

Albert Borgmann

Technologie und Demokratie

(Aus: "Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry". Chicago 1982. Kapitel 14)

Der politische Diskurs bildet heute das Forum, auf dem die wichtigsten Geschäfte ausgehandelt werden. Wenn wir daher die politischen Umstände der Technologie diskutieren, machen wir einen wichtigen Schritt zum Verständnis der Rolle der Technologie.¹ Im folgenden Kapitel geht es mir vor allem um die theoretische Dimension der Politik. Politische Theorie sollte auf jeden Fall nicht für einen abstrakten und inkonsequenten Kommentar über die politische Realität gehalten werden. Eher haben die Begriffe und Belange der Theorie praktische Bedeutung, indem sie unsere politischen Aspirationen reflektieren und bilden. Natürlich werden die allgemeinen Aspirationen in vieler Weise modifiziert und abgelenkt, wodurch das, was praktisch aus politische Handlung herauskommt, von der politischen Theorie ziemlich abweicht.

Es ist dennoch sinnvoll, mit der Theorie zu beginnen. In der Moderne erhielt sie ihre vorherrschende Gestalt durch die liberale demokratische Tradition. „Liberal“ soll dabei im weitesten Sinne genommen werden, wie anschliessend klar wird. Die entscheidenden theoretischen Züge werden gemeinhin durch einen kurzen historischen Abriss eingeführt. Er wird sich zeigen, dass die liberale demokratische Sicht der Gesellschaft von einer bestimmten Konvergenz der Begriffe von Freiheit,

¹ „Technology“ wird im ganzen vorliegenden Buchauszug mit „Technologie“ und nicht mit „Technik“ übersetzt. Für „Technik“ hätte die Kontinuität mit der Rede z. B. von Heidegger („Die Technik und die Kehre“) gesprochen. Unter „Technologie“ wird überdies im geläufigen Sprachgebrauch „Ingenieurwissenschaft“ verstanden. „Technology“ ist aber für Albert Borgmann etwas, das gerade dem technischen Wissen verschlossen bleibt; sie ist

- eine Aktivität, die Produkte erzeugt, die demokratisch erreichbar sind und die vorwiegend auf wissenschaftlichen Kenntnissen beruhen;
- eine Logik, die – über die Arbeitsteilung hinaus – Lebensteilung impliziert;
- ein Zwangsmuster im Gewebe unseres Lebens, in unserem Bezug zur Welt; der common sense, das Paradigma, das erst in der Krise erscheint;
- die Verwirklichung des letzten Aktes der europäischen Metaphysik, welche im „Willen zum Willen“ (Heidegger), in der Absolutsetzung des menschlichen Subjektes, besteht;
- eine gesellschaftliche Praxis der Herstellung von Geräten. Diese charakterisieren sich durch maximale Mittel-Zweck-Trennung, wobei die Mittel (die Maschinerie, Apparatur, das Herstellungsrezept) bei aller Sophistisierung versteckt und „easy“-unauffällig, die Zwecke vom User aber frei setzbar sind. Daher die technische Neutralität der Geräte – und die Mystifikation des durchdringenden Funktionalismus und Rationalismus;
- die Erfüllung eines in der Aufklärung gegebenen Versprechens, das vor allem politisch-emanzipatorischen Ausdruck - in der liberalen-libertären Demokratie - fand und kurz mit „Selbstverwirklichung“ widergegeben werden kann;
- (daher) die systematische Anstrengung, alles unter Kontrolle zu bringen;
- eine Ersatz-Ordnung für den in der Aufklärung definitiv aufgelöste mittelalterlichen ordo (die Ordnung des Seins, Kosmos).

Anmerkung des Übersetzers, gestützt auf Borgmanns Ausführungen im Buch.

Gleichheit und Selbstverwirklichung angeführt wird. Diese Gesellung von Begriffen steht in glücklicher Übereinstimmung mit der instrumentalen Auffassung von Technologie.

Ich komme nun zur kritischen Prüfung, wie gültig und gängig die Theorie der liberalen Demokratie unter den konkreten Umständen der modernen Technologie ist. Beginnen wir mit der Frage, wie gut das liberale, demokratische Unternehmen mit seiner offen zugestandenen Norm der Gleichheit gefahren ist. Im Resultat schlecht. Fragen wir deshalb tiefer nach der Konsistenz des Zusammenhangs der Begriffe: Freiheit, Gleichheit und Selbstverwirklichung. Es stellt sich dabei heraus, dass diese Normen nur zusammen wirklich werden können, wenn sie mit dem Muster (pattern) der Technologie übereinstimmen. Dies tritt klar zu Tage, wenn jemand nicht nur fragt, ob die Chancen in einer liberalen, demokratischen Gesellschaft gleich und gerecht verteilt sind, sondern, um was für Chancen (opportunities) es sich handelt. Dabei stellt sich heraus, dass das ausgeführte liberale Programm nur den Anschein von Erfolg hat, weil die technologische Ausprägung der Demokratie, grundsätzlich untersucht, die letztliche Vision von gutem Leben zu bilden scheint und damit auf eine Frage eine Antwort gibt, welche die liberalen Theoretiker schwerlich unbeantwortet lassen können. Dieses Kardinalproblem wird aber in der liberalen Theorie nicht angegangen und bleibt eine unbesprochene und tief verwirrende Frage. Selbst dort, wo die moderne Technologie explizit zum Problem wird, führt die Tatsache, dass sie nicht in ihrer ganzen Tragweite erfasst wird, dazu, dass die gesellschaftliche Bedeutung der Technologie verhüllt bleibt.

Zu Beginn unseres historischen Abrisses möchte ich wiederholen, dass der hinsichtlich des Verständnisses von Technologie aufschlussreichste Strang im komplizierten Netzwerk der demokratischen Theorie zur liberalen Tradition gehört und durch John Stuart Mill bekannt geworden ist, welcher seinerseits auf Wilhelm von Humboldt zurückgriff. Für sein „On Liberty“ wählte er das Motto:

„Das grosse, leitende Prinzip, worauf jedes in den hier folgenden Seiten entfaltete Argument direkt hinzielt, ist die absolute und wesentliche Bedeutung der menschlichen Entwicklung in ihrer reichsten Vielfalt.“²

Dieses Prinzip stammte, wie John Stuart Mill anerkennt, aus dem Deutschen Idealismus und war von klassischen Begriffen der menschlichen Kultur inspiriert³. Humboldt mag an Goethe als Repräsentanten dieses Ideals gedacht haben, einen Mann, der Lyriker, Epiker, Dramatiker, Literaturkritiker, Theaterdirektor, Maler, Naturwissenschaftler und Staatsbeamter gewesen war. Und Humboldt selber mit seinen vielfältigen Talenten und Leistungen trug zur Bereicherung der Vielfalt bei, von der er sprach.⁴ Obwohl die Kulturbedingungen für die individuelle Entwicklung in

² John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Currin V. Shields, Indianapolis 1956; auf Deutsch: *Über die Freiheit*, Reinbek 1991. Eigene Übersetzung.

³ Siehe Mills *Autobiography*, New York 1944, Seiten 178 – 180. Eigene Übersetzung.

⁴ Wilhelm von Humboldt, *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, in *Werke*, ed. Andreas Flitner und Klaus Giel, Stuttgart 1960 – 1964), I, Seiten: 64 – 69. Man darf nicht denken, dass Humboldt annimmt, jedes Individuum entwickle alle seine Fähigkeiten, eher, dass jedes frei ist, jene Fähigkeiten zu entwickeln, in denen es sich natürlich begabt fühlt. Vielfalt wird gesellschaftlich erreicht und ergänzt, wenn wir gegenseitig unsere entwickelten Talente geniessen, was John Rawls eine gesellschaftliche Vereinigung in seiner *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971; auf Deutsch: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Ffm 1975), nennt.

den nahezu 200 Jahren, seit Humboldt seine Theorie liberaler Demokratie entwickelte, radikal verändert sind, gilt immer noch das besagte Prinzip als massgebend für die liberale Demokratie in der Gegenwart und Zukunft. Gemäss Macpherson ist die liberale Demokratie „eine Gesellschaft, welche zu sichern sucht, dass all ihre Mitglieder gleichermassen frei sind, ihre Fähigkeiten zu verwirklichen.“⁵ Dieses Prinzip steht aber in Konkurrenz zur Verknüpfung der liberalen Demokratie mit der „kapitalistischen Marktgesellschaft.“⁶ Und Macpherson deutet an, dass „das Weiterbestehen von allem, was man eigentlich liberale Demokratie nennen kann, davon abhängt, dass die Anforderungen des Marktes heruntergeschraubt und das gleiche Recht zur Selbstentfaltung hinaufgeschraubt werden.“⁷ In Macphersons Sicht besteht das ungelöste Problem der liberalen Demokratie in ihrer Beziehung zur Klassentrennung, welche der Kapitalismus mit sich bringt. Die Theoretiker der liberalen Demokratie begannen, behauptet er, die etablierten Klassen auf Kosten der Gleichheit zu sanktionieren. Dann nahmen sie an, dass die Klassenspaltung nur ein zufälliges Hindernis zur liberalen Demokratie darstellt. Im frühen 20. Jahrhundert glaubte man, dass Klassen zu einer Pluralität der Interessen geworden sind. Schliesslich, Mitte des Jahrhunderts, anerkannten besagte Theoretiker die Rolle einer Elite, die periodisch gewählt und vom Volk weitgehend gutgeheissen wird.

Ronald Dworkin dagegen argumentiert, dass ein freies Marktsystem die Chancen, die dem Volk in der Verfolgung der persönlichen Selbstentwicklung geboten werden, am wenigsten vorselektioniere und dass es Chancen am effizientesten zuteile. Zugegeben, der Markt führe zu Ungleichheiten, diese könnten aber durch Steuern und Transferzahlungen eingedämmt werden.⁸ Macpherson und Dworkin stimmen aber immerhin darin überein, dass ein moralisches Prinzip für eine wirklich liberale Demokratie von zentraler Bedeutung ist. „Mills Demokratiemodell ist ein moralisches Modell“, sagt Macpherson. Seine moralische Bedeutung liegt in seiner Besorgtheit um gleiche „Chancen zur Verbesserung der Menschheit.“⁹ Wie schon erwähnt gab es Beispiele voll entfalteter menschlicher Wesen, als Humboldt das Prinzip zum ersten Mal formulierte, wodurch ein Verständnis der Richtung, wohin sich die Menschheit zur Verbesserung bewegen sollte, bestand. Heute jedoch liegt die Annahme nahe, dass Goethe und Humboldt nicht mehr weit herum anerkannte Modelle abgäben. Hat es noch einen Sinn, ein politisches und soziales Engagement zum Ideal von Menschen, „die als Ausübende und Geniessende ihrer eigenen entwickelten Fähigkeiten handeln“, zu verlangen, wenn es doch ziemlich unklar ist, in welche Richtung die Entwicklung gehen sollte?“¹⁰ Dworkin gibt darauf eine nachdrücklich positive Antwort und behauptet, dass es für den Liberalismus charakteristisch sei, dass er eine Gleichheitstheorie beinhalte, wonach „politische Entscheidungen soweit wie möglich unabhängig von jeder besonderen Auffassung von gutem Leben oder davon, was dem Leben Wert gebe, getroffen werden. Denn da die Bürger einer Gesellschaft in ihrer Auffassung verschieden sind, behandelt eine Regierung sie nicht als gleich, wenn sie eine Auffassung einer andern vorzieht,

⁵ C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford, 1977) Seite 1. Eigene Übersetzung.

⁶ C. B. Macpherson, *The Life an Times of Liberal Democracy*, Seite 1.

⁷ C. B. Macpherson, *The Life an Times of Liberal Democracy*, Seite 2.

⁸ Ronald Dworkin, *Liberalism, in Public an Private Morality*, ed. Stuart Hampshire, N. Y. 1978, Seiten 130 – 133.

⁹ C. B. Macpherson, o. c. Seite 47

¹⁰ C. B. Macpherson, o. c., Seite 99

etwa, weil die Beamten eine Auffassung einer andern für innerlich überlegen halten, oder eine Auffassung mehr oder mächtigere Anhänger hat als eine andere.“¹¹

Für Dworkin stellt diese Position keinen Verrat an moralischen Prinzipien dar, sondern ist für ihn die „konstitutive politische Moralität“ des Liberalismus.¹² Dessen „konstitutive Moralität“, sagt er, „ist dafür besorgt, dass die Menschen von ihrer Regierung als gleiche behandelt werden müssen, nicht weil es kein richtig und falsch in der Moral gibt, sondern, weil das ist, was recht ist.“¹³ Die Bestimmung des guten Lebens für andere sich anzumassen, ist Paternalismus.¹⁴

Dworkins Formulierung der liberalen Demokratie ist interessant, denn sie scheint eine prinzipielle und moralische Begründung für die offensichtlich willkürliche Art zu geben, in der Zwecke in der Technologie bestimmt und ausgewählt werden. Die ungeprüfte Vielfalt von Zwecken, wie wir sie in den vorangehenden Kapiteln missbilligt haben,¹⁵ erscheint so als das Resultat eines Engagements für ein grundlegendes ethisches Prinzip: gleicher Respekt für alle Bürger. Daraus folgt die Bemühung, den Vorlieben der Bürger so wenig wie möglich vorzugreifen. Dworkins Position sanktioniert die Tendenz der Sozialwissenschaften zu empirischen Gesetzen und ihre Reserviertheit bezüglich Normen oder Werte (...). Gesetze, so haben wir gesehen, umschreiben einen möglichen Raum für unendlich viele verschiedene Aktualisierungen. Analog scheinen die Sozialwissenschaften, wenn sie sich auf die Analyse und Beschreibung von gesellschaftlichen Strukturen und Funktionen einschränken und sich jeder Vorschrift und Parteinahme enthalten, den Begriff der Gleichheit zu respektieren, welchen Dworkin für den Liberalismus für grundsätzlich hält. Dass in den USA das Universum des politischen Diskurses von Dworkins liberalem Prinzip bestimmt wird, kommt spätestens in den nationalen Debatten zum Ausdruck, die alle vier Jahre anlässlich der Präsidentschaftswahlen stattfinden. Diese widmen sich ausschliesslich der Frage, wie die Mittel für ein gutes Leben gesichert und vermehrt werden können, Fragen der innern und äussern Sicherheit, des ökonomischen Wachstums, der Verbreiterung des Zugangs zu persönlicher Entfaltung. Die Frage, was gutes Lebens selbst ist, erscheint nie an der Oberfläche.

Dworkin nimmt effektiv an, dass ein instrumenteller Begriff von Liberalismus als Gesellschaftsordnung der geeignete Weg zur Sicherung eines substantiellen Begriffs von Freiheit und Gleichheit darstellt. Damit gehört er einer alten Tradition politischer Theorie an, wo die Staatsmaschinerie so ausgelegt ist, dass Machtmissbrauch ausgeschlossen ist, und einer etwas jüngeren Tradition, die darauf besorgt ist, dass die politischen Institutionen zu Gunsten der Selbstbestimmung der Bürger leicht beeinflussbar sind. Es gibt aber einen Strang in der politischen und insbesondere demokratischen Theorie, die wir bis hierher übergangen haben und ein wesentliches Bindeglied zwischen Demokratie und Technologie darstellt: die utopische Tradition.

¹¹ Ronald Dworkin, o. c., Seite 127

¹² Ronald Dworkin, ibidem

¹³ Ronald Dworkin, o. c., Seite 142

¹⁴ Gerald Dworkin, Paternalism, in: *Morality and the Law*, ed. Richard A. Wasserstrom, Belmont, Calif. 1971, Seiten 107 - 126

¹⁵ Die liberale Demokratie soll den Bürgern mit ihren frei wählbaren Werten und Zielen die Mittel zu ihrer Verfolgung egalitär erreichbar halten. Es gilt also das Prinzip der vielfältigen freien Zielsetzungen entsprechend den Werten, wobei die Mittel, d. h. die Technologie, für neutral genommen werden.

Anmerkung des Übersetzers.

Dieser war es kein Anliegen, demokratische Prinzipien der in Klassen gespaltenen Gesellschaft anzupassen, ging es ihr doch um eine neue Art Gesellschaft ohne Klassen, in der jedermann ein freies und reiches Leben führen sollte¹⁶ Macpherson hat sicher recht in der Annahme, dass die liberale demokratische Tradition im frühen 19. Jahrhundert genau deshalb vorherrschend wurde, weil sie das utopische demokratische Ideal einer wahrhaft egalitären Gesellschaft aufgab.¹⁷ Doch wenn es in der Folge auch keine erfolgreichen Versuche zur Verwirklichung dieses utopischen Ideals in der politischen Praxis der westlichen Demokratien mehr gab, so lebte das Ideal im Versprechen der Technologie weiter¹⁸. Das Versprechen der Technologie ist zu einem Gemeinplatz geworden. Als solches hat es auf unsere Konzeption von Demokratie tiefen Einfluss gehabt. Daniel Boorstin nimmt in der Tat eine Identität des Versprechens der Technologie und des Konzepts der Demokratie an. Er fordert uns auf, „Demokratie nicht nur als politisches System, sondern als eine Setzung von Institutionen zu betrachten, welche darauf abzielen, alles jedermann erreichbar zu machen.“¹⁹ Er spricht von „unserer High-Technologie, well-to-do-demokratischen

¹⁶ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seiten 9 – 10 und Mulford Q. Sibley, *Technology and Utopian Thought*, Minneapolis 1971

¹⁷ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seiten 10 - 12

¹⁸ In Kapitel 8 des vorliegenden Buches geht A. Borgmann auf das Versprechen der Technologie ein. Hier ein Resümee. Das Grundmuster oder Paradigma der Technologie erscheint erst als solches, wo es nicht mehr diskussionslos ist. Wo ist es überhaupt entstanden? In der Aufklärung, welche aber primär eine intellektuell-kulturelle Revolution war, wovon die Technologie nur ein Nebenprodukt war, das instrumentell – also werkzeuganalog – aufgefasst wurde. Also als dienendes Mittel für die freien politischen Ziele. Dass die Technologie dabei dermassen versteckt bleiben konnte, wo sie doch zeitprägend wurde, ist auf das Versprechen zurückzuführen, das sie in sich birgt. Es wurde von Bacon und Descartes zuerst ausgesprochen und heisst: Selbstbestimmung. Wenn Descartes von Herrschaft über die Natur spricht, so ging es nicht um Imperialismus über die Natur oder die schiere Machtlust, sondern um die Befreiung der Menschheit von Mangel, Hunger, Arbeit, allem, was seiner vollen Entfaltung im Wege steht. Tommaso Campanella drückt das in seinem „Sonnenstaat“ aus. Die Wirklichkeit hinkte aber noch ein Jahrhundert hinter her. Erst Mitte des 19. Jahrhunderts begann die eigentliche Ära der Technologie. Von nun an wurde der befreiende und entlastende Charakter der Technologie manifest. Sie erschien und erscheint von nun an als die universale Lösung für alle Nöte, Bedürfnisse und Wünsche der Menschheit seit je, die Garantin des Wohlstandes in Freiheit. Wohl gab es bald Einwände, die auf die unschönen bis verheerenden Nebenwirkungen der Technologie hinwiesen – das Versprechen der Technologie an sich blieb aber in dieser Positiv-negativ-Bilanz umso weniger befragt. Die Kritik geht auf die Verwirklichung des technologischen Versprechens aus, verdunkelt damit aber die Frage nach der Technik (Heidegger). Heidegger hat die enorme Frage aufgenommen. Seine Antwort: Das Versprechen der Technologie ist der metaphysische Wille, sich absolut zu setzen, also unabhängig von jedem Grund und von einer Erleuchtung, die, anders und grösser als die menschliche Existenz, diese überstiege. Bei allen Problemen, welche Heideggers Antwort mit sich bringt – er betont, dass die „Technik“ kein menschliches Geschick sei, also jenseits menschlichen Wollens liege; in gewisser Hinsicht erinnert die Schicksalhaftigkeit der „Technik“ an die substantielle Technologieinterpretation etwa eines Jacques Ellul - die anspruchsvolle Frage nach dem Versprechen der Technologie kommt an Heidegger nicht vorbei.

Anmerkung des Übersetzers.

¹⁹ Daniel J. Boorstin, *Democracy and Its Discontents*, N. Y. 1975, Seite 28

Gesellschaft, die darauf abzielt, alles allen zugänglich zu machen²⁰ Er sagt ausdrücklich:

„Demokratie, gemäss den Politikwissenschaftlern, beschreibt gewöhnlich eine Form der Regierung durch das Volk, sei es direkt oder durch gewählte Vertreter. Aber ich ziehe eine andere Beschreibung der demokratischen Gesellschaft vor, wonach diese sich durch einen Geist der Gleichheit auszeichnet und vom Wunsch beherrscht wird, alles in egalitärer Weise allen zu geben.“²¹

Fassen wir diese kurze geschichtliche Rechenschaft zusammen, so können wir sagen, dass die Begriffe Freiheit, Gleichheit und Selbstentfaltung in verschiedenen Kombinationen und in unterschiedlicher Gewichtung verknüpft und entwickelt werden, und dass diese Verbindung von Begriffen eine enge Affinität zur modernen Technologie hat. Wir wollen nun diese Zusammenhänge expliziter und allgemeiner fassen. Vorerst, es ist klar, dass die Begriffe Freiheit und Gleichheit Grundkonzepte der Demokratie sind; Gleichheit ist ohne Freiheit undenkbar. Welche Rolle spielt aber die Selbstentfaltung oder Selbstverwirklichung in der demokratischen Theorie? Freiheit und Gleichheit sind grundlegende politische Normen der Demokratie, aber sicher nicht sehr klar. Freiheit wird leicht negativ definiert, als Abwesenheit von Zwängen. Dementsprechend ist Freiheit offensichtlich ein Unternehmen des Aufbrechens von Fesseln und des Abwerfens von Lasten. Die Aufklärung war grossenteils eine solche Befreiungsbewegung. Doch kann Befreiung nicht einfach die Befreiung von allen etablierten oder traditionellen Strukturen bedeuten. Von einem gewissen Punkt an werden die Grundlagen jeder Art gesellschaftlichen Daseins bedroht und Freiheit verkehrt sich in Chaos. Hier tritt nun das Ideal der Selbstverwirklichung auf den Plan und setzt die Grenzen und einen Mittelpunkt für Freiheit. Dieses Ideal hilft uns, zu beseitigen, was den Weg der Selbstverwirklichung blockiert und besorgt, was zur Vollendung des Ideals benötigt wird.

Selbstverwirklichung gibt auch einen Anhaltspunkt dafür, Gleichheit genauer zu bestimmen und ins Gleichgewicht zu bringen. Denn Angesichts der unaufhebbaren Unterschiede zwischen den Menschen stellt sich die Frage, in welcher Hinsicht Gleichheit gelten soll und wozu Gleichheit eine(n) jede(n) von uns ermächtigt. Die Norm der Selbstverwirklichung weist darauf, dass wir alle darin gleich sind, befähigt zu sein, unsere gemeinsamen und verschiedenen Talente zu entwickeln und dass wir ein Recht auf die Chancen dazu haben. Selbstverwirklichung bildet eine einzigartige, kongeniale und genauere Bestimmung von Freiheit und Gleichheit, wie sie in der Aufklärung verstanden worden sind, denn Selbstverwirklichung scheint ein Standard zu sein, welcher dem rebellischen Geist der Aufklärungsbewegung die geringsten Zwänge auferlegte und ihm dabei genug Handlungsspielraum zu geben versprach, um die Gesellschaft an einer gesellschaftlichen Katastrophe vorbei zu steuern. Schliesslich scheint diese Gesellschaftsvision durch die moderne Technologie praktisch machbar zu sein, wobei diese instrumentell verstanden wird.²²

²⁰ Daniel J. Boorstin, *Democracy and Its Discontents*, N. Y. 1975, Seite 36

²¹ Daniel J. Boorstin, *Democracy and Its Discontents*, N. Y. 1975, Seite 102. Boorstin spricht sehr ähnlich in *The Republic of Technology*, N. Y. 1978, Seiten 1 – 12. Seine These muss vor dem Hintergrund seiner detaillierten Studie: *The Americans: The Democratic Experience*, N. Y. 1973, gesehen werden. Es muss auch betont werden, dass Boorstins Sicht von Technologie und Demokratie komplex ist. In seiner Gutheissung und Hoffnung finden sich tiefe Zweifel.

²² A. Borgmann macht folgende Dreiteilung der theoretischen Ansätze zur Technologie: Es gibt substantielle, instrumentalistische und pluralistische Technologietheorien. „In der substantiellen Sicht der Technologie erscheint diese als eine autonome Macht, welche die

Dieser Vision gemäss stellt die Technologie mächtige und effiziente Mittel zur Verfügung, ohne die individuelle Wahl des guten Lebens einzuschränken.

Jetzt haben wir die wesentlichen Punkte der liberalen demokratischen Theorie vor uns und sehen, wie sie gemeinhin mit Technologie verknüpft zu sein scheint. Nun wollen wir der Frage nachgehen, wie gut diese Vision mit den offensichtlichen und mehr versteckten Gestalten der gegenwärtigen Wirklichkeit übereinstimmt. Es ist klar, wie schon aus dem geschichtlichen Abriss ersichtlich wurde, dass die liberale, demokratische Vision von Gleichheit sich selbst in der Praxis nicht zur Geltung bringen konnte. In der Arbeitswelt dieses Landes beispielsweise sind die Chancen durch Geschlecht, Rasse und vor allem die Gesellschaftsschicht, worin eine(r)

heutigen Gesellschaften und Werte von Grund auf prägt und keine ernsthaften Rivalen hat. Der substantielle Ansatz wird auch soziologischer Ansatz oder technologischer Wert-Determinismus genannt. Seine expliziten Vertreter beschreiben die Technologie gewöhnlich als gefährliche Macht, somit kann ihre Position als antitechnologisch gekennzeichnet werden. Letztlich gehören aber alle, die von Imperativen der Technologie sprechen zur substantiellen Position, obwohl dann viel Inkonsistenz bestehen kann.“ Bei aller Attraktivität des substantiellen Ansatzes, die nicht zuletzt auf ihrer Radikalität beruht, weist sie einen grundlegende Schwäche auf: Technologie muss zur Erklärung von allem herhalten, bleibt aber selbst dunkel und unerklärt. Schauen wir bei Jacques Ellul, den wohl bekanntesten Exponenten (The Technological Society, N. Y. 1957). Er definiert Technologie mit der klassischen Mittel-Zweckabstimmung, was ganz unbegreiflich lässt, warum Technologie zur fast dämonischen Macht wird. Dem Versuch einer Antwort: die Macht der Technologie liege in ihrer Effizienz, fehlt es an Konsistenz, denn, was denn bestimmte, was effizient und ineffizient sei, bleibt unbeantwortet. Das heisst, Ellul verweist darauf, Technologie sei ihr eigener Zweck – was sie - eben – zum Dämonen macht.

Die zweite Schule ist die instrumentalistische Theorie der Technologie. Sie führt Technologie historisch und strukturell auf das Werkzeug zurück. Da nun Werkzeuggebrauch und – fertigung als für Menschenspezifisch erachtet wird, heisst diese Theorie auch anthropologische Technologietheorie. Epistemologisch wird sie auch genannt, wenn auf die Wissenschafts- und Technikentwicklung Hauptgewicht gelegt wird. Aber auch die wissenschaftliche Richtung, welche die dabei wirkenden Werte untersucht, ist im Grunde instrumentalistisch.

Die radikale Kritik akzeptiert im allgemeinen die instrumentalistische Sicht der Technologie, fordert dagegen, die Ziele der Technologie in den westlichen Demokratien genau zu untersuchen, d. h. den Kapitalismus, die Klassengesellschaft, die Ausbeutung etc.

Die instrumentalistische Technologietheorie ist eigentlich unwiderlegbar. Jedes konkrete, einzelne Stück Technologie kann als wertneutral hervorgehoben werden. Dabei ist schon die Definition der Technologie als Mittel für die prätechnologischen Gesellschaften inadäquat.

Diese kennen keine reinen Mittel. Ein Werkzeug ist unlösbar in einen Zweckkontext verwoben. In diesen Gesellschaften kann man nicht von Mitteln und Zwecken sprechen. Dass Technologie ihre Logik mit sich bringt, haben Ellul (und Galbraith) gezeigt (wenn auch in ungenügender Weise). Sie haben gezeigt, dass sie Sozialismus ebenso prägt wie Kapitalismus, dass die Politik nicht mehr länger für die unangefochtene Determinante gelten darf.

Wir haben noch nicht von der dritten Theorierichtung gesprochen, der pluralistischen. Sie ist vorsichtiger als die substantielle und umsichtiger als die instrumentalistische. Für sie ist die Technologie ein Faktor mit Gegentendenzen. Die Realität zeigt aber, dass sie durchgängig, in einhelligem Elan, das Antlitz der Erde formt.

Anmerkung des Übersetzers.

geboren worden ist, scharf vorherbestimmt.²³ Die Volksphantasie erfreut sich an Beispielen, die beweisen sollen, dass dieses Land Chancen zum Aufstieg biete. Und die Geschichten vom Self-made-Man werden zweifellos zur gesellschaftlichen Stabilität genutzt, erklären sie und rechtfertigen sie doch die Gesellschaftsordnung. (...) Auf jeden Fall betrifft das gemeine Missverständnis hinsichtlich der Chancen, welche eine liberale Demokratie in der Arbeitswelt bietet, nicht das Wesen gleicher Chancen selbst, sondern eher die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit. Diesem Missverständnis kann nur abgeholfen werden, wenn die Bereitschaft besteht, die Tatsache dieser – zudem zunehmenden Ungleichheit – anzuerkennen. Es stellt sich aber heraus, dass dies politisch substantiell grösste Schwierigkeiten bietet.

In unserer Gesellschaft beherrscht ein Auswahl- und Begrenzungsprinzip die Verteilung von Arbeitsschancen, denn das Prinzip bestimmt indirekt ebenfalls die gesellschaftlichen und materiellen Chancen. Die resultierenden Ungleichheiten stellen für liberale Demokratien ein Hindernis dar. Aber auch hier heisst das, dass im Prinzip zumindest die begrifflichen Auskunftsmittel der liberalen, demokratischen Theorie der Analyse dieser Probleme entsprechen und für diese ein Abhilfsmittel sind. Ganz anders steht es hingegen, wenn wir zu fassen versuchen, was denn die Natur dieser Chancen betrifft, welche faktisch von der liberalen Demokratie geboten werden. Es ist unbestreitbar, dass hinsichtlich Gesundheit, Komfort, Beweglichkeit und Zugang zu Kultur der Graben zwischen den Meist- und den Mindestprivilegierten in liberalen Demokratien schmaler als in jeder andern Gesellschaft ist. Und Technologie ist sicher der entscheidende Faktor der Schmälerung dieses Grabens. Dieser Erfolg ist vielfach gefeiert worden.²⁴ Dennoch ist es sicher, dass keine der weltlichen Demokratien jene Gleichheit erreicht hat, welche liberale Protagonisten wie Macphersons, Dworkin oder John Rawls fordern. Doch weisen diese Gesellschaften starke Mittelklassen auf, die in etwa gleiche Chancen kennen. Da diese Zonen der Gleichheit von nicht rechtfertigbaren Extremen von Armut und Überfluss umgeben sind, können sie natürlich nicht für Verwirklichung von Gerechtigkeit gelten. Immerhin bilden sie eine Illustration dafür, wie modernes Leben unter gleichen Chancen aussähe. Wir können diese Gesellschaften deshalb für hypothetische Fälle einer liberalen Demokratie nehmen, wie sie sich in einer technologischen Umwelt erfolgreich durchsetzte. Und gerade dieser mögliche Erfolg erweist sich als äusserst fraglich, wenn man fragt, welcher Art denn die Chancen sind, die hier egalitär geboten werden.

Die Untersuchung der Natur dieser Chancen führt uns zu einer tiefer gelegenen Ebene demokratischer Wirklichkeit und ihrer Analyse. Auf dieser Ebene prüfen wir die Gesellschaft nicht mehr mit den Standards der Theorie der liberalen Demokratie, sondern im Lichte des Musters der Technologie. Dabei darf man keinesfalls denken, diese Vertiefung der Kritik hiesse, das demokratische Programm äussern Standards zu unterwerfen. Eher bringt die Inbetrachtziehung der Technologie in diesem Zusammenhang einen tiefen, ja fatalen Mangel in der liberalen, demokratischen

²³ Christopher Jencks, *Who Gets Ahead? The Determinants of Economic Success in America*, N. Y. 1979, und Richard P. Coleman and Lee Rainwater, *Social Standing in America*, N. Y. 1978

²⁴ Beispielsweise Eugene S. Ferguson, *The American-ness of American Technology in Technology and Culture* 20, 1979, Seiten 3 – 24; Bertrand de Jouvenel, *Technology as a Means*, in *Values and the Future*, ed. Kurt Baier and Nicholas Rescher, N. Y. 1969, Seiten 217 – 232; und oben erwähnter Essay von Boorstin. Skandinavien und Westeuropa sind bessere Beispiele für allgemeinen, wenn auch ungleichen Wohlstand als die USA.

Struktur zum Vorschein. Wir können uns dem springenden Punkt auf konventionelle Weise nähern, indem wir drei Gesellschaftsvisionen in einer Folge auseinanderhalten, wobei jede die notwendige Bedingung für die folgende darstellt. Die erste Gesellschaftsvision wollen wir die verfassungsmässig oder formell gerechte Gesellschaft nennen, in der gleiche Rechte in der Verfassung und den diese spezifizierenden Kriminal- und Zivilrechten verankert sind. Unser Land kommt der Verwirklichung dieser Vision von Verfassungsgesellschaft sehr nahe. Doch ist formales Recht mit substanzieller Ungleichheit durchaus verträglich. Ich mag das Recht haben, nahezu alles zu tun – und doch die ökonomischen und kulturellen Mittel, nahezu nichts zu vermögen. Das ist der Grund dafür, dass Demokratietheoretiker auf eine zweite Gesellschaftsvision drängen, eine faire und substanziell gerechte Gesellschaft. Sie erkennen an, dass Gerechtigkeit mindestens so sehr Sache ökonomischer Struktur und Gesetzgebung ist, wie Sache von Zivilrechten und Freiheiten.

Die meisten politischen Philosophen haben aber eine noch gescheiterte Gesellschaftsvision, denn es ist möglich, dass das typische Leben in einer verfassungsmässigen und gerechten Gesellschaft gleichgültig, seicht und ausser sich ist. Was wir schliesslich wollen ist eine gute Gesellschaft. Das primäre liberale, demokratische Engagement geht auf eine verfassungsmässige und substanziell gerechte Gesellschaft. Liberale Demokraten hoffen nur auf eine gute Gesellschaft; sie glauben, dass es weder notwendig noch möglich ist, die gute Gesellschaft politisch zu fördern. Man kann sie nur geschehen lassen. Eine politische Verwirklichung ist unmöglich, weil das eine Verletzung des gleichen Respekts gegenüber allen Bürgern bedeutete. Sie ist nicht notwendig, weil wir, in der Absicht, eine gute Gesellschaft aufzubauen, unsere Massnahmen auf die Chancen auf ein gutes Leben beschränken können ohne dabei ein Präjudiz auf die individuelle Auffassung von gutem Leben aufzustellen. Ich behaupte nun, dass ebenso, wie die konstitutionelle Gesellschaftsdefinition ohne Angabe zur substanziellen Gerechtigkeit unvollständig und korrumpierbar bleibt, auch die gerechte Gesellschaft unvollständig und leicht deprimiert ohne klare, explizite und bestimmte Vorstellung von gutem Leben bleibt. Dieser letzte Punkt kann auch so formuliert werden: Gerechtigkeit und Kultur stehen in unausweichlichem und engem Zusammenhang miteinander.

Ich möchte nun hier zeigen, dass Gerechtigkeit, soweit sie in westlichen Demokratien existiert, mit technologischer Kultur ein einziges Stück bildet. Eine Alternative dazu wird in Teil 3 vorgeschlagen. Beginnen wir die Analyse, indem wir die eben gemachten Unterscheidungen mit dem Begriff der Chance (opportunity) verbinden: Eine konstitutionelle Gesellschaft erbringt formelle oder leere Chancengleichheit. Eine gerechte Gesellschaft sichert faire oder substanzielle Chancengleichheit zu. Ob wir nun eine gute Gesellschaft haben, hängt von der *Art der Chancen* ab, welche die Gesellschaft ihren Bürgern bietet. Und diese letzte Frage ist unausweichlich in bestimmter Weise beantwortet worden. Darüber hinaus ist die Antwort immer und schon in der Art gegeben, wie die formale und faire Chancengleichheit formuliert worden ist. Es ist deshalb in der liberalen, demokratischen und technologisch fortgeschrittenen Ländern nicht so sehr der Grad und die Reichweite der Gleichheit, welche die Chancen unterscheidet, sondern die Natur der Chancen, welche den Unterschied ausmacht. Chancen wurden in einer prätechnologischen Gesellschaft als Schicksal ergriffen und behandelt. Genauer, eine Gelegenheit unter wie wenig andern auch immer, wurde aufgegriffen und in einem lebenslangen Engagement gelebt. Dabei hörten alle andern Chancen auf,

offen zu sein und zu bestehen. In einer liberalen Demokratie dagegen wird jede einzelne Gelegenheit in einem Zusammenhang von Chancen genutzt, die offen bleiben, weshalb eine Chance nie zu einem Schicksal wird, sondern immer zu Gunsten der vielen andern, weiterhin offenen Chancen, aufgegeben werden kann. Ronald Dworkins Prinzip der Einschränkung führt zum äussersten Punkt, wo in politischen Entscheidungen schon die Aussicht darauf, sich für ein Schicksal einzusetzen, eine Anmassung wäre. Ironischerweise erlaubt Gerald Dworkin die Einmischung von Autoritäten, also einen [arroganten] Paternalismus, nämlich

„um die Freiheit der Person hinsichtlich zukünftiger Wahl zu bewahren. Dies gibt uns ein – sehr enges – Prinzip zur Hand, um eine gewisse paternalistische Einmischung zu erlauben. Paternalismus ist nur gerechtfertigt, um den weiteren Bereich der Freiheit für das fragliche Individuum zu bewahren.“²⁵

Dworkin denkt dabei an Einmischung in „Entscheidungen, die weitreichend, potenziell gefährlich und unumkehrbar sind“, oder „welche unter extremem psychologischem oder soziologischem Druck gemacht werden“, oder die Gefahren nach sich ziehen, „die entweder ungenügend verstanden oder von den betroffenen Personen nicht richtig eingeschätzt werden.“²⁶ Doch Gerald Dworkins Prinzip ist wirklich eine gute Anleitung zur Gestaltung einer Gesellschaft, gerade im starken Sinn des letzten Satzes im oben stehenden Zitat. Doch wie verhalten wir uns konkret hinsichtlich diesem Prinzip? Es ist klar, dass Dinge, die leicht aufgegriffen und aufgegeben werden können, frei von Bindungen durch den Zusammenhang sein müssen. Heisst nämlich etwas aufzugreifen in starke und vielfältige Bande einzutreten, so bedeutet es wieder aufzugeben, das Trauma des Bruches dieser Bande zu erleiden und an seinen Fähigkeiten Schaden zu nehmen. Doch wenn die tragenden Strukturen des Alltagslebens den Charakter einer Maschinerie annehmen, die von den Waren²⁷, die sie verschafft, getrennt und vor ihnen verborgen ist, diese Waren dafür isoliert und beweglich sind, dann wird es möglich, sein Leben durch Kombination und Rekombination von Waren zu stylen und neu zu stylen. Das Leben wird positiv zwiespältig, wie wir in der Diskussion über den Vordergrund der Technologie gesehen haben²⁸.

²⁵ Gerald Dworkin, Paternalism, Seite 118

²⁶ Gerald Dworkin, Paternalism, Seiten 123 und 124

²⁷ Commodity heisst (Roh-)Produkt, Ware (nach Pons, Klett). A. Bormann benutzt nicht merchandise, Ware (die angelsächsischen Marxisten sprechen von merchandise). Ware-Commodity nach Borgmann ist nicht mit der Marxschen Ware, Einheit von Tausch- und Gebrauchswert, Moment des Gesamtproduktionsprozesses des Kapitals, der Verwertung des Wertes, identisch. Es geht ihm, marxistisch gesprochen, um den Gebrauchswertaspekt der Ware, um die Ware (das Produkt, die Leistung, den Genuss, die Kommodität), welche den Produkten der Technologie entspringt.

Die enge Affinität (aber Nicht-Deckungsgleichheit) von Technologie und Kapital darzustellen, sprengt eine Fussnote, die ganz dem inneren Textverständnis dienen soll.
Anmerkung des Übersetzers.

²⁸ In Kapitel 9 spricht A. Borgmann von ‚Geräte-Paradigma‘ der Technologie. Er bestreitet, dass Mittel und Zwecke eigentlich klar getrennt werden können, ohne dass den Phänomenen Gewalt angetan wird. Diese Trennung bildet aber den herausragenden Zug des technologischen Geräts. So kann die Apparatur einer Armbanduhr vollständig ändern, ohne dass der Zweck, die Funktion der Zeitanzeige, verändert wäre. Wir haben also radikale Veränderbarkeit der Mittel bei gleichzeitiger relativer Stabilität der Zwecke. Eng damit verbunden ist das Charakteristikum des technologischen Geräts, dass sein Mittel - der

Liberaler Demokratie ist als Technokratie verfügt. Sie lässt die Frage nach dem guten Leben nicht offen, sondern beantwortet sie entlang technologischer Leitlinien. Die Frage nach dem Leben kann nicht offen gelassen bleiben, sowohl individuell als auch gesellschaftlich. Im Zusammenleben, im Eher-das-als-jenes-Tun machen wir unausweichlich Entscheidungen und geben unserem Leben eine Richtung. Sowohl das anfängliche Versprechen der Technologie als auch dasjenige der modernen demokratischen Theorien war tief zwiespältig. Das Versprechen der Technologie gelangte ironischerweise zu Kraft und Präzision, als es ausgelebt wurde. Technologie entwickelte sich zu einem bestimmten Lebensstil. Die Theorien über Demokratie blieben hinsichtlich des Charakters des zu befördernden Lebens vage, in einigen Fällen mit Absicht. Sie wurden deshalb von der Technologie überholt, mit der sie in Energie und Bestimmtheit nicht konkurrieren konnten.

Wie Technologie unser Leben sowohl in den konkreten Einzelheiten, als auch in der allgemeinen Ausrichtung geformt hat, soll in den restlichen Kapiteln von Teil 2 behandelt werden²⁹. Die Antworten werden von grösserer Kraft sein, wenn es uns

schwingende Quarzkristall z. B. – versteckt gehalten und für den Benutzer irrelevant und zumeist gänzlich fremd ist, während der Zweck des Geräts, die Kommodität die es verschafft, umso eminent ist und konsumentenfreundlich – leicht erreichbar sein soll. Das macht das technologische Gerät so leicht benutzbar, so allen Launen zugänglich. Mit dieser Oberflächenbetonung und Beseitigung persönlichen Sich-auf-das-Gerät-Einlassenmüssens wird es natürlich auch anonym und fungibel. Das hat weitreichende Folgen: Der Bezug des Gerätebenutzers zur Natur, z. B. die im Innern des Gerätes präsente, wird ebenso minimalisiert wie seine sinnliche Erfahrung der Welt der natürlichen Wesen und kulturellen Dinge. Ist diese traditionell mit Gemeinschaftlichkeit verbunden – es mit der Natur und mit den Dingen der kulturellen Umwelt aufnehmen kann keine individuelle Angelegenheit sein – bedeutet diese Veräusserlichung der Naturbeziehung eine wachsende Unverbindlichkeit der Sozialbeziehung. Technologie desengagiert den Menschen. In der Arbeit liegen das Können und die Intelligenz in den Geräten. Diese verlieren Ding-Charakter, d. h. bedingenden, vereinnahmenden und anspruchsvollen Charakter. Nichts natürlicher, als dass die technologischen Geräte Verbrauchsgegenstände werden, die keine emotionale Bindung zu ihnen mehr aufkommen lassen.

In Kapitel 10 geht es um einen eng damit verbundenen Charakterzug des technologischen Geräts: seine Trimmung auf Funktionserfüllung. Die Welt der Waren-Commodities stellt das Ziel für die User-Option, der Weg dazu ist ihre „versteckte“ Sache. Damit geht die grosse Verflachung einher. Wir kennen das als die Konsumentenkultur mit Werbung schneller Erreichbarkeit etc., also der ganzen Verführungsrhetorik, die an reduzierte Bedürfnisse, eingleisige Effekte appelliert und uns debilitiert. Freie, schnelle Erreichbarkeit ohne Tiefgang lässt einem unendlichen Kombinatorium freien Raum – was die zu Konsumenten degradierten Menschen in die Orientierungslosigkeit führt. Letztes Stadium dieser Entwicklung des technologischen Universums muss die direkte Steuerung des Gehirns, die Stimulation von Erfahrungen, Phantasien und Lüsten in der Simulation sein. [Das vorliegende Buch erschien 1984, 10 Jahre vor der „Virtualität“!]

Anmerkung des Übersetzers.

²⁹ Es handelt sich um die Kapitel 15 – 19 des Buches. Kapitel 15, Das Gesetz der Technologie: Die Technologie ist keine dämonische oder von Menschen (Technokraten, Kapitalisten, herrschenden Klassen) oder andern Mächten (z. B. vom Kapital) den Menschen aufgezwungene Macht. Nein, wir orientieren uns ganz natürlich und spontan an der Technologie. Kapitel 16 Politisches Engagement und gesellschaftliche Gerechtigkeit: Politik ist das Meta-Gerät der Technologie; Ungleichheit ist ein Zugpferd der Technologie, indem die oberen Klassen den Anreiz für die unteren geben, noch unerschwingliche „commodities“

gelingt, sie zum vollen Verständnis der eigenartig verschleierte Stellung zu führen, welche Technologie im liberalen, demokratischen Diskurs inne hat. Man kann sagen, dass die Theorie der liberalen Demokratie die moderne Technologie einesteils braucht, andernteils fürchtet. Sie braucht sie, denn Technologie verspricht, die neutralen Chancen zu liefern, welche für die Errichtung einer gerechten Gesellschaft notwendig sind, und die Frage nach dem guten Leben offen zu lassen. Sie fürchtet sie, denn Technologie könnte in der Tat mehr liefern, als sie versprochen hat, nämlich eine definitive Version von gutem Leben und, was noch wichtiger ist, eine, die „gut“ in zweifelhaftem Sinne ist. Der Angelpunkt dieser misslichen Lage in der liberalen Theorie ist aber keinesfalls das Phänomen der Technologie selbst, sondern die Frage, ob man eine gerechte Gesellschaft errichten kann, ohne sich für eine gute Gesellschaft im starken Sinne zu engagieren. Diese Unentschiedenheit (indirection) des liberalen Diskurses zeugt wohl von der oben erwähnten Furcht. Mag das wahrscheinlich oder mehr als wahrscheinlich sein, so hat sie wohl tiefe geschichtliche Wurzeln und könnte vom ursprünglichen Entwurf der Aufklärung her stammen, der, wie schon erwähnt, als intellektuelle und kulturelle Angelegenheit und nur zufällig praktische konzipiert worden war.

Um jetzt der eben dargelegten Mutmassung etwas Substanz zu geben, lasst uns zuerst die liberale Politik, welche den springenden Punkt illustriert, betrachten, darauf die Art und Weise untersuchen, wie dieser springende Punkt Exponenten der liberalen Demokratie wie Dworkin, Rawls und Macpherson beeinflusst hat. Die fragliche Politik rührt vom demokratischen Engagement für Freiheit her. In diesem Bemühen ist die liberale Demokratie oftmals unwissentlich und vielleicht unausweichlich die Komplizin in der Auflösung von Traditionen, welche die Aufgabe

dereinst konsumieren zu dürfen (diachronische Gerechtigkeit); das Versprechen der Technologie der umfassenden Selbstverwirklichung (nach aristokratischen, humanistischen und aufgeklärten Idealen) verkehrt sich ironisch in Konsum-Demokratie. Kapitel 17 Schaffen und Arbeiten: Die scharfe Trennung von Arbeit und Freizeit entspricht derjenigen von Maschinerie und commodity im Gerät. dem typischen Produkt der Technologie; Technologie hat die Arbeit degradiert, welche traditionell auf die Herstellung von Dingen ausgerichtet war, Dinge, die nicht ausschliesslich instrumentellen Charakter hatten; die technologische Produktion befreit von Bedingungen des Raumes und der Zeit – und der Menschen; die mikroelektronische Revolution vertieft den Graben zwischen dem in den Geräten verkörperten Wissen und der Kompetenz der Anwender; auf die Spitze getriebene Spezialisierung. Kapitel 18 Freizeit, Selbstvervollkommnung und Glück: Die traditionelle Kulturkritik weist auf das Potenzial an Befreiung zur Persönlichkeitsentwicklung, das in der Technologie steckt und auf die Realität der Massendebilisierung durch TV etc. – und beweist damit nur die Nichteinsicht in das Wesen der Technologie; jede neue commodity ist eine Befreiung, nicht zuletzt eine Befreiung von Tabus. Das technologische Leben ist die extreme Trennung von versteckten Mitteln (der Technologie) und exaltierter Oberfläche; das bedeutet, dass die commodity den äussersten Grad erreicht, wo sie zu Simulation und zur direkten zerebralen Stimulation wird. Kapitel 19 Die Stabilität der Technologie: Die technologische Gesellschaft vermag alle inneren und äusseren Krisen zu meistern; z. B. hinsichtlich der Ökologie kann die Erde zum vollklimatisierten Raumschiff werden; oder hinsichtlich der moralischen Zerrüttung: die technologische Stabilität ersetzt die Moral, denn an ihre efficiency kann man sich halten. Der optimistische “Pessimismus” der Technologiekriter, z. B. J. Ellul, die Technologie zerresse an ihren Widersprüchen, ist ungerechtfertigt. Jede tiefe, auch spirituelle Unbefriedigtheit auf einem gegebenen Stand der Technologie mit ihren commodities wird durch einen Befreiungs-Flash neuer Technologie beseitigt.

Anmerkung des Übersetzers.

hatten, eine kräftige Verwirklichung von Freiheit zu ermutigen. Scheidung, Abtreibung und Zugang zum Arbeitsmarkt zu erleichtern, Wohnsitznachweis aufzuheben und Pornographie zu schützen heisst natürlich, formelle gesellschaftliche Unterstützung für die traditionelle Familie, für die Achtung für werdendes menschliches Leben, für das verwurzelte Gemeinschaftsleben und die Ansicht, dass es besondere und heilige Formen, Liebe auszudrücken gibt, abzuschaffen. Sicher können solche traditionellen Güter, wenn sie gefährdet sind, nicht durch das zivile und Kriminalrecht gesichert werden. Das Gesetz kann mit Gegenständen letzter Belange oder der Moral nur übereinstimmen, wenn es so etwas wie Einmütigkeit gibt. Es gibt vielleicht in diesem Land mehr geteilte Ansichten über Moral, als wir annehmen³⁰ Einen kontroversen Punkt der Moral aber durch Gesetz zum vorherrschenden machen wollen, wie das die Konservativen wollen, bedeutet seine Kompromittierung. Der Diskurs, der solchen Gegenständen Gerechtigkeit widerfahren lassen kann, ist deiktisch³¹. Er kann nie apodiktisch übereinstimmende Meinung erreichen, obwohl er prinzipiell auf einen Konsensus hinwirken kann. Wenn man diese Aufgabe überspringt und nach dem Zwangsmittel Gesetz oder Verfassung greift, ist es offensichtlich, dass de facto der fragliche Punkt echter Autorität entbehrt.³² Hier liegt der Kern Wahrheit in R. Dworkins Version und Verteidigung des Liberalismus. Das politische Forum kann mit Gegenständen von letztgültiger Bedeutung nicht einfach durch politische Entscheide handeln. Das Forum muss offen gelassen werden. Offenheit heisst aber nicht Leere.

Die Konservativen haben recht, meine ich, wenn sie versuchen, Gegenstände letzter Belange in das Universum des politischen Diskurses zu ziehen. Sie tendieren aber, wie gesagt, dazu, die diskursive Verhandlung solcher Probleme kurzzuschliessen. Vor allem aber sind sie in der Regel in ihrer Politik inkonsistent. Das traditionell Gute, das sie mit zivil- und kriminalrechtlicher Gesetzgebung zu sichern versuchen, unterminieren sie durch ökonomische Gesetzgebung. Demokratien erhalten durch letztere Substanz, und in dieser Hinsicht sind die Konservativen und Liberalen gleichermaßen der Ironie der Technologie zum Opfer gefallen. Beide machen sich in ihrer Politik, über Bevölkerungswachstum hinaus, für

³⁰ Irving Kristol, Pornography, Obscenity, and the Case for Censorship, in: Philosophy of Law, ed. Joel Feinberg an Hyman Gross, Encino, Calif. 1975, Seiten 165 - 171

³¹ „Etwas zu erklären, d. h. die wesentlichen Züge von etwas hervorzuheben und zu skizzieren, ist auch eine Art Erklärung. Ich nenne das deiktische Erklärung, um sie von der deduktiv-nomologischen oder unterordnenden Erklärung zu unterscheiden.“ (S. 25). Diese antwortet auf eine Warum-Frage. Dabei lässt sie die Antwort offen, ob ihre angegebenen Faktoren für den Fragenden relevant sind. Zudem bleibt die Frage der „Entdeckung“ der massgeblichen „Gesetze“; welchen Gesetzen diese folgt, unbeantwortbar. Das heisst, die nach Faktoren, Gründen, Gesetzen fragende Frage lässt unbefriedigt.

Die künstlerisch-poetische deiktische Erklärung ist Welt-Artikulation und kann durchaus der Forderung nach einer Erklärung für ein Phänomen genügen.

Es gibt auch einen deiktischen Modus in der Philosophie. Er untersucht die Bedingungen der Poesie und des freien Handelns, d. h. der Politik. Sie ist wie diese von der Herausforderung durch die letzten Dinge, die letzte Bedeutung, angerührt und geht auf eine höhere Ebene der Reflexion und Abstraktion, denn nur auf dieser besteht Zugang zu den wesentlichen, vielleicht tödlichen Gefahren.

Die wissenschaftliche (deduktiv-nomologische) Erklärung wird auch die apodiktische (beweisende) genannt. Sie beruht auf der Annahme der Erkennbarkeit der Welt nach Gesetzen. In einem Syllogismus wird ein Explanandum erklärenden Prämissen subsumiert.

³² Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Ffm. 1972. Übersetzt nach Legitimation Crisis, Boston 1975, Seiten 105 – 110.

wirtschaftliches Wachstum stark. Obwohl sie sich in der Art und Weise, wie sie die Früchte des ökonomischen Wachstums verteilen wollen, unterscheiden, verstehen sie gleichermaßen unter Wachstum Wachstum der Produktion mit mehr Konsumgütern. Verbesserte Produktivität hat aber, wie wir sehen werden, die Degradation der Arbeit, grösserer Konsum mehr gesellschaftliche Zerstreuung (distraction) zur Folge. Eine Politik ökonomischen Wachstums fördert deshalb in fortgeschrittenen Industrieländern geistlose Arbeit und geistlose Freizeit. Das daraus entspringende Klima ist den traditionellen Werten der Konservativen nicht günstig. Das ist der Missstand mit den Konservativen. Besagtes Klima ist aber auch nicht „menschlicher Entwicklung in seiner reichsten Vielfalt“ günstig. Es erzeugt einen Reichtum an verschiedenen Waren. Unter der Vielfalt an der Oberfläche liegt aber ein enges und starres Grundmuster des Verhaltens der Menschen zur Welt. Das ist der liberale Missstand.

Diese Überlegungen legen die Vorstellung nahe, dass mit der Förderung einer gerechten Gesellschaft nach den Richtlinien der liberalen Demokratie die technologische Gesellschaft mit ihrer besonderen und zweifelhaften Auffassung von gutem Leben gefördert werde. Die liberalen Demokraten sind aber offenbar unfähig, die wesentliche Kontinuität zwischen der gerechten und guten Gesellschaft anzuerkennen und sowohl Gerechtigkeit als auch Güte (goodness) im Lichte dieser Affinität zu überdenken. R. Dworkin, der eine so treffende Beschreibung der gegenwärtig dominierenden Version des Liberalismus gibt, verteidigt diese gegen alle Einwände, ausser einen: „dass sie der politischen Gesellschaft ihre höchste Funktion und letztgültige Rechtfertigung abstreitet, die darin besteht, dass die Gesellschaft ihren Mitgliedern helfen muss, zu erreichen, was tatsächlich gut ist.“³³ Dworkin anerkennt die Kraft dieses Einwandes, glaubt aber, dass hinsichtlich dieser Frage „vernünftige und moralische Menschen nicht einig würden“. ³⁴ In dieser Bemerkung liegt zumindest die Vermutung, dass die Wertneutralität, die für die grundlegende „konstitutive politische Moral“ des Liberalismus angeblich erforderlich ist, ihre Grundlage infiziert und auflöst. Dworkin gibt zu, dass die Grundlage ein bestreitbares Merkmal aufweist: Es schliesst die öffentliche Diskussion über das gute Leben aus. Auf der Ebene der „politischen Entscheidungen“ ist das strukturell vorgegeben. Eine solche Diskussion findet selbst bei liberalen Standards keineswegs obligatorisch statt, wenn grundlegend die konstitutive politische Moral des Liberalismus artikuliert wird. Der Gegenstand der politischen Moral liegt demnach eo ipso innerhalb des Diskurses über das gute Leben. Doch bleibt ein solcher Grunddiskurs, wie Dworkin andeutet, ohne Resultat durch die Standards von Moral und Vernunft, und die liberale politische Moral ist daher in Wirklichkeit nicht grundlegender und konstitutiver als die Wertneutralität, welche daraus folgt, auf der Ebene politischer Entscheidungen. Dworkin glaubt, dass auf jeden Fall die Probleme, die für die „politische Theorie grundlegend sind, in der Moralphilosophie und Philosophie des Geistes“ behandelt werden müssen.³⁵ Ich stimme überein, dass, so lange Probleme so lokalisiert werden, ihre Diskussion ergebnislos bleiben wird.³⁶ Wenn die Grundlage der Gesellschaftsordnung entdeckt werden kann, dann durch die Untersuchung nicht der Geisteshaltungen und Moralen, sondern der konkreten und charakteristischen Formen, in denen die Menschen sich zu ihrer Welt verhalten.

³³ Ronald Dworkin, Liberalism, Seite 142

³⁴ Ronald Dworkin, Liberalism, Seite 143

³⁵ Ronald Dworkin, Liberalism, Seite 143

³⁶ Dass der Geist ein zweifelhaftes Fundament für das Urteil über Wertfragen ist, habe ich in Mind, Body, and World vertreten, Philosophical Forum 8, 1976, Seiten 68 - 86

Dworkin sieht klar, dass moralische Neutralität eine zu schwache Grundlage für eine gerechte Gesellschaft darstellt.³⁷ Andererseits ist ein einsichtsvolles und ausgeprägtes moralisches Engagement für Gleichheit zu schwerwiegend, als dass es nur eine gerechte Gesellschaft zum Ergebnis haben wird: Es wird uns notwendigerweise in die Diskussion über die Frage, was eine gute Gesellschaft ist, verwickeln. Dworkin kann diese Frage nur durch Vagheit bei Seite halten. Das bedrängt seine Aufforderung, wir sollten allen Menschen gleichen Respekt schulden. Dieser Appell wirkt mächtig, wenn er benachteiligte und offensichtlich vernachlässigte Menschen betrifft.³⁸ Hier steht der Ruf nach gleichem Respekt in Übereinstimmung mit dem befreienden Versprechen der Technologie. Ich stimme mit Dworkin überein, dass dieser Ruf in diesem Land unbedingt gehört werden muss und dass diese Notwendigkeit eine Anklage unserer Politik darstellt. Andererseits sind keineswegs alle Mitbürger, auf die er unsern Respekt ausweiten will, in einer Notsituation, dafür in einer Situation zerstreuer und debilisierender Überflusses. Das sind die Menschen, die von der Ironie der Technologie überwältigt worden sind. Was kann es bedeuten, Menschen in dieser Lage mit Achtung zu begegnen? Heisst das nicht, dass Achtung die Form von Sorge und der Bemühung annehmen muss, diese Menschen dazu zu ermuntern, ihre tieferen und grösseren Aspirationen wahrzunehmen? Die liberale Schule ist aber Unwillens, diese anzugehen. Respekt muss zu Indifferenz verfallen. Dworkin vermeidet diesen Schluss durch seine vage und ferne Sicht auf die technologische Gesellschaft. Aus diesem Gesichtswinkel mag es erscheinen, als ob unsere zentrale gesellschaftliche Angelegenheit nichts als die Ausweitung und Ergänzung der wahrhaft befreienden Phase der Technologie sein sollte. Die Technologie ist aber in vieler Hinsicht über dieses Stadium hinaus. Wenn Dworkin explizit moralischer Neutralität mit einem freiwilligen liberalen Einsatz für die gute Gesellschaft entgegentritt, dann liegt Vagheit über den Zügen einer solchen Gesellschaft. Oder wenn konkrete Formen kultureller Art anvisiert werden, so sind ihre Wirkungen vage gehalten und unstrittig.³⁹

Das Problem des guten Lebens kann nicht mehr unterdrückt werden, ist einmal die Frage nach Gerechtigkeit voll eröffnet, und wir können sehen, wie dieses Problem auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Kontexten in den Vordergrund rückt. Doch: Kann nicht eine prinzipielle und passende Linie zwischen Gerechtigkeit und Güte gezogen werden, wenn diese Aufgabe deutlich gesehen und mit Strenge und Umsicht angegangen wird? Das ist eine Herausforderungen, die John Rawls in seiner berühmten Theorie der Gerechtigkeit angenommen hat.⁴⁰ In Rawls Worten kann eine Linie gezogen werden, wenn wir eine klare Übereinkunft (fair arrangement) über die primären gesellschaftlichen Güter herausarbeiten können, welche keine besondere Auffassung guten Lebens bevorzugt. Die primären gesellschaftlichen Güter sind Rechte und Freiheiten, Befugnisse und Chancen, Einkommen und Reichtum, und Selbstachtung. Offensichtlich kommt hier eine bestimmte Auffassung von ‚gut‘ zum Ausdruck. Rawls erkennt das an, glaubt aber, dass, was hier gut benannt wird, allgemein und unbestritten ist, „dünn“, wie er sagt.⁴¹

³⁷ Dworkin, What Liberalism Isn't, New York Review of Books, 20. Januar 1983, Seiten 47 - 50

³⁸ Dworkin, Why Liberals Should Believe in Equality, New York Review of Books, 3. Februar 1983, Seiten 32 - 34

³⁹ Dworkin, What Liberalism Isn't, Seiten 33 und 34, und Why Liberals Should Believe in Equality, Seite 47

⁴⁰ John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971. Eigene Übersetzung

⁴¹ John Rawls, A Theory of Justice, Seiten 395 - 397

Diese Sicht ist von verschiedener Seite angegriffen worden.⁴² Meistens wird ein Gegenbeispiel gebracht. Man nimmt eine hypothetische Art von legitimiertem gutem Leben und zeigt, dass Rawls gerechte Gesellschaft diesem hypothetischen Leben gegenüber nicht neutral ist. Ich glaube, dass diese Anklagen im allgemeinen sowohl verheerend als auch nicht entscheidend (indecisive) sind. Sie sind in dem Sinne verheerend, als Rawls Argument einen rein formalen, ja sogar deduktiven Anspruch hat.⁴³ Und wenn jemand zeigen kann, dass Rawls Prämissen zu falschen Schlüssen führen, dann sollte das die Niederlage der Bemühung von Rawl anzeigen. Doch zusätzlich zu seiner formalen Gestalt weist Rawls Theorie eine Fülle von Einsichten und zeitgenössischer Relevanz auf, die es ihr erlauben werden, eine formale Niederlage zu überleben. Folglich fällt auf Rawls Unternehmen mehr hilfreiches Licht, wenn wir es nicht mit hypothetischen oder formal entworfenen Gegenbeispielen konfrontieren, sondern mit der bestehenden Situation, d. h. der technologischen Gesellschaft und seiner spezifischen Grundstruktur. Das will ich hier kritisch versuchen, konstruktiver in einigen Kapiteln von Teil 3. Für beide Fälle bitte ich um Entschuldigung dafür, ein grosses Buch als blosse Vorlage zu benutzen.

Beginnen wir mit der Frage, wie Rawls auf die Anklage antwortet, seine Theorie der Gerechtigkeit verhalte sich gegenüber gewissen Auffassungen von gutem Leben unfair. Er könnte auf die Allgemeinheit seiner Theorie abheben und Gerechtigkeit als auf jene Dinge bezogen bezeichnen, „von denen angenommen werden darf, dass ein vernünftiger Mensch sie will, was immer sonst noch er will.“⁴⁴ Es könnte aber durchaus wundernehmen, was für Dinge solche Dinge sein könnten, oder ob es sie überhaupt geben kann. Die Antwort ist, dass solche Dinge aus den primären gesellschaftlichen Gütern (goods) bestehen. Man könnte über die Natur primärer gesellschaftlicher Güter immer noch verduzt sein und Rawls gäbe dann die oben gegebene Standardliste. Kann man nun mit gutem Gewissen gestehen, eine Idee vom Inhalt von Gerechtigkeit zu haben, die genügend klar und präzise wäre, um als Rahmen für die Wahl von Gerechtigkeitsprinzipien zu dienen? Wie Rawls bemerkt sind Freiheiten und Rechte leichter definiert als gesellschaftliche und ökonomische Institutionen (arrangements).⁴⁵ Was aber, wenn jemand weiterhin wissen möchte, was z. B. die Chancen sind, die Rawls in einer gerechten und egalitären Weise gesichert wissen möchte?⁴⁶ Rawls antwortet darauf im besten Fall implizit und grob auf zwei Arten.⁴⁷ Chancen sind in einem Sinne universell geteilte gesellschaftliche oder ökonomische Strukturen, die so grundsätzlich sind, dass sie die Frage nach gutem Leben nicht präjudizieren. In einem andern Sinne bestehen Chancen in der

⁴² Zum Beispiel Adina Schwartz, *Moral Neutrality and Primary Goods*, *Ethics* 83, 1973, Seiten 294 – 307; Michael Teitelman, *The Limits of Individualism*, *Journal of Philosophy* 69, 1972, Seiten 545 – 556; Thomas Nagel, *Rawls on Justice*, in: *Reading Rawls*, ed. Norman Daniels, N. Y., ohne Jahr, Seiten 9 – 10; Benjamin R. Barber, *Justifying Justice*, in *Rawls on Justice*, Seiten 292 - 318

⁴³ John Rawls, *A Theory of Justice*, Seiten 121, 126 und anderswo

⁴⁴ John Rawls, *A Theory of Justice*, Seite 92 und an zahllosen andern Stellen

⁴⁵ John Rawls, *A Theory of Justice*, Seite 198 - 199

⁴⁶ Ich gebrauche das Wort *opportunities* in einem Sinn, der sowohl breiter als auch konkreter als derjenige ist, den ihm Rawls gibt. *Opportunity* schliesst nicht nur ein, was er Befugnis (power) und Gelegenheit-Möglichkeit (*opportunity*), Einkommen und Vermögen nennt, sondern auch die konkreten Institutionen, die unausweichlich diese *opportunities* bestimmen, zu dessen Gebrauch Einkommen und Vermögen uns ermächtigen. (Wir haben *opportunities* mit Chancen wiedergegeben. Der Übersetzer.)

⁴⁷ John Rawls, *Fairness to Goodness*, *Philosophical Review* 84, 1975, Seiten 536 - 554

Zugänglichkeit einer solchen Verschiedenheit von Lebensweisen, dass keine vernünftige Variante vorweg ausgeschlossen ist. Beide Auslegungen von Chance sind aber, so möchte ich argumentieren, technologisch gefasst oder inkohärent.

Zuerst müssen wir zugeben, dass die Frage, ob es weitgehend wertneutrale Chancen geben kann, keine allgemeine hilfreiche Antwort zulässt, da gerade die Allgemeinheit der springende Punkt ist, wo Wesentliches ausgeschlossen wird. Wenden wir uns dann den Chancen als grundsätzliche Strukturen zu. Dabei denken wir unter anderem an ökonomische Infrastruktur, Transportsystem, Versorgungs- und Kommunikationssysteme. Betrachten wir ein Strassen- und Autobahnssystem oder ein Telefon- und Fernsehnetz und nehmen wir an, sie sollten jedermann zugänglich sein. Sicher soll dabei den Leuten nicht gesagt werden, wohin sie reisen, wen sie anrufen, was sie am Fernsehen ansehen sollen. Andererseits ist ein Bergtal, das von einer Strasse durchschnitten wird, nicht mehr länger ein Ort für einsame Wanderungen. Das perfekte Telefonsystem erstickt die Kunst der Korrespondenz. Und das Fernsehen entmutigt zumindest Gemeindefestspiele und Symphoniekonzerte. Deutlich erkennen wir die Grundzüge des technologischen Musters. Grundlegende gesellschaftliche und ökonomische Strukturen können nur die Wahl von Waren (commodities) bedeuten; sie sind also weit davon entfernt, neutral zu sein. Statt der Wahl eines Sich-in-Dinge-Einlassens (engagements with things) geht es um den Konsum von Waren.⁴⁸

Rawls mag darauf antworten, gesellschaftliche Einrichtungen seien mehr oder weniger gerecht, gerade so lange jedermann frei und im Stande sei, irgendwo zu wandern, Briefe zu schreiben oder mit Gleichgesinnten Theaterstücke aufzuführen. Wenn genügend Chance für die verschiedensten Lebensstile besteht, kann man sich nicht über Ungerechtigkeit beklagen. Tatsächlich, so scheint es, könnte es innerhalb der liberalen gerechten Gesellschaft freiwillige Vereinigungen geben, in denen man engagiert und verbindlich lebt. Rawls gibt aber selber zu: „Das Gesellschaftssystem formt die Wünsche und Hoffnungen seiner Mitglieder; es bestimmt weitgehend den Typus von Mensch, der diese sein wollen und sind.“⁴⁹ Nehmen wir eine Gruppe von Menschen an, die eine klare Einsicht in die gegenwärtige technologische Struktur der Gesellschaft hat und eine starke Verbindlichkeit in allen Belangen pflegt. Lassen wir sie ihrer Überzeugung gemäss handeln und freiwillige Vereinigungen bilden, wie das Rawls anregt.⁵⁰ Es wird sich naturgemäss ergeben, dass je tiefer das Engagement und bestimmter die Handlungen dieser Vereinigungen sind, desto radikaler sie ihre unmittelbare gesellschaftliche und physische Umgebung zu verändern versucht. Diesbezüglich zu versagen hiesse für sie, sich zum Komplizen einer Lebensweise zu machen, die sie verwerfen. Je entschiedener diese Gruppen sind, desto mehr wird sie die Bande mit der weiteren Gemeinschaft lockern und damit die Trägerin der Gerechtigkeit. Am Grenzpunkt hätten wir verschiedene Gesellschaften, wo früher

⁴⁸ Rawls Buch ist bewundernswert vorsichtig und gedankenvoll. Man kann deshalb kaum einen Einwand dagegen erheben, den Rawls nicht beachtet und bis zu einem gewissen Grad zugegeben hat. So gibt er zu, dass die Mittel, eine Vorstellung von gut zu verfolgen nicht neutral sein könnten (Seiten 415 und 416) und erkennt, dass Vermögen jenseits eines gewissen Punktes ablenkend sein kann und einen zu einer leeren Lebensführung verleiten kann (Seite 290). Doch er anerkennt diese Probleme nur, verfolgt sie aber nicht weiter.

⁴⁹ John Rawls, A Kantian Conception of Equality, in: Property, Profits, and Economic Justice, ed. Virginia Held, Belmont, Calif. 1980, Seite 201, und A Theory of Justice, Seite 259. Eigene Übersetzung.

⁵⁰ John Rawls, A Theory of Justice, Seiten 328 – 329, und Fairness to Goodness, Seite 544.

eine war, und jede hätte Gerechtigkeit mit ihrer Definition von gutem Leben verknüpft. Sicher gibt es zwischen technologischer Homogenisierung und sektiererischer Zersplitterung einen fruchtbaren Mittelweg, wobei einiges von Rawls zu lernen ist, um ihn auszumachen. Er kann aber nicht gefunden werden, ohne die enge Verwobenheit von gerecht und gut zu erkennen.

Doch selbst wenn Technologie explizit als ein gesellschaftliches Problem und ihre Verbindung mit der Demokratie gesehen wird, hat Technologie die Tendenz, die prüfende Untersuchung abzulenken. Bevor wir uns konkreten Umständen solchen Ausweichens zuwenden, soll ihr theoretischer Niederschlag, so in den Betrachtungen von Macpherson und Jürgen Habermas, zur Kenntnis genommen werden.

Macpherson hat eine viel kritischere Sicht der gegenwärtigen liberalen Demokratie und kommt dem Schleier näher, der die technologische Ausprägung der Demokratie verhüllt. Sein Aufruf zur partizipatorischen Demokratie zielt implizit kritisch auf das Desengagement, das die Technologie in die Demokratie eingeführt hat. Und er ist dem Kern der Sache noch näher, wenn er als erste Voraussetzung (prequisite) für eine neue Anteilnahme „eine Bewusstseinsänderung der Menschen (oder Bewusstwerdung)“ setzt, „indem sie, statt sich wesentlich als Konsumenten zu sehen und zu verhalten, sich als Ausübende und Geniesser ihrer eigenen geübten und entwickelten Fähigkeiten sähen und verhielten.“⁵¹ Die andere Voraussetzung ist die „grosse Verringerung der gegenwärtigen gesellschaftlichen und ökonomischen Ungleichheit...“⁵²

Doch in der Suche nach den Faktoren zur Erfüllung dieser Voraussetzungen, um die partizipatorische Demokratie zu fördern, stösst Macpherson auf die Unzufriedenheit der Menschen mit etwas, was die Ökonomen die Äusserlichkeiten der Technologie nennen: die Umweltzerstörung, die Erschöpfung der Ressourcen, die Arbeitslosigkeit, der Niedergang der Städte, die Unmöglichkeit, das ökonomische Wachstum zu steuern.⁵³ Das sind Mängel, die innerhalb der Normen der Technologie selbst liegen und sie betreffen Versorgungsfragen und Fragen der Zugänglichkeit. Wir werden in den folgenden Kapiteln sehen, dass diese Fragen innerhalb der Technologie zu lösen sind und, einmal gelöst, die Rolle der Technologie nur stärken werden. Dass die Faktoren der Unzufriedenheit, die Macpherson eruiert, Herausforderungen sind, die innerhalb des herrschenden Paradigmas stehen und nicht an dieses gerichtet sind, wird prima vista darin offenbar, dass sie als Probleme im Zentrum der öffentlichen Aufmerksamkeit und Diskussion stehen.

Macphersons positiver Entwurf schlägt vor, die partizipatorische Demokratie nach formalen Richtlinien durch neue Formen des Zusammentreffens, Organisierens, Diskutierens, Abstimmens, Delegierens und so weiter wieder aufleben zu lassen. Wenn aber die Substanz des guten Lebens technologisch oder auch vieldeutig bestimmt bleibt, ist die Reform unmöglich oder inkonsequent.⁵⁴ So ist die

⁵¹ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seite 99. Und *Democratic Theory*, Seiten 168 – 170.

⁵² Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seite 100

⁵³ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seiten 102 - 108

⁵⁴ In *Democratic Theory: Ontology and Technology* werden Macphersons ungelöste Schwierigkeiten in seiner Sicht von Demokratie und Technologie offenkundig. Er nimmt an, dass Technologie als ein Instrument zur Förderung des liberalen Demokratie-Ideals von Selbstentwicklung für alle dienen kann. Doch kann sich Macpherson nicht auf die

Ausrichtung des Schulsystems in diesem Land formal oft recht partizipatorisch. Sieht man aber Wahlverhalten, Zusammensetzung der Schulkommissionen und die Rolle von Experten, kommt man zum Schluss, dass das Schulsystem nicht mehr pulsierendes Leben hat, als das Telefonsystem. Es muss die Substanz des fraglichen guten Lebens in Betracht gezogen werden, wenn radikale politische Reform eine lebendige Option werden soll. Um die Schwierigkeit der Eröffnung der grundsätzlichen Diskussion über das gute Leben zu illustrieren, sollen zum Schluss einige Überlegungen von Jürgen Habermas zur Technologie und zum guten Leben geprüft werden.

Habermas sieht, dass die ethischen Fragen hinsichtlich der Gesellschaftsordnung nicht umstritten sind, sondern unterdrückt und beseitigt werden.⁵⁵ Dieser Stand der Dinge, behauptet er, kann am besten durch die Unterscheidung zwischen Arbeit und Interaktion erklärt werden. Sie soll uns auch helfen, den grundsätzlichen Wandel im Naturell zu erklären, welche unsere Zeit von allen andern unterscheidet, welchen die klassischen Soziologen in verschiedenen Gegensatzbegriffen zu fassen versuchten⁵⁶ „Mit Arbeit oder propositional-rationaler Handlung“, sagt Habermas, „verstehe ich entweder instrumentelles Handeln oder rationale Wahl oder die Verbindung von beidem.“⁵⁷ Interaktion ist andererseits definiert als „kommunikatives Handeln, symbolische Interaktion. Sie wird von bindenden Konsens-Normen bestimmt, welche wechselseitige Erwartungen über Verhalten definieren und die von mindestens zwei handelnden Personen verstanden und anerkannt werden müssen.“⁵⁸ In traditionellen Gesellschaften wiegt Interaktion mehr als Arbeit und hält die produktiven Handlungen begrenzt.⁵⁹ In der bürgerlichen Revolution emanzipierte sich die Arbeit von der Interaktion. Die ökonomische Produktivität breitete sich aus und wurde von der Marktideologie gerechtfertigt, d. h. durch das Prinzip fairen Tausches. Da Arbeit propositional-rationale Handlung ist, wird die Ausweitung der Arbeit auf Kosten der Interaktion richtig Rationalisierung genannt. Sie geht von unten vor, indem sie traditionelle Strukturen wie (körperliche) Arbeit (labor), Handel und Transport

oberflächliche instrumentalistische Techniktheorie berufen, weil er den Begriff der als Konsumenten gefassten Person, der aus dem Kapitalismus stammt, für einen Begriff erachtet, welcher der wahren liberalen Demokratie widerspreche. So unterstützt seiner Ansicht nach die Technologie die Selbstentwicklung nur durch Arbeitsreduktion (Seite 169). Macpherson sieht aber klar, dass im Freizeitbereich verbesserte Technologie nur zu wachsendem Konsum führt, was der liberalen Demokratie, wie sie ihm vorschwebt, entgegenwirkt (Seite 170). So stellt sich Technologie für die liberale Demokratie als sowohl hilfreich als auch feindlich heraus.

⁵⁵ Jürgen Habermas, Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Ffm. 1968. Übersetzt nach Technology and Science as 'Ideology', in: Toward a Rational Society, Boston 1970, Seiten 103, 112 und 113. Wieder kann ich dem kontinuierlich sich entwickelnden Denken von Habermas nicht gerecht werden. Ich beschäftige mich hier nur mit einigen hilfreichen und treffenden Einwänden aus der Feder von Habermas.

⁵⁶ Jürgen Habermas, Technology and Science as 'Ideology', Seite 90.

⁵⁷ Jürgen Habermas, Technology and Science as 'Ideology', Seite 91. Man könnte annehmen, Arbeit etabliere Zwecke wie sie Mittel benutzt. Doch macht Habermas klar, dass Arbeit nur von gegebenen Zwecken oder Prioritäten ausgeht. Arbeit ist wesentlich instrumentell. In Legitimation Crisis, Seite 141, wird Arbeitsrationalität mehr im Detail studiert und in propositionale und systemische Rationalität geschieden. Diese Unterscheidung ist für das Folgende nicht wesentlich.

⁵⁸ Jürgen Habermas, Technology and Science as 'Ideology', Seiten 106 - 107

⁵⁹ Jürgen Habermas, Technology and Science as 'Ideology', Seiten 94 - 95

umwandelt. Sie geht von oben her, wenn die traditionelle Weltsichten von den Grundsätzen der propositionalen Rationalität aus kritisiert werden. Diese Kritik versucht Traditionen als Ideologien zu entlarven, versteckt dabei aber ihren eigenen ideologischen Charakter oder macht ihn unkenntlich.⁶⁰ Sie verbündet sich mit den modernen Wissenschaften nicht nur, um sich ein Modell rationaler Kritik zu verschaffen, sondern weil ihre Methodologie „den transzendentalen Gesichtspunkt möglicher technologischer Kontrolle reflektiert“.⁶¹ Diese Ausrichtung hat zur „Verwissenschaftlichung der Technologie“ geführt, die Erklärung und Förderung technologischer Prozesse auf wissenschaftlicher Basis.⁶² Den Zug zur vollständigen Rationalisierung nennt Habermas die technokratische Absicht. Sie etabliert sich letztlich als technokratisches Bewusstsein.⁶³ Diese Herrschaft kann nur gebrochen und eine ursprüngliche Diskussion „über die Ziele von Lebensführung und Handeln im Leben“ kann nur begonnen werden, wenn man sich den Bedingungen idealer Sprachsituation annähern kann.⁶⁴ „Kommunikative Kompetenz“ ist Habermas' Begriff für das Ensemble solcher Bedingungen, was ungehinderte Diskussion, ein trotz der unverletzlichen unantastbaren Distanz zwischen den Kommunikationspartnern verbindliches Verhältnis, volle Ergänzung der Erwartung einschliesst. Einseitig zwingende Normen sollen in dieser idealen Diskussion ausgeschlossen bleiben.⁶⁵

Beginnen wir unsere kritischen Anmerkungen mit der kommunikativen Kompetenz. Wir wollen von dieser ausgehen. Richard J. Bernstein hat hervorgehoben, dass man kommunikative Kompetenz mit dem Ensemble von notwendigen Bedingungen für jede Kommunikation umschreiben kann. In diesem Falle kann uns aber der Übergang von notwendigen zu hinreichenden Bedingungen zu allen Arten von gegenwärtiger Kommunikation führen, zu trügerischen, selbstbetrügenden oder verzerrten. Somit hat die kommunikative Kompetenz nur geringe Bedeutung als Richtlinie⁶⁶ Wenn aber unter kommunikativer Kompetenz an ein Ideal der Kommunikation gedacht wird, das, als Richtlinie, die Einhaltung (establishment) diskursiv gehaltener, zwangsloser Konsens-Normen garantiert, so ist es abstrakt und

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 99 – 99 und *Legitimation Crisis*, Seiten 17 – 26.

⁶¹ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 99

⁶² Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 104. Dieser Punkt ist sorgfältig von Mario Bunge in *Toward a Philosophy of Technology*, in: *Philosophy and Technology*, ed. Carl Mitcham and Robert Mackey, N. Y. 1972, Seiten 62 – 76, entwickelt worden.

⁶³ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 106 - 107

⁶⁴ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 119 - 120

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Über Sprachtheorie. Einführende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, Wien 1970. Übersetzt nach: *Towards a Theory of Communicative Competence*, *Inquiry* 13 1970, Seiten 371 – 372. Ein ähnliches Bündel von Bedingungen ist von Milton R. Wessel unter dem Titel *The Rule of Reason: A New Approach to Corporate Litigation*, Readin, Mass. 1976, Seiten 19 – 24, zusammengestellt worden. Die Tatsache, dass Wessel fordert, dass die Rolle der Vernunft anerkannt werde, da sie „für den Firmenerfolg, ja sogar das Überleben der Firma in ihrer gegenwärtigen Form wesentlich ist und als eine Sache gesunder Geschäftspraxis und ökonomischer Wohlfahrt angenommen muss, zeigt, wie zwiespältig und umkehrbar Habermas' Vorschlag ist.

⁶⁶ Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, N. Y. 1978, Seiten 223 – 224.

bleich bis zur Ohnmacht.⁶⁷ Grund dafür ist in der Unterscheidung von Arbeit und Interaktion zu suchen, eine Reminiszenz von Hannah Arendts Unterscheidung von Arbeit und Handlung, die an ähnlichen Mängeln leidet.⁶⁸ „Untersysteme propositional-rationalen Handelns“, also relativ autonome Arbeitselemente innerhalb des normativen Interaktionsrahmens zu postulieren, impliziert, die reinen Mittel, die für die moderne Technologie typisch sind, in die prätechnologische Umgebung zurück projizieren.⁶⁹ Sicher gab es in den traditionellen Kulturen zentrale Dinge und Praktiken, wo Normen hervorragend integriert und gültig waren.⁷⁰ Entsprechend gab es prosaisch-nützliche Bereiche um diese zentralen Dinge und Praktiken herum. Was aber beim Eindringen in die konkreten Details der traditionellen Welt einen so beeindruckt, ist die enge Verwobenheit von Mittel und Zweck, von alltäglich und festlich, von produktiv und gesellschaftlich relevant. Einen Umriss eines solchen Gewebes versuchten wir in Kapitel 9 zu geben⁷¹.

Die nicht gelungene einschneidende Untersuchung des radikal neuen Mittelcharakters der modernen Technologie macht Habermas' Untersuchungen und Vorschläge mangelhaft. Er spürt die Idiosynkrasie der Rationalisierung, d. h. der Emanzipation der Arbeit von der Interaktion, bringt aber keine genügend radikale Analyse. Das wird beiläufig ersichtlich, wenn Habermas die Rationalisierung von unten diskutiert, also die Unterordnung traditioneller Strukturen unter die Erfordernisse (standards) der Arbeit. Diese Strukturen schliessen (körperliche) Arbeit (labor), Handel, Transport und Institutionen des Privatrechts ein. Doch wenn es auch wahr ist, dass in den traditionellen Milieus immer Subsysteme propositional-rationalen Handelns bestanden, so bestand keine Notwendigkeit, sie „Bedingungen instrumenteller oder strategischer Rationalität“ zu unterwerfen.⁷² Rationalisierung von unten als grundlegende und beachtenswerte Restrukturierung wäre sonst unnötig und unmöglich gewesen. Doch wir wissen, dass traditionelle Arbeit und traditioneller Handel in Tat und Wahrheit gänzlich im Laufe der Technologie umgewandelt wurden. Habermas hat recht, dass etwas wie eine Rationalisierung von unten stattfand.; sein Begriff von Arbeit und deren Unterscheidung von der Interaktion sind aber ungeeignet, die Natur dieses Wechsels genau zu erfassen.

Habermas' Mangel an Scharfsinn ist in den zentralen Punkten seiner Diagnose und Therapie auffälliger. Gemäss der habermasschen Grundpolarität Arbeit – Interaktion zeichnet sich der Lauf der modernen Technologie durch die Autonomisierung (escape) der instrumentellen und strategischen Rationalität von steuernden Normen ab. Warum laufen Mittel ohne Zweck nicht in die Irre und enden in Desastern? Gemäss Habermas' Therapie muss dem Hang der emanzipierten Arbeit zu fatalen Krisen mit der Kontrolle durch Staatsintervention in gesellschaftliche und ökonomische Belange begegnet werden, was die Repolitisierung des

⁶⁷ Richard J. Bernstein, *The Restructuring of Social and Political Theory*, Seiten 224 - 225

⁶⁸ Kapitel 11 des Buches und Anmerkungen 5 – 8 dieses Kapitels

⁶⁹ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 94 und 114.

⁷⁰ Otto von Simons Bericht über den Bau und die Stiftung der Abtei von St. Denis, in: *The Gothic Cathedral*, Princeton, N. J. 1974, Seiten 61 – 141. William Leiss, *Needs, Exchanges and the Fetishism of Objects*, *Canadian Journal of Political and Social Theory* 2, 1978, Seiten 27 – 48, über die Normbrüche in prätechnologischen Kulturen und auch die Gefahr, sie überzubetonen.

⁷¹ Siehe Fussnote 28.

⁷² Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 98.

institutionellen Rahmens der Gesellschaft zur Folge hat.⁷³ Doch die korrigierenden Massnahmen, die Habermas verteidigt, entspringen nicht einer positiven Vision einer guten Gesellschaft; sie stellen eher „reaktive Krisenvermeidung“, also eine Serie von ad hoc – Massnahmen, dar, die jeden neuen und unerwarteten Riss im System zupflästern.⁷⁴ Doch in wessen Interesse ist es, das System intakt zu halten? Habermas erkennt, dass es in einem fortgeschrittenen technologischen System unmöglich ist, eine Klasse im engeren Sinne des Wortes in Schranken zu halten, die eine herrschende Stellung inne hat, die auf der Ausbeutung anderer Klassen beruht.⁷⁵ Doch er nimmt an, dass latenter Klassenkampf fortbesteht.⁷⁶ Und sein fortwährender Gebrauch des Begriffs ‚Kapitalismus‘ unterstellt, dass da eine Klasse von Kapitalisten bleibt. Der Begriff des *technokratischen* Bewusstseins unterstellt etwas Analoges, nämlich, dass es eine Klasse von Menschen gibt, die κρᾶται, also herrscht, eine durch Technik herrschende Klasse.

Habermas nimmt damit eine unsicher schwankende Stellung ein. Einerseits findet er sich unter den mehr orthodoxen Marxisten und andererseits realisiert er, dass bei den massgeblichen Unterscheidungen sowohl der Marxisten, als auch der liberalen Theoretiker der Demokratie, eine elastische Struktur besteht, die den gleitenden und gelegentlich ungleichen Oberflächenphänomenen in der Wirtschaft und Politik der technologisch fortgeschrittenen Demokratien Kohärenz verleiht, eine Struktur, die sich zudem selbst vor öffentlicher Nachforschung schützt und entfernt hält. Und gelegentlich scheint Habermas stillschweigend anzunehmen, dass diese Grundstruktur den Konsens aller stiftet. Das Verlöschen der Interaktion durch die Arbeit (work), sagt er, „wird subjektiv begleitet durch das Verschwinden des Unterschieds zwischen propositional-rationalem Handeln und Interaktion aus dem Bewusstsein nicht nur der Wissenschaften vom Menschen, sondern der Menschen selbst. Das sich Verstecken dieses Unterschieds beweist die ideologische Macht des technokratischen Bewusstseins.“⁷⁷ Aber noch hier besteht ein vielsagender Zwiespalt. Heisst „das Bewusstsein der Menschen“ das technokratische Bewusstsein selbst oder ist das Dumpfwerden des Bewusstsein der Menschen die Folge der Herrschaft einer Klasse von Technokraten?

Die Auflösung dieses Zwiespalts erforderte eine Erklärung der darunterliegenden Muster-Struktur der technologischen Demokratien. Wie gesagt, Habermas lässt sich von dieser Aufgabe durch seinen unkritischen Begriff von Arbeit ablenken, unter der er hauptsächlich instrumentelles Handeln versteht. Seine Vorschläge laufen deshalb mit denjenigen liberaler Demokraten zusammen. Technologie ist schlussendlich akzeptabel als Rationalisierung, wenn sie als reines Mittel genommen wird und einer höheren Form von Rationalität unterworfen ist, nämlich der Einrichtung der kommunikativen Kompetenz.⁷⁸ Diese ist aber nur die Besorgung von Werkzeugen

⁷³ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 100 – 101, 119, 120. *Legitimation Crisis*, Seiten 36 – 37 und passim.

⁷⁴ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 102 - 103. *Legitimation Crisis*, Seiten 60, 61, 135.

⁷⁵ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 107 – 110.

⁷⁶ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 109. *Legitimation Crisis*, Seite 73.

⁷⁷ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 107.

⁷⁸ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 118 – 119.

auf einer subtileren Ebene, sehr ähnlich wie Macphersons Reformvorschlag.⁷⁹ Dazu passend füllt Habermas die Kluft betreffend des Zwecks, zu dem jene Mittel aufgestellt werden, mit der Konjunktion der liberalen, demokratischen Maxime von der gleichen Selbstverwirklichung und mit dem technologischen Versprechen der Befreiung und Bereicherung.⁸⁰ Sicher gibt es die mehr systematische Forderung nach kommunikativer Kompetenz, die aus sich selbst zu echten Konsensnormen für das gute Leben führen soll. Doch bei all unserer Erfahrung mit „zwangslosen Diskussionen“: Diese Forderung wäre überhaupt nicht überzeugend ohne den Hintergrund des Versprechens, das Technologie und Demokratie geben.⁸¹

So wird denn klar, dass wir die Diskussion über das gute Leben nur anberäumen können, wenn wir zuvor das Grundmuster der Technologie und der eigentümlichen Weise herausgeschält haben, in der die Technologie unseren Diskurs und unsere Tagesordnung unter dem Schein reiner Werkzeughaftigkeit präformiert. Nachdem wir die komplexen und verschiedenartigen Formen gesehen haben, wie das technologische Paradigma unsere tonangebenden Theorien der Gesellschaftsordnung prägt, müssen wir uns um die konkreten und empirischen Umstände kümmern, wie die Technologie ihre Herrschaft ausübt.⁸²

⁷⁹ Das ist so, wenn wir die Umriss der kommunikativen Kompetenz als Verdeutlichung der notwendigen Bedingungen für eine wünschenswerte Gesellschaft nehmen

⁸⁰ Jürgen Habermas, *Technology and Science as „Ideology*, Seiten 113 und 119. *Legimation Crisis*, Seiten 142 – 143.

⁸¹ Das wäre auch unter der Bedingung der Fall, dass die Diskussion nicht nur ungezwungen wäre, sondern auch „unter Bedingungen der Individuation“ und vollendeter „voller Komplementarität der Erwartungen“ stattfände. Siehe Habermas, *Towards a Theory of Communicative Competence*, Seiten 371 – 372. Kai Nielsen bemerkt, wie dünn die Normen der kommunikativen Kompetenz sind und sucht sie durch zusätzliche Kriterien zu stärken. Das zeigt, dass es immer noch einen Fundus von Werten und Erfahrungen gibt, auf die man in der Diskussion über Fairness, Solidarität, Vernünftigkeit und letztlich vielleicht auch kommunikative Kompetenz zählen kann. Doch habe ich in Kapitel 11, I, zu zeigen versucht, , dass meines Erachtens hinsichtlich Werten als Fundament einer Reform Reserviertheit angebracht ist. Siehe Nielson, *Technology as Ideology*, in: *Research in Philosophy and Technology 1978*, Seiten 143 – 146.

⁸² Übersetzung: Andres Loepfe

