Im aktuellen und populären Beispiel heißt das: es ist in der Tat, nach allen bisherigen Erfahrungen mit der Verantwortbarkeit von Handlungen, für den common sense nicht plausibel, wie es einem Kernkrafterzeuger möglich sein soll, Verantwortung für Entscheidungen tragen zu können, vor deren Nebenfolgen, nach der physikalischen Natur der Sache, Schutz über Jahrtausende gewährleisten mußte. Aber die Weigerung, den Kernenergieanteil am häuslichen Stromkonsum zu bezahlen, anstatt auf diesen Anteil zu verzichten oder ihn privat zu erzeugen, ist auch nicht plausibler. Kompensationen für die rückläufige Deckung zwischen Erfahrungs- und Wirkungsraum, die sich in der Verschärfung des Nebenfolgenproblems niederschlägt, gibt es bekanntlich zwei. Das erste dieser Kompensate ist der Versuch, durch institutionelle, näherhin gesetzgebungstechnische Regelungen die Nebenfolgenlasten in Kostengestalt möglichst unmittelbar auf die handelnden Subjekte zurückfallen zu lassen. Das sogenannte Verursacher-Prinzip in der Umweltschutzgesetzgebung repräsentiert einen solchen naheliegenden, wenn auch in seiner Wirkung zwangsläufig sehr begrenzten Versuch. Aber könnte man auf diese Weise, zum Beispiel, auch unser sogenanntes generatives Verhalten steuern, das uns, indem unsere soziale Sicherheit im Alter lebenserfahrungsmäßig nicht mehr unmittelbar von eigenen Kindern, sondern von der Sozialversicherungskasse abhängig, die Lasten der Aufzucht der Kinder, die später als Erwachsene in diese Kasse einzahlen müssen, ungerührt anderen aufbürden läßt?

Wenn man so und analog fragt, erkennt man rasch Grenzen unserer kompensatorischen Möglichkeiten, mittelbare Interessen durch institutionelle Überführung in unmittelbare Interessen unserer Erfahrung wieder zugänglich zu machen. In sozialistischen Ländern, in denen aus ideologischen Gründen das unmittelbare, private Interesse, gegenüber den mittelbaren, das heißt allgemeinen Interessen disqualifiziert ist, verschärft sich dieses Problem sogar noch, und als Kompensat fungiert die propagandistisch vermittelte Herstellung

der unmittelbaren Herrschaft des vermittelten, nämlich allgemeinen Interesses, wo dann sogar die Schularbeiten beim Nahen des Parteitags diesem zu Ehren getan werden und wo die Öffentlichkeit von Appellen und Sollerfüllungsmeldungen beim Überreichen der Wanderfahnen im Wettbewerb der kollektiven Selbstlosigkeiten dröhnt. Es sind das Folgen der öffentlichen Nichtzulassung von Erfahrungen, die sich aufs Privatinteresse beziehen, als Basis für ökonomische und politische Urteilsbildung.

Das zweite Kompensat der Lücke, die sich heute zwischen Wirkungs- und Erfahrungsraum auftut, ist die institutionalisierte, insbesondere technische Nebenfolgenkontrolle. Die Nötigkeit dieses Kompensats ist evident, und seine Leistungskraft verbessert sich ständig. Gleichwohl gibt es Grenzen der Leistungsfähigkeit des Assessments, und diese Grenzen sind prinzipieller Natur. Sie liegen dort, wo wir, nach einem berühmten Theorem Poppers, zur Abschätzung dessen, wie sich eine technische Innovation künftig auswirken wird, deswegen unfähig sind, weil wir unfähig sind, eine zivilisatorische Evolution zu prognostizieren, deren stärkster Mobilisierungsfaktor das prinzipiell nicht prognostizierbare wissenschaftliche Wissen ist.

Auch das Nebenfolgenproblem hat, sofern der Wohlfahrtsertrag des Zivilisationsprozesses relativ zur Nebenfolgenbelastung abnimmt, die Struktur einer Grenznutzenerfahrung. Kompensationen gibt es insoweit nicht. Kompensationen sind ja auf Mängel bezogen, und es hat keinen Sinn, vergleichsfrei Möglichkeitsgrenzen Mängel zu nennen. Das ist es, was es uns immer wieder einmal erlaubt, von politischen Forderungen gewisser Sorte auf Erfahrungsmängel in bezug auf Möglichkeitsgrenzen zu schließen. Aber es hat wenig Sinn, sich zu solchen Erfahrungsmängeln moralisierend zu verhalten. Sie sind konstitutiv für eine Zivilisation, in der die Menge möglicher Fehler zunimmt, deren Folgelasten nicht unmittelbar uns, sondern mittelbar Spätere treffen. Und wer, als Philosoph, solche Erfahrungsmängel konstatiert, verfügt ja, im handlungsrelevanten Detail, über solche Erfahrungen auch nicht, sondern sagt nur, daß wir uns in einer Lage befinden, in der der Fortschritt des wissenschaftlichen Wissens, mit dessen Hilfe wir die Erfahrungslücken in unseren Handlungsorientierungen zu schließen suchen, den Mangel fortschreitend erzeugt, als dessen Kompensat es uns unentbehrlich ist. Das bedeutet: die Kompensierbarkeit von Erfahrung durch Wissen in der Handlungsorientierung ist selber grenznutzenbestimmt.

V.

In temporaler Hinsicht sind Erfahrungsverluste eine Folge hoher Veränderungsgeschwindigkeit der zivilisatorischen Lebensbedingungen, auf die sich diese Erfahrungen beziehen. Traditionen veralten heute entsprechend rasch. Traditionen — das sind ja nichts anderes als Orientierungen von generationsüberdauernder Bewährung und Geltung, und jenseits ungewisser Grenzen der

zivilisatorischen Evolutionsgeschwindigkeit gelingt es nicht mehr, Erfahrungen kulturell zu konsolidierten Traditionen zu verarbeiten.

Es ist wahr, daß in einer solchen Lage mancherlei Traditionsrelikte desorientierend wirken, und Akte der Loslösung von ihnen sind dann in der Tat fällig. Aber die Vorstellung, unsere Gesellschaft läge in den Fesseln traditionaler Bindungen unter einer Decke verkrusteter Strukturen begraben, ist ihrerseits nichts als ein Traditionalismus, ein Orientierungsmuster abgängiger Geschichtsphilosophie. Nicht die gehemmte zivilisatorische Dynamik ist unser Problem, sondern unsere Überforderung im Zwang zur Anpassung an eine zivilisatorische Evolution, deren Dynamik historisch beispiellos ist. Nicht petrifizierte Traditionen drücken uns, vielmehr der fortschreitende Wegfall von Entlastung durch orientierungspraktisch hilfreiche kulturelle Selbstverständlichkeiten. Kulturrevolutionäre Ikonoklasmen, die wir in den letzten Jahren beobachten konnten, sind Hilflosigkeitsreaktionen, die unsere Lage verschlimmern. Indem der Geltungsverlust von Erfahrungsgut ohnehin groß ist, will, was allenfalls hält, nicht zusätzlich in Bewegung versetzt, sondern geschont sein. Avantgarde ist in einer dynamischen Zivilisation jede Gegenwart mit ihren neuen Erfahrungen ohnehin. Avantgardismus ist in einer solchen Lage die Merkwürdigkeit einer Genugtuung darüber, daß man morgen selber von gestern sein wird. Das angemessene Kompensat einer solchen Erfahrung ist ein Verhalten nach den Grundsätzen der Denkmalspflege. Indem wir die funktional integrationsfähigen Elemente unserer historisch gewordenen Herkunftswelt, statt sie abzuräumen, konservieren, beugen wir kompensatorisch den Gefahren temporaler Identitätsdiffusion vor, das heißt wir halten Vergangenheiten als eigene Vergangenheiten erfahrbar und zuschreibungsfähig. Wenn wesentliche kulturelle Traditionen sich selbst in Zeiträumen historisch werden, deren Ausdehnung deutlich geringer ist als die Lebensfrist zweier Generationen, so zerfällt die Einheit dieser Generationen in der Erfahrung kultureller Homogenität. Im harmlosen bildungspolitischen Beispiel heißt das, daß die Eltern in der Schule ihrer Kinder ihre eigene Schule nicht mehr wiedererkennen. Die Probleme des Verhältnisses zwischen den Generationen verschärfen sich entsprechend. Das Alter gerät in eine schwierige Lage, wenn die Väter nicht mehr die Erfahrungen repräsentieren, die den Söhnen bevorstehen, sondern solche, auf die sie sich selber künftig nicht mehr verlassen könnten.

Politisch bedeuten Erfahrungsverluste Schwächung der Urteilskompetenz des common sense. Common sense — das ist der traditionsreiche Name für die Instanz praktisch-politischen Urteils in der Orientierung an traditionell bewährter Erfahrung von großer sozialer Reichweite. Den Kompetenzverlusten des politischen common sense entspricht im gegenwärtigen politischen System die Institutionalisierung fachmännischer Politik- und Verwaltungsberatung. Ersichtlich wäre es ein Mißverständnis, diese wissenschaftliche Politik- und Verwaltungsberatung für eine Praxis zu halten, deren Zweck es wäre, die traditio-

nelle administrative common-sense-Orientierung endlich zu rationalisieren. Die Sache verhält sich umgekehrt —: der Minister, der heute zur Vorbereitung fälliger Entscheidungen ein Gutachten anfordert oder hearings veranstaltet, verschafft sich ja nicht nur etwas, was früher keiner Regierung zu Verfügung stand. Was er bekommt, ist als Neuerung vor allem dadurch ausgezeichnet, daß frühere Regierungen auf dergleichen gar nicht angewiesen waren. Das heißt: auch das institutionelle wissenschaftliche Beratungsdienstleistungs-wesen ist nichts anderes als eine Veranstaltung zur Kompensation jener relativen Erfahrungsverluste, die in der gegenwärtigen Welt die Kompetenz des common sense schwächen.

Soweit einige Analysen zur exemplarischen Vergegenwärtigung von zivilisationsspezifischen Erfahrungsverlusten und ihren Kompensationen. Die Reihe ließe sich lange fortsetzen — von den Schwierigkeiten, die uns, erfahrungsverarmt, heute in unserer vorprofessionellen Erziehungspraxis belasten, bis zu den bekannten Paradoxien unserer Intellektuellen-Existenz, in der wir unseren höheren Standpunkt stets nur um den Preis der Luftverdünnung gewinnen können, und in der wir praktische Urteile über Entscheidungen fällen, die uns selber niemals abverlangt sind.

Stattdessen möchte ich zum Abschluß mit einigen wenigen Sätzen zu sagen versuchen, was die geschilderten Erfahrungsverluste für die professionelle Philosophie, für die Philosophie als Fach, bedeuten.

1) Zunächst hat die Philosophie naheliegenderweise die moderne Erfahrung fortschreitender Erfahrungsverluste zum Thema erhoben. Die eingangs zitierten Philosophen und Soziologen der Leipziger Schule sind dafür in Deutschland das herausragende Beispiel. Daran habe ich hier angeknüpft, und zwar, um es zusammenfassend zu sagen, mit Analysen zum Phänomen zunehmender Inkongruenz von objektiven Lebensbedingungen einerseits und praxisvermittelter, erfahrungsgesättigter Verständlichkeit dieser Lebensbedingungen andererseits.

2) In der Erfahrung, daß die soziale Reichweite unserer Primärerfahrungen immer weiter hinter dem Kreis unserer objektiven Lebensbedingungen zurückbleibt, thematisiert die Philosophie eben diese Primärerfahrungen, das heißt sie wird zur Lebensweltanalyse. Ein herausragendes Beispiel für diesen Vorgang ist die sozialwissenschaftsnahen Phänomenologie der Alfred-Schütz-Schule. Wir lernen hier, daß Einheit und Konsistenz unseres Wirklichkeitsverhältnisses gar kein Resultat unserer Wissenschaftspraxis sind, daß vielmehr umgekehrt gelingende Wissenschaftspraxis ein Abkömmling vorweg bereits gelungener Lebenspraxis ist. Gleichwohl sind damit unsere Lebenswelten nicht als das faktische, überall gleiche und unveränderliche Apriori dingfest gemacht. Vielmehr wirkt die Wissenschaftspraxis auf unsere Lebenswelten zurück, differenziert sie und macht die soziale Verteilung von Erfahrung und Wissen wie nie zuvor ungleich.

3) Erfahrungsverluste bedingen kulturelle und moralische Orientierungskrisen. Orientierungskrisen aber provozieren Philosophie, und insofern müßte die Philosophie sich heute in einer günstigen, nämlich durch Nachfrage begünstigten Lage befinden. Tatsächlich ließe sich, in geeigneter Zusammenstellung einschlägiger kultureller Phänomene von den Grundwertdebatten bis zur Virulenz des religiösen Lebens zeigen, daß exoterisch das Interesse an orientierungspraktischen, also philosophischen Fragen nach Extensität und Intensität überall zugenommen hat. Aber das muß die Philosophie esoterisch, die Fachphilosophie also, nicht eo ipso begünstigen, ja es ist mit Krisen der Fachphilosophie kompatibel. Als Krise erfahren wir ja nicht nur einen Zustand des Übergangs in die Überflüssigkeit, vielmehr einen Zustand anwachsender Überforderung desgleichen, und die Krise der Philosophie ist heute eine Überforderungskrise. Wir verspüren, als Philosophen, diese Überforderung nicht eo ipso, soweit wir dem zivilisatorischen Prozeß der Differenzierung in unserer akademischen Praxis nun selber folgen, uns also wissenschaftspraktisch spezialisieren und damit den Prozeß der Professionalisierung der Philosophie intensivieren. Aber die Erfahrung unserer Überforderung ist unabweisbar, wenn immer wir, zum Beispiel, den Versuch machen, heute die Moralisten-Tradition fortzusetzen. Moral — ich meine die Moral selbst und nicht eine professionelle Theorie ihrer transzendentalen Bedingungen — ist ein Bestand von Lebensregeln, die theoretisch trivial, aber lebenspraktisch fundamental sind. Mit der Differenzierung unserer Zivilisation und mit der Zunahme der Geschwindigkeit ihres Wandels wird es nun aber fortschreitend schwieriger, solche Bestände von kultureller Selbstverständlichkeit zu identifizieren und sie als Philosoph kulturell zu repräsentieren. Ein kleines Indiz für diesen Vorgang, vor dem wir im Regelfall als Philosophen in professionelle Geschäftigkeit flüchten, ist die Sprachgebrauchstatsache, daß das Wort „Weisheit“ mit der Philosophen-Existenz heute prädikativ kaum noch verbindbar ist. Mir ist in jüngster Zeit, in Beziehung auf Philosophen, überhaupt nur ein einziger Fall begegnet, in welchem das immerhin noch geschah, nämlich in einem Telegramm des Vorstands der Vereinigung Deutscher Wissenschaftler an Carl Friedrich von Weizsäcker, in welchem diesem das Vertrauen bekundet wird, daß er, falls er die Bundespräsidentenwahl annähme und zum Präsidenten gewählt werden würde, ein „weiser Präsident“ wäre.

Kurz: es ist sehr schwer geworden, als Philosoph heute, neben professionellen Spezialitäten, kulturelle Selbstverständlichkeiten von fundamentaler Bedeutung glaubwürdig zu lehren und öffentlich gegenwärtig zu halten. Gleichwohl gibt es keinen Grund, über Philosophen, die bei entsprechenden Versuchen dann immer wieder einmal befremdlich wirken, sich zu mokieren. Denn in solchen Befremdlichkeiten spiegeln sich, im glücklicheren Fall, die Probleme einer Zivilisation, die anwachsende Schwierigkeiten hat, sich ihrer selbst orientierungspraktisch gewachsen zu zeigen.