

Exitus

Nr. 8

Inhalt:

- | | |
|-----------------|--|
| François Bochet | Zu jüngeren Schriften von
Anselm Jappe, „Krisis“, Jaime
Semprun und andern |
| Albert Borgmann | Technologie und Demokratie |
| Andres Loepfe | Wert, Sozialismus und
Technologie |

Oktober 2005

Anzeige

Exitus Nr. 1

- Die Industriegesellschaft und ihr Ende (Theodore Kaczynski).
Das "UNABOMBER-Manifest" in wesentlichen Auszügen
- Theodore Kaczynski und die negative Faszination der Technologie

Exitus Nr. 2

- Die sechste Auslöschung
Geschichte und Vorgeschichte der gegenwärtigen Auslöschung des Lebens auf der Erde
- Das Zeitalter des Nihilismus (John Zerzan)
- Resonanz (zu Theodore Kaczynski und die negative Faszination der Technologie)

Exitus Nr. 3

- Kontinuität und Diskontinuität (François Bochet)
- Skylla und Charybdis. Betrachtungen zu Deep Ecology

Exitus Nr. 4

- Warenfetischismus (Fredy Perlman)
- Die Zivilisation und ihre letzten Unzufriedenen (Aufheben)
- Entfremdung und Form 'Arbeit'

Exitus Nr. 5

- James Lovelock und die Gaia-Hypothese (Bertrand Louart)
- Gegen die Massengesellschaft (Green Anarchy)
- Zu "Eros, Logos, Kosmos" von Ken Wilber

Exitus Nr. 6

- Durch Absonderung zur Gemeinschaft (Gustav Landauer)
- Einige Bemerkungen zu Gustav Landauer (François Bochet)
- Dokumente der französischen Naturisten um 1900 (Gravelle, Beylie)
- Zu den libertären Naturisten in Frankreich (François Bochet)
- Auszug aus Principles of Political Economy (John Stuart Mill)

Exitus Nr. 7

- Stoffwechsel-Paradies?
- Natura lapsa
- Aufrufe (Pemónes/ELF)
- Kleine Archäologie zwischen Wert und Würde
- Ecology, Meaning, Religion (R. A. Rappaport; Buchbesprechung)

Zu bestellen unter der Korrespondenzadresse:

EXITUS, c/o A. Loepfe, Neuhaus, 6354 Vitznau, Schweiz

François Bochet

Zu jüngeren Schriften von Anselm Jappe, „Krisis“, Jaime Semprun und andern

Für Bordiga existiert der Wert im Sozialismus nicht mehr, sowenig als es noch Geld, Lohnarbeit, Unternehmen und Markt gibt; wo es noch Wert gibt, wie in der UdSSR, kann seines Erachtens kein Sozialismus bestehen. Anselm Jappe, Autor von „Guy Debord » (2001) hat ein interessantes Buch geschrieben, „Les aventures de la marchandise – Pour une nouvelle critique de la valeur « (Denoël, 2003 ; deutsche Übersetzung : „Die Abenteuer der Ware. Für eine neue Wertkritik“, Unrast-Verlag). Er macht darin die Unterscheidung zwischen einem exoterischen Marx = Anhänger der Aufklärung und einer vom Proletariat geleiteten industriellen Gesellschaft, der sich für die Arbeiterbewegung und die zufälligen politischen Klassenkampfbewegungen interessierte (der Marx des „Manifestes“ und der „Kritik des Gothaer Programmes“), und einem esoterischen Marx, = demjenigen der „Zur Kritik der politischen Ökonomie“, „Grundrisse“, „Urtext“, „6. Kapitel“, der vier Bände von „Das Kapital“, einem Marx, der sich das Problem des Kapitals, seiner Definition, seines Ursprungs und Werdens, und seiner Überwindung im Kommunismus und im Gemeinwesen stellt. Jappe schreibt (page 11), das Denken von Marx habe mitgeholfen, das Kapital zu modernisieren, was unbestreitbar ist, indem die traditionellen Marxisten sich nur die Aufgabe stellten, wie das Geld und der Wert aufzuteilen wären, ohne Geld und Wert selbst in Frage zu stellen. Nach Jappe hätte die revolutionäre Bewegung Wert, Lohnarbeit, Ware, Geld, Arbeit, Fetischismus usw. akzeptiert, was gleichzeitig wahr und falsch ist. Jappe schlägt daher vor, „die Marxsche Kritik des Wertes möglichst präzise (?) wieder herzustellen,“ (page 15). Er wirft Rubel vor, die hegelsche Sprache von Marx gemildert zu haben und „oeuvres économiques“ genannt zu haben, was „anti-ökonomische“ Schriften seien (man erinnert sich fern derselben Kritik von Paul Mattick am „Traité d'économie marxiste“ von Ernest Mandel). Jappe behauptet, wie das Kollektiv um Robert Kurz (mit dem er verbunden ist), dass das Proletariat verschwunden ist, was ihm natürlich die Theoretiker des revolutionären Proletariates nicht verzeihen. Unter den Vorläufern seiner Arbeit zitiert er allerdings – und hier drückt der Schuh – neben G. Lukács („Geschichte und Klassenbewusstsein“), I. Rubin („Studien zur Theorie des Wertes“) und den Werken von T. W. Adorno, H.-J. Krahl, R. Rosdolsky und F. Perlman - den Trotzisten J.-M. Vincent und den unglücklichen L. Colletti. Was für eine Konfusion; - eine interessierte Konfusion könnte man mit den Situationisten sagen. Dabei ignoriert Jappe die Werke von A. Bordiga oder J. Camatte, ohne auch noch Zeitschriften wie „Le mouvement communiste“, „Négation“ oder „Théorie Communiste“ zu erwähnen, welche in den Siebzigerjahren erschienen waren. Jappe zitiert „Socialisme ou Barbarie“, eine Zeitschrift, welche nie eine Wertkritik entwickelte, so wenig wie die IS (anders als

von Jappe behauptet). Nichtkenntnis der besagten Zeitschriften und Autoren ist ziemlich unwahrscheinlich, weshalb denn doch böser Wille angenommen werden muss. Warum versteckt Jappe gewisse Werke? Man hat seine Ahnung, auf jeden Fall hält er die Leser für Narren. In solcher Ignoranz fällt es leicht, gegenüber Nullitäten wie dem präventösen Pierre Bourdieu, der unsäglichen Attac und einem Toni Negri aufzutrupfen.

Also stellen wir klar: Bordiga hat nach dem Zweiten Weltkrieg in die Definition des Kommunismus immer an erster Stelle die Beseitigung des Wertes, des Geldes, der Ware und des Tausches aufgeführt – was für die Rätekommunisten, die – vereinfacht gesagt - aus der holländisch-deutschen Linken hervorgegangen sind, keinesfalls zutrifft. Hierin wenigstens wirkten Debord und die Situationisten heilsam, wenn sie, wenn auch sehr widersprüchlich, die Beseitigung der Ware forderten. Vom Wert war nicht die Rede. Das macht den Skandal und die Überraschung verständlich, welche „Contribution à la critique de l'idéologie ultra-gauche“ von Jean Barrot, bzw. Gilles Dauvé 1972 hervorrief (in: „Communisme et question russe“, von demselben Autoren; éd. La tête de feuille). Gilles Dauvé wurde in der Folge vom Milieu der Rätekommunisten verworfen, denn es konnte seine Kritik und seinen Versuch, Elemente der Theorie von Bordiga zu integrieren, nicht ertragen. Die Rätekommunisten denunzierten Bordiga als Ultra-Leninisten. Serge Bricianer beispielsweise, ein Repräsentant dieser Bewegung (er hat eine äusserst interessante Anthologie von Pannekoek („Pannekoek et les conseils ouvriers“, E.D.I.) verfasst), verteidigt in seiner Einleitung zu „Réponse à Lénine“ von Gorter (éd. Spartacus), wie die Gruppe Internationaler Kommunisten in den Niederlanden, nicht die „Abschaffung der Lohnarbeit und des Geldes“, sondern „Massnahmen zur Verteilung, die nicht willkürlich erfolgt ohne dass die Arbeiter etwas zu sagen hätten“, sondern „von den Arbeitenden insbesondere unter Zurhilfenahme der passenden Buchhaltung bestimmt, erfolgen soll“ (page 26). Der Wert besteht also weiter, ihn abzuschaffen, so wird angenommen, hiesse ein Regime wie bei den Roten Khmer in Kambodscha schaffen.

Jappe hat das Verdienst, das Werk von A. Sohn-Rethel wieder in Erinnerung zu rufen (page 222) („Geistige und körperliche Arbeit“, Frankfurt am Main 1970). Für Sohn-Rethel sind die Formen abstrakten Denkens, einfach gesagt, Produkte der Wertform (genauer: eine Bijektion zwischen den beiden Formen). Die Kategorien des Westlichen Denkens wären demnach weder universell noch übergeschichtlich, was schon G. Lukács in „Geschichte und Klassenbewusstsein“ zu denken begonnen hatte. Nur Wert und Tausch, die nur durch einen enormen Abstraktionsprozess möglich sind; um zwei Gegenstände zu vergleichen, die an sich vollständig verschieden sind, und damit quantifizieren zu können, damit ein gemeinsames Mass gefunden werden kann, ermöglichen ihrerseits die Abstraktion. Nur stellen sich damit mehrere Fragen, die Sohn-Rethel nicht beantwortet, abgesehen davon, dass 1. die Entfremdung aus dem Tausch der Waren resultiert, wogegen die Produktion neutral bleibt, und 2. die Trennung zwischen körperlicher

und geistiger Arbeit für Sohn-Rethel einen Stellenwert einnimmt, den sie in der Definition des Kapitals nicht hat:

Konnte man zur Abstraktionsfähigkeit gelangen, ohne welche jede Reflexion unmöglich zu sein scheint, ohne den Umweg des Wertes zu nehmen? Kann eine Lebensweise und eine Vorstellung gefunden werden, einmal die Trennung zwischen körperlicher und geistiger Arbeit abgeschafft, ohne dass sich die Vorstellung vom Leben löst und sich gegen dieses wendet?

Lukács ist auf dieses Problem in „Geschichte und Klassenbewusstsein“ eingegangen, nach seinem Bruch mit dem Stalinismus, wird er, v. a. in seinen letzten Schriften (siehe „Sozialismus und Demokratie“) weiterhin darauf bestehen, dass der Wert unter dem Sozialismus weiter besteht. Adorno nimmt diese Intuition auf, er war ja auch mit Sohn-Rethel liiert. Ganz sicher stellen Wert und Kapital a priori-Formen des menschlichen Denkens dar, in die wir uns eingeschlossen haben und die uns eingeschlossen haben, sowohl als Gattung, als auch als Individuen, schrecklicher als im Höhlengleichnis von Platon. Diese Formen modellieren uns, bilden Schirme, die uns hindern, direkt mit der natürlichen Wirklichkeit Kontakt zu nehmen, es sind zwangsmässige und entstellende Vermittlungen, wie die aussernatürlichen despotischen und therapeutischen Gemeinschaften.

Jappe unterschlägt übrigens, wie auch die von Robert Kurz realisierte Anthologie „Marx lesen 2000“, dass Marx grundsätzliche Elemente der Verirrung angenommen hat, welche nicht mit dem Kapital und der industriellen Revolution begonnen, in diesen nur schärfste Form angenommen hat: die Forderung nach der unendlichen Entwicklung der Produktivkräfte, der Wille zur Naturbeherrschung, sich von der Natur zu trennen, die Wissenschaft, die Hingabe an den Fortschritt mit der Zerstörung aller Grenzen etc. Eine Bilanz des Werkes von Marx wird ihm sicher auf jeden Fall seine grosse Bedeutung zugestehen. Es soll sicher in seiner Gesamtheit betrachtet werden, also nicht reduziert, gleichzeitig aber auch nicht seine Verstrickung in die Welt vertuscht werden, kein phantasmagorischer Marx erfunden werden, der nie gelebt hat.

In ihrem „Manifest gegen die Arbeit“ will die Gruppe um die Zeitschrift „Krisis“ (Robert Kurz, Ernst Lohoff, Norbert Trenkle und andere) die Kritik an der Arbeit dort weiterführen, wo sie die Situationistische Internationale gelassen hat, was die Frage in ihrer ganzen Tragweite von Anfang an stark einschränkt. Für die genannten Autoren – und wir teilen ihre Meinung - gibt es keine emanzipatorische Klasse mehr, der Klassenkampf vermag nicht, den Kapitalismus zu verlassen, da er innerhalb des Kapitals stattfindet und das Proletariat ein Bestandteil der Gesellschaft neben andern darstellt. Doch sprechen die Autoren noch, wenn auch nicht von Revolution, so doch von gesellschaftlicher Emanzipation und richten Aufrufe an das Proletariat.... Was soll das? Sie kritisieren die Arbeit, ihre Forderung nach massiver Ausweitung der Freizeit ist aber sehr beunruhigend: das Leitmotiv der Werbung der Freizeitindustrie! Es geht nämlich nicht darum, Arbeit oder Nichtarbeit zu fordern, sondern menschliches

Tun ganz anders zu betrachten und zu leben. Nicht weniger beunruhigend ist der Slogan: „Nehmen wir uns, was wir brauchen“. Was bedeuten Appelle wie „die gesellschaftliche Beziehung selbst organisieren“ oder „neue Formen der gesellschaftlichen Bewegung finden“?!

In „Le fantôme de la théorie“ (in der Zeitschrift von Jean-Marc Mandosio „Nouvelles de nulle part“, n° 4, Septembre 2003) macht Jaime Semprun einige kritische Bemerkungen zum Buch von Anselm Jappe. Auch er fragt sich, ob eine revolutionäre Theorie noch möglich ist und kritisiert G. Lukács für seine Behauptung, nur das Proletariat könne zur Erkenntnis der Totalität gelangen, womit er Klassenbewusstsein mit leninistischer Partei gleichsetzte. Nun, diese Identifikation scheint uns sekundär zu sein, die Verrücktheit besteht viel wesentlicher in seiner proletarisch-revolutionären Theologie, worin das Proletariat das messianische Subjekt-Objekt der Geschichte ist. Semprun kreidet Jappe grundsätzlich die Nichtinfragestellung der industriellen, wissenschaftlichen und technologischen Entwicklung an, sein Haftenbleiben an der marxistischen Eschatologie der Entwicklung der Produktivkräfte und am ganz mystischen Glauben, es tauche letztlich wunderbarerweise eine ganz andere Gesellschaft aus der „langen Agonie der Warengesellschaft“ (page 279), d. h. aus der umwälzenden Verheerung, auf. Ein solches Auftauchen wagt er nicht mehr Revolution zu nennen. Wie die Gruppe um „Krisis“ spricht Jappe wirklich von Produktion ohne zu sagen, welcher Natur diese sein soll, denn es ist doch wohl nicht nur wichtig, wie, sondern auch, was denn produziert werden soll. Er spricht, als gäbe es noch, bei allem Verschwinden des Proletariates, eine Menschheit und eine intakte Welt, die nicht Opfer der Verkörperung des Kapitals, entsubstantialisiert, nicht in die Kategorien a priori eingekerkert worden wären, die doch gerade er deutlich gemacht hat. Kurz, wie Semprun mit andern Worten sagt, Jappe scheint den katastrophalen Charakter der gegenwärtigen Situation und die Dringlichkeit einer radikalen und totalen Änderung der Lebensweise des Lebens zu erkennen. Semprun schreibt: „Wenn das Boot sinkt, ist es nicht der Moment, gelehrt über die Theorie der Navigation Abhandlungen zu schreiben; es muss schleunigst ein Floss gebaut werden.“ So empfiehlt J. Semprun, sich einen Garten anzulegen und behauptet, „ein gutes Gärtnerhandbuch (...) wäre zweifellos nützlicher, um die kommenden Katastrophen zu überstehen als theoretische Schriften, die unbeirrt weiterzufahren, als wären wir am Trockenen, über das warum und wie des Schiffbruches der Industriegesellschaft zu spekulieren.“ (page 39). Wir sind durchaus von der Nützlichkeit, seinen Garten zu kultivieren, überzeugt, was mit der Flucht aus den Städten in Einem liegt, die, wenn auch nicht so einfach, zusammen mit der Verweigerung von Abhängigkeit und Therapeutik gleichbedeutend ist mit der Wiedererlangung von Wohn-, Lebensraum und Gesundheit. [F. Bochet führt hier zwei Gartenhandbücher an]. Nur glauben wir nicht, dass bei allen Katastrophen die theoretische Forschung unnütz ist. Im Gegenteil, sie ist mehr denn je unabdingbar. Vor allem geht es darum, die Bilanz der theoretischen und praktischen Tätigkeit der Revolutionäre zu ziehen und ihren Beitrag einzuschätzen, den sie zur Errichtung dieser schrecklichen Welt geleistet

haben, in der wir gefangen sind und in der wir nur noch schwer die Luft finden, um zu atmen. Zur Illustration sei hier eine der „verrückt gewordenen situationistischen Ideen“ angeführt (René Riesel zitiert diese in „Du progrès dans la domestication“, éd. Encyclopédie des nuisances, 2003, page 71, er und auch Jaime Semprun wollen aber nicht anerkennen, dass diese nicht erst verrückt geworden sind): „de Sade, Marquis und Sansculotte, vereint die vollkommene hedonistische Logik des bösen Grand-Seigneur mit dem revolutionären Willen, grenzenlos seine nunmehr von jedem hierarchischen Zwang befreite Subjektivität zu geniessen, (...) Die verzweifelte Anstrengung, den positiven und den negativen Pol der Entfremdung aufzuheben reiht ihn sofort unter die wichtigsten Theoretiker des ganzen Menschen ein“ (Raoul Vaneigem, „Handbuch der Lebenskunst zum Gebrauch der jungen Generation“, Gallimard, page 215; eigene Übersetzung). Diese Aussagen werden Vaneigem, der sich in seinem „Handbuch“ um die Wette zum Apologeten der Henker- und Folterpfaffen von „Die 120 Tage von Sodom“ gemacht hat, nicht daran hindern, die Pädophilie anlässlich der Affaire Dutroux in Belgien vor einigen Jahren heftig zu denunzieren, ohne sich im Geringsten bemüsst zu fühlen, seine früheren Positionen zu kritisieren.

In seinem Buch „Dans le chaudron du négatif“ (éd. Encyclopédie des nuisances“) versucht Jean-Marc Mandosio eine kritische Bilanz der Situationistischen Theorie, auf die er anscheinend die ganze revolutionäre Theorie reduziert, zu ziehen. Er prangert zu Recht, aber u. E. oberflächlich die futuristische und technologische Verblendung der S.I. an (den Mythos der Automation und der allgemeinen Selbstverwaltung, ihre – ganz orthodox-marxistische – Weigerung, das System der Bedürfnisse und die Industrialisierung der Welt in Frage zu stellen, ihre Absichtserklärung, die Warengesellschaft zu beseitigen, ohne an der Industriegesellschaft zu rühren – also auch hier die marxistische Orthodoxie unbehelligt zu lassen. Gemäss Mandosio hätte Debord 1971 den Anfang einer Infragestellung des Fortschrittes in den „Thesen über die Situationistische Internationale und ihre Zeit“ entworfen, die in „Die wirkliche Spaltung der Internationale“ erschienen (Düsseldorf 1973). Mandosio gibt im erwähnten Buch einige Hinweise über die Entwicklung und das Ende der Laufbahn dieses Vaneigem mit seiner Suche nach Genuss und Leben. So hat er, erfahren wir, ein Vorwort zum Buch von Akain Mamou-Mani geschrieben, dessen Titel wirklich ein ganzes Programm darstellt: „Au-delà du profit: comment réconcilier Woodstock et Wall Street“ („Jenseits des Profits: die Versöhnung von Woodstock und Wall Street“) (bei Albin Michel), ein Vorwort, worin er als positiv etwas herausschält, das er Neokapitalismus nennt, woran sich zu freuen durchaus angebracht sei, denn dieser werde Terra erhalten. In „Modestes propositions aux grévistes“, éd. Verticales, 2004, nimmt Vaneigem diese Einschätzung auf: Man wohne dem Auftauchen einer neuen Produktionsweise bei, er besingt diesen Neokapitalismus, welcher „den Finanzfluss zu seinem Nutzen entwenden wird“ (page 150) und worin „der Gebrauchswert gegenüber dem Tauschwert obsiegen werde“ (page 85). Letzterer existierte demnach weiter, Vaneigem sieht aber dennoch dessen „Ende in kürzerer oder längerer Frist voraus“ (page 140). Das

Menschenrecht werde den Sieg über das Handelsrecht davontragen, eine weitere Absurdität: denn wo es Handel gibt, geht dieser dem Menschlichen voran, überdies ist der Begriff des Rechtes eng an Gesellschaft, Individuum und Handel gebunden. Wo es Recht gibt – kein Kommunismus. Mandosio demontiert auch die von Vaneigem weiterverbreitete Legende von der subversiven Dimension der Alchemie,. Er spricht auch von einem okkultistischen Einfluss im Denken von Debord, der sich in dieser Hinsicht von einem seiner Hauptlehrer, André Breton, freigespielt habe.¹

¹ Aus (Dis)continuité Nr. 23, Dezember 2004; Anmerkung 161; Übersetzung: Andres Loepfe

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.² 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 politischer 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

² „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 Sophistisiertheit 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.

historischen Abriss eingeführt. Er wird sich zeigen, dass die liberale demokratische Sicht der Gesellschaft von einer bestimmten Konvergenz der Begriffe von Freiheit, 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.“³

Dieses Prinzip stammte, wie John Stuart Mill anerkennt, aus dem Deutschen Idealismus und war von klassischen Begriffen der menschlichen Kultur inspiriert⁴. 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,

³ John Stuart Mill, *On Liberty*, ed. Currin V. Shields, Indianapolis 1956; auf Deutsch: *Über die Freiheit*, Reinbek 1991. Eigene Übersetzung.

⁴ Siehe Mills *Autobiography*, New York 1944, Seiten 178 – 180. Eigene Übersetzung.

von der er sprach.⁵ Obwohl die Kulturbedingungen für die individuelle Entwicklung in 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.“⁶ Dieses Prinzip steht aber in Konkurrenz zur Verknüpfung der liberalen Demokratie mit der „kapitalistischen Marktgesellschaft.“⁷ 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.“⁸ 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 vorselektionierte und dass es Chancen am effizientesten zuteile. Zugegeben, der Markt führe zu Ungleichheiten, diese könnten aber durch Steuern und Transferzahlungen eingedämmt werden.⁹ 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.“¹⁰ Wie schon erwähnt gab es Beispiele voll

⁵ 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.

⁶ C. B. Macpherson, The Life and Times of Liberal Democracy (Oxford, 1977) Seite 1. Eigene Übersetzung.

⁷ C. B. Macpherson, The Life an Times of Liberal Democracy, Seite 1.

⁸ C. B. Macpherson, The Life an Times of Liberal Democracy, Seite 2.

⁹ Ronald Dworkin, Liberalism, in Public an Private Morality, ed. Stuart Hampshire, N. Y. 1978, Seiten 130 – 133.

¹⁰ C. B. Macpherson, o. c. Seite 47

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 abgaben. 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?“¹¹ 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, etwa, weil die Beamten eine Auffassung einer andern für innerlich überlegen halten, oder eine Auffassung mehr oder mächtigere Anhänger hat als eine andere.“¹²

Für Dworkin stellt diese Position keinen Verrat an moralischen Prinzipien dar, sondern ist für ihn die „konstitutive politische Moralität“ des Liberalismus.¹³ 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.“¹⁴ Die Bestimmung des guten Lebens für andere sich anzumassen, ist Paternalismus.¹⁵

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,¹⁶ 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

¹¹ C. B. Macpherson, o. c., Seite 99

¹² Ronald Dworkin, o. c., Seite 127

¹³ Ronald Dworkin, ibidem

¹⁴ Ronald Dworkin, o. c., Seite 142

¹⁵ Gerald Dworkin, Paternalism, in: *Morality and the Law*, ed. Richard A. Wasserstrom, Belmont, Calif. 1971, Seiten 107 - 126

¹⁶ 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.

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. 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 sollte¹⁷ 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.¹⁸ 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 weiter¹⁹. Das Versprechen der Technologie ist zu

¹⁷ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seiten 9 – 10 und Mulford Q. Sibley, *Technology and Utopian Thought*, Minneapolis 1971

¹⁸ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seiten 10 - 12

¹⁹ 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

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.“²⁰ Er spricht von „unserer High-Technologie, well-to-do-demokratischen Gesellschaft, die darauf abzielt, alles allen zugänglich zu machen“²¹ 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.“²²

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

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.

²⁰ Daniel J. Boorstin, *Democracy and Its Discontents*, N. Y. 1975, Seite 28

²¹ Daniel J. Boorstin, *Democracy and Its Discontents*, N. Y. 1975, Seite 36

²² 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 Guttheissung und Hoffnung finden sich tiefe Zweifel.

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.²³ Dieser

²³ 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 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 eine 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 bestimmt, 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

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) geboren worden ist, scharf vorherbestimmt.²⁴ 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 substanziell grösste Schwierigkeiten bietet.

In unserer Gesellschaft beherrscht ein Auswahl- und Begrenzungsprinzip die Verteilung von Arbeitsschancen, denn das Prinzip bestimmt indirekt ebenfalls die

für menschengespezifisch 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 Gegenteilstendenzen. Die Realität zeigt aber, dass sie durchgängig, in einhelligem Elan, das Antlitz der Erde formt.

Anmerkung des Übersetzers.

²⁴ 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.

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 schmäler als in jeder andern Gesellschaft ist. Und Technologie ist sicher der entscheidende Faktor der Schmälerung dieses Grabens. Dieser Erfolg ist vielfach gefeiert worden.²⁵ 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 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,

²⁵ 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.

nahezu alles zu tun – und doch die ökonomischen und kulturellen Mittel, nahezu nichts zu vermögen. Das ist der Grund dafür, dass Demokratie-Theoretiker 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.“²⁶

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.“²⁷ 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 Waren²⁸, 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 haben²⁹.

²⁶ Gerald Dworkin, Paternalism, Seite 118

²⁷ Gerald Dworkin, Paternalism, Seiten 123 und 124

²⁸ 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.

²⁹ 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

Libérale Demokratie ist als Technokratie verfügt. Sie lässt die Frage nach dem guten Leben nicht offen, sondern beantwortet sie entlang technologischen 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 unserm 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 werden³⁰. Die Antworten werden von grösserer Kraft sein, wenn

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 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 eminenter 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 mit 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.

³⁰ 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,

es uns 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

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“ 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 Unbefriedigung auf einem gegebenen Stand der Technologie mit ihren commodities wird durch einen Befreiungs-Flash neuer Technologie beseitigt.

Anmerkung des Übersetzters.

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 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 annehmen³¹ 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 deiktisch³². 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,

³¹ 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

³² „Etwas zu erklären, d. h. die 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.

ist es offensichtlich, dass de facto der fragliche Punkt echter Autorität entbehrt.³³ 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 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 Zerstreung (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.“³⁴ Dworkin anerkennt die Kraft dieses Einwandes, glaubt

³³ Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Ffm. 1972. Übersetzt nach Legitimation Crisis, Boston 1975, Seiten 105 – 110.

³⁴ Ronald Dworkin, Liberalism, Seite 142

aber, dass hinsichtlich dieser Frage „vernünftige und moralische Menschen nicht einig würden“. ³⁵ 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.³⁶ Ich stimme überein, dass, so lange Probleme so lokalisiert werden, ihre Diskussion ergebnislos bleiben wird.³⁷ 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.

Dworkin sieht klar, dass moralische Neutralität eine zu schwache Grundlage für eine gerechte Gesellschaft darstellt. ³⁸ 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. ³⁹ 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

³⁵ Ronald Dworkin, *Liberalism*, Seite 143

³⁶ Ronald Dworkin, *Liberalism*, Seite 143

³⁷ 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

³⁸ Dworkin, *What Liberalism Isn't*, *New York Review of Books*, 20. Januar 1983, Seiten 47 - 50

³⁹ Dworkin, *Why Liberals Should Believe in Equality*, *New York Review of Books*, 3. Februar 1983, Seiten 32 - 34

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.⁴⁰

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.⁴¹ 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.⁴² Diese Sicht ist von verschiedener Seite angegriffen worden.⁴³ 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

⁴⁰ Dworkin, What Liberalism Isn't, Seiten 33 und 34, und Why Liberals Should Believe in Equality, Seite 47

⁴¹ John Rawls, A Theory of Justice, Cambridge, Mass. 1971. Eigene Übersetzung

⁴² John Rawls, A Theory of Justice, Seiten 395 - 397

⁴³ 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

Argument einen rein formalen, ja sogar deduktiven Anspruch hat.⁴⁴ 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 blosser 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.“⁴⁵ 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).⁴⁶ Was aber, wenn jemand weiterhin wissen möchte, was z. B. die Chancen sind, die Rawls in einer gerechten und egalitären Weise gesichert wissen möchte?⁴⁷ Rawls antwortet darauf im besten Fall implizit und grob auf zwei Arten.⁴⁸ 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 Zugänglichkeit einer solchen Verschiedenheit von Lebensweisen, dass keine vernünftige Variante vorweg

⁴⁴ John Rawls, A Theory of Justice, Seiten 121, 126 und anderswo

⁴⁵ John Rawls, A Theory of Justice, Seite 92 und an zahllosen andern Stellen

⁴⁶ John Rawls, A Theory of Justice, Seite 198 - 199

⁴⁷ 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.)

⁴⁸ John Rawls, Fairness to Goodness, Philosophical Review 84, 1975, Seiten 536 - 554

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 Kommunikation. 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 Gemeindefest und Sinfoniekonzerte. 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.⁴⁹

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.“⁵⁰ 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.⁵¹ Es wird sich naturgemäss ergeben, dass je tiefer das Engagement und bestimmter die Handlungen dieser Vereinigungen sind, desto radikaler sie ihre unmittelbare

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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.

⁵¹ John Rawls, A Theory of Justice, Seiten 328 – 329, und Fairness to Goodness, Seite 544.

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 ist, 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 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 (perequisite) 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.“⁵² Die andere Voraussetzung ist die „grosse Verringerung der gegenwärtigen gesellschaftlichen und ökonomischen Ungleichheit...“⁵³

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.⁵⁴ 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

⁵² Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seite 99. Und *Democratic Theory*, Seiten 168 – 170.

⁵³ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seite 100

⁵⁴ Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Seiten 102 - 108

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.⁵⁵ So ist 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.⁵⁶ 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 versuchten⁵⁷ „Mit Arbeit oder propositional-rationaler Handlung“, sagt Habermas, „verstehe ich entweder instrumentelles Handeln oder rationale Wahl oder die Verbindung von beidem.“⁵⁸

⁵⁵ 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 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.

⁵⁶ 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.

⁵⁷ Jürgen Habermas, *Technology and Science as 'Ideology'*, Seite 90.

⁵⁸ 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

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.“⁵⁹ In traditionellen Gesellschaften wiegt Interaktion mehr als Arbeit und hält die produktiven Handlungen begrenzt.⁶⁰ 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 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.⁶¹ 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“.⁶² Diese Ausrichtung hat zur „Verwissenschaftlichung der Technologie“ geführt, die Erklärung und Förderung technologischer Prozesse auf wissenschaftlicher Basis.⁶³ Den Zug zur vollständigen Rationalisierung nennt Habermas die technokratische Absicht. Sie etabliert sich letztlich als technokratisches Bewusstsein.⁶⁴ 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.⁶⁵ „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

propositionalen und systemischen Rationalität geschieden. Diese Unterscheidung ist für das Folgende nicht wesentlich.

⁵⁹ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 106 - 107

⁶⁰ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 94 - 95

⁶¹ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 99 – 99 und *Legitimation Crisis*, Seiten 17 – 26.

⁶² Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 99

⁶³ 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.

⁶⁴ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 106 - 107

⁶⁵ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 119 - 120

Erwartung einschliesst. Einseitig zwingende Normen sollen in dieser idealen Diskussion ausgeschlossen bleiben.⁶⁶

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 Richtlinie⁶⁷ 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 bleich bis zur Ohnmacht.⁶⁸ 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.⁶⁹ „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.⁷⁰ Sicher gab es in den traditionellen Kulturen zentrale Dinge und Praktiken, wo Normen hervorragend integriert und gültig waren⁷¹ 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 geben⁷².

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Richard J. Bernstein, The Restructuring of Social and Political Theory, N. Y. 1978, Seiten 223 – 224.

⁶⁸ Richard J. Bernstein, The Restructuring of Social and Political Theory, Seiten 224 - 225

⁶⁹ Kapitel 11 des Buches und Anmerkungen 5 – 8 dieses Kapitels

⁷⁰ Jürgen Habermas, Technology and Science as ‚Ideology‘, Seiten 94 und 114.

⁷¹ Otto von Simsons 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.

⁷² Siehe Fussnote 28.

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 Milieux immer Subsysteme propositional-rationalen Handelns bestanden, so bestand keine Notwendigkeit, sie „Bedingungen instrumenteller oder strategischer Rationalität“ zu unterwerfen.⁷³ 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 institutionellen Rahmens der Gesellschaft zur Folge hat.⁷⁴ 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.⁷⁵ 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.⁷⁶ Doch er nimmt an, dass latenter

⁷³ Jürgen Habermas, Technology and Science as ‚Ideology‘, Seite 98.

⁷⁴ Jürgen Habermas, Technology and Science as ‚Ideology‘, Seiten 100 – 101, 119, 120. Legitimation Crisis, Seiten 36 – 37 und passim.

⁷⁵ Jürgen Habermas, Technology and Science as ‚Ideology‘, Seiten 102 - 103. Legitimation Crisis, Seiten 60, 61, 135.

⁷⁶ Jürgen Habermas, Technology and Science as ‚Ideology‘, Seiten 107 – 110.

Klassenkampf fortbesteht.⁷⁷ 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.“⁷⁸ 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.⁷⁹ Diese ist aber nur die Besorgung von Werkzeugen auf einer subtileren Ebene, sehr ähnlich wie Macphersons Reformvorschlag.⁸⁰ 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.⁸¹ Sicher gibt es die mehr systematische Forderung nach

⁷⁷ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 109. *Legitimation Crisis*, Seite 73.

⁷⁸ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 107.

⁷⁹ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seite 118 – 119.

⁸⁰ Das ist so, wenn wir die Umrisse der kommunikativen Kompetenz als Verdeutlichung der notwendigen Bedingungen für eine wünschenswerte Gesellschaft nehmen

⁸¹ Jürgen Habermas, *Technology and Science as ‚Ideology‘*, Seiten 113 und 119. *Legitimation Crisis*, Seiten 142 – 143.

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.⁸²

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.⁸³

* * * * *

⁸² 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.

⁸³ Übersetzung: Andres Loepfe

Wert, Sozialismus und Technologie

Versuch einer Orientierung

1. Marx nimmt einen überhistorischen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur an, der auf der Arbeit beruht. Dieser Stoffwechsel unter Absehung von jeder Konkretheit wird durch menschliche Arbeit überhaupt oder abstrakte menschliche Arbeit vermittelt. Arbeit unterscheidet sich von tierischem Stoffwechselperhalten durch den gattungsspezifischen Inhalt des menschlichen Stoffwechselperhältnisses. Arbeit überhaupt ist das Vermögen des Menschen, menschliche Welt produktiv-materiell zu schaffen.⁸⁴
2. Dass Marx den Begriff der abstrakten menschlichen Arbeit entwickeln konnte, ist dem hohen Stand der Entwicklung der Produktivkräfte, der gesellschaftlichen Arbeitsteilung mit entsprechendem Verkehr unter den kapitalistischen Gesellschaftsverhältnissen und der Entwicklung des rationalen (formal-operationalen) Denkens zuzuschreiben.⁸⁵
3. Die (abstrakte) menschliche Arbeit ist, nach Marx, die Substanz des Wertes der Waren. ‚Menschliche Arbeit überhaupt‘ ist ein von der Vielfalt der konkreten menschlichen, Gebrauchswerte schaffenden Arbeiten abstrahierter Begriff. Die Äusserung menschlichen Arbeitsvermögens überhaupt als Substanz von ‚Wert‘ zu nehmen, heisst, dass die Äusserung menschlichen Arbeitsvermögens für zentral erachtet wird; zentral für jede menschliche Gesellschaft und ihre Erkenntnis, ja sogar zentral in ontologischer Hinsicht, wenn Arbeit als menschliche Fortsetzung der natura naturans verstanden wird.⁸⁶
4. Man darf diesen Wertinhalt sicher als ökonomisch bezeichnen, denn es geht dabei um eine wesentliche Ressource in der haushälterischen Reproduktion einer Gesellschaft, um Arbeit. Indem im Folgenden das Adjektiv ‚ökonomisch‘ beigefügt wird, soll der wesentliche Charakterzug des Marxschen Wert-

⁸⁴ Dies im Gegensatz zur tierischen instinkt- und konditionierungsgesteuerten Modifikation der Umwelt oder zur Anpassung an die Umwelt.

⁸⁵ Es wird hier der Primat der gesellschaftlichen Praxis und der aussermenschlichen Umstände angenommen. Generell besteht aber auch die Möglichkeit, dass eine mentale Revolution der materiell-strukturellen Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse vorausgeht. So werden heute kaum mehr äussere Faktoren wie Klimawechsel oder Überbevölkerung für den Übergang zu Viehzucht, Pflanzenbau und Sesshaftigkeit angeführt. Der Übergang zu letzterer könnte religiös begründet sein.

⁸⁶ Siehe die Rede von der Naturalisierung der Menschheitsgeschichte und der Humanisierung der Natur, womit eine bedenkliche Kontinuität von Mensch und Natur hergestellt wird, welche menschlichem Tun die Glorie der Natürlichkeit gibt. Aus den weiteren Ausführungen wird ersichtlich, dass ich die Marxsche *Wert*-Lehre wörtlich nehme.

Begriffs betont werden, denn ‚Wert‘ ist von den verschiedenen Kulturen und geschichtlichen Epochen mit verschieden Inhalten gefüllt worden.⁸⁷

5. Die Schwierigkeiten mit dem Begriff der ‚menschlichen Arbeit überhaupt‘, welche Substanz des Wertes sein soll, treten im vollen Umfang auf, sobald diese Substanz gemessen werden soll. Marx bestimmt die einfache durchschnittlich notwendige gesellschaftliche Arbeitszeit auf einem bestimmten Niveau der Entwicklung der Produktivkräfte als Mass des Wertes einer Ware. Wenn der ökonomische Wert aber ein Wert ist, dann kann „menschliche Arbeit überhaupt“ kein positiver Klassifikationsname sein, der die konkreten menschlichen Arbeiten umfasste, wie ‚Obst‘ Äpfel, Bananen, Ananas usw umfasst. Ein Wert ist Resultat einer Bewertung, eine Hervorhebung von etwas Allgemeinem, das für das individuelle und gemeinschaftliche Leben von zentraler Bedeutung ist und, als solches, gesellschaftlich erkannt und anerkannt, auch von zentraler Bedeutung sein *soll*. Wie sollte aber ein solcher Wert quantifizierbar und messbar sein? Wir erkennen hier, dass ‚ökonomischer Wert‘ ein paradoxer Begriff ist.⁸⁸ Ökonomie, Haushalt impliziert natürlicherweise massvollen Umgang mit Ressourcen, also eine Kommensurabilität von Dingen, Leistungen, Prozessen auf der Grundlage eines quantifizierenden Masses.⁸⁹ Unter kapitalistischen Verhältnissen liegt dieses Mass: das Geld, das Kapital, ausser menschlicher Kontrolle.⁹⁰ Marx postuliert die konkrete, rationale gesellschaftliche Haushaltung auf der Grundlage des bestimmbareren gesellschaftlichen Reichtums an Ressourcen, worunter die Betätigung der Arbeitskräfte die subjektive Ressource sein soll. Marx erkennt im ökonomischen Wert ein Potenzial, das im Tauschwert und Kapital in verkehrter Form aktualisiert ist. Was ist aber von einem rationalen, quantifizierbaren Wert zu halten?
6. Der ökonomische Wert nach Marx gilt überhistorisch, universal für alle menschlichen Gemeinschaften. Doch die abstrakte menschliche Arbeit (als ihre Substanz) wird historisch zum ersten Mal unter der Bedingung der relativen Geschlossenheit einer arbeitsteiligen Gesellschaft, in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, zum allerdings unbewussten zentralen Axiom und gewinnt dort quasi-göttliche gesellschaftlich-ökonomische Eigenmacht.⁹¹

⁸⁷ Es wird im Folgenden nicht auf die epistemologische Frage eingegangen, wie mit einer ökonomischen Begrifflichkeit Gesellschaften vorökonomischen Charakters anders als quasi-naturwissenschaftlich abgehandelt werden können.

⁸⁸ Oder ‚Wert‘ würde mathematisch definiert, als Gegensatz zu ‚Position‘. Dann wäre er naturgemäss quantitativ, was mir problematisch zu sein scheint. Wert ist etwas Geistiges. Die Vergegenständlichung von Wert zeitigt unterscheidbare Grade der Intensität, die nicht an einem absoluten Massstab („Arbeitszeit“) messbar sind.

⁸⁹ Kein rationales, planmässiges Handeln – es muss keineswegs produktiv sein - kommt ohne eine gewisse Zeit-Ökonomie aus. Im übrigen kennt das magische und mythische Denken schon etwas wie Quantität, Zeit, Ursache usw.

⁹⁰ Wirklich? Siehe dazu unsere Bedenken hinsichtlich der Verselbständigungstheorie weiter unten.

⁹¹ Wirklich?

7. Das Hochabstrakte des (ökonomischen) Wertes, die Substanz jeder politisch-ökonomischen Gesellschaft⁹², kann unter dem Vorzeichen der kapitalistischen Produktionsweise nur relational, als Tauschwert, erscheinen, nicht an und durch sich. Daraus ergibt sich der Schein, die quantitative Bestimmung des Wertes entspringe der Äquivalentform.⁹³
8. In vorkapitalistischen Gesellschaften wird der Verkehr nicht über den Äquivalenztausch vermittelt. Kapital und modernes Geld stellen die Formen dar, worin historisch zum ersten Mal menschliche Arbeit überhaupt zur vollen Geltung gelangt, diese gesellschaftliche Wesenskraft des Menschen aber gleichzeitig die vollständige Verkehrung erfährt, indem ihre Äusserung sich zum Subjekt über ihn aufschwingt⁹⁴. Die vorkapitalistischen Werte der Religionen, Ideologien, Mythen und magischen Vorstellungen waren von der im Kapitalismus greifbar gewordenen, wenn auch pervertierten Wahrheit⁹⁵ der gesellschaftlichen Ontologie des Menschen noch weit entfernt.
9. Marx definiert menschliche Arbeit als Naturkraft und stellt damit die Kontinuität zwischen der natura naturans und einer gattungsspezifisch menschlichen Form, der Arbeit, her. Die lebendige Substanz ‚natura naturans‘, objektiviert sich in der natura naturata und subjektiviert sich im Homo faber. Die Vergegenständlichungen⁹⁶ seines Arbeitsvermögens entwickeln sich aber im Kapital zu einer Form, welche die menschliche schöpferische Entfaltung blockiert. Das Kapital wäre demnach eine Krise des Lebens.⁹⁷
10. Ist diese Interpretation dessen, was Marx unter menschlicher Arbeit als Naturkraft versteht, richtig, dann ist Marx‘ Denken naturalistisch. Gleichermassen nimmt er die reine Naturwüchsigkeit der Entwicklung des Kapitals an. Der phylogenetische Zweig ‚Homo‘ zeichnet sich aber dadurch aus, dass seine Menschheiten das Vermögen zu Selbstdistanz und zu freiem Lebensentwurf besitzen, wenn sich dieses Vermögen auch historisch ungleichmässig und mit Rückschlägen entfaltet⁹⁸.
11. Unter kapitalistischen Produktionsverhältnissen nehmen die Produkte und Leistungen der Produzenten Warenform an. Waren sind nach Marx von zwiefachem Charakter: Auf der einen Seite weisen sie Gebrauchswert, auf der

⁹² d. h. einer Gesellschaft, welche die politische Ökonomie entwickelt

⁹³ Dieser Mystifikation erliegt die Grenzwerttheorie.

⁹⁴ Die Abfassung des vorliegenden Textes erstreckte sich über einige Zeit, Zeit genug, um anfänglich feste Positionen zu erschüttern. Leser und Leserin werden deshalb Inkonsistenzen feststellen, die aus dem Übergang in ein anderes Denken entspringen.

⁹⁵ eine Wahrheit, die beileibe *nicht* die ganze Wahrheit ist.

⁹⁶ worunter in erster Linie die vom Kapital bestimmten gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion und Zirkulation zu verstehen sind

⁹⁷ ‚Leben‘ ist durch den hiatus irrationalis der Abhebung von der Umwelt charakterisiert (Gestalt wird Subjekt). Dieser Hiatus wird von den Naturharmonisten notorisch übersehen und verdrängt. ‚Leben‘ stellt einen Bruch des vorbiologischen Seins und in diesem dar, vergleichbar demjenigen des (menschlichen) Geistes im biologischen Sein.

⁹⁸ und zudem die Gefahr zur Verirrung beinhaltet!

andern Seite potentiellen Wert auf. Letzterer muss sich im Warentausch gegen andere Waren als gesellschaftlicher erst erweisen oder aktualisieren, das heisst als Tauschwert.

12. Für die im Universum des Kapitals Gefangenen scheint sich dabei der Tauschwert der einen Ware in der Naturalform oder Gebrauchswertform der andern Ware zu spiegeln. Das erweckt die fetischistische Macht dieser Materiatue des Wertes in den Köpfen der Tauschagenten.
13. Marx weist logisch nach, wie sich eine allgemeine Äquivalentform entwickelt. Wie de facto das Geld, Inbegriff des Tauschwertes, zum universalen, abstrakten und absoluten Äquivalent wird, liegt aber jenseits dieser Logik der Entfaltung der Wertform ‚Tauschwert‘. Geld ist eine historische Trouvaille mit Wurzeln in gesellschaftlichen Strukturen, die vorökonomisch und vorkapitalistisch sind. Unter kapitalistischen subjektiven und objektiven Bedingungen stellt das Geld, bzw. seine dynamisierte höhere Entwicklungsform, das Kapital⁹⁹, den gesellschaftlichen Verkehr überhaupt dar.
14. Der ökonomische Wert ist keine Erfindung der Menschen. Seine Erscheinungsform, der Tauschwert, und dessen Inbegriff, das Geld, sind keine Behelfsmittel der vereinzelt Menschen, um eine gemeinsame Grundlage, ein tertium comparationis, im menschlichen Verkehr zu haben.
15. Abstrakt-menschliche Arbeit und allgemein gesellschaftliche Arbeit sind nicht dasselbe: Abstrakt-menschliche Arbeit erweist sich im Kapital als allgemein gesellschaftliche erst durch die Vermittlung des ökonomischen Wertes im Äquivalenztausch.
16. Die magisch-fetischistische Macht des Geldes bzw. einer exquisiten Ware mit dem besonderen Gebrauchswert, unmittelbar tauschbar und gesellschaftlich (d. h. Tauschwert) zu sein, beruht darauf, dass im Kapitalismus der ökonomische Wert der Dinge nicht unmittelbar als gesellschaftlicher anerkannt ist. Die produzierten Dinge (Produkte, Leistungen) müssen Waren werden, also Tausch-oder Verkehrswert erlangen.
17. Die Fetischisierung des Geldes und, in der logischen Fortsetzung des Warentausches mit dem Einbezug der Ware ‚Arbeitskraft‘, des Kapitals heisst, dass Geld und Kapital als verkehrte, verdinglichte menschliche Gesellschaftlichkeit zu selbsttätigen Dirigenten des menschlichen Verkehrs in der arbeitsteiligen Gesellschaft werden. Die im Universum des Kapitals Gefangenen haben sich der endlichen Gerechtigkeit des egalitären und berechnenden Tausches verschrieben. Als formale Subjekte, mündige und faire Mitspieler im Glücksspiel der Chancen vollziehen sie das Wertgesetz¹⁰⁰. Die

⁹⁹ Die Ware, widersprüchliche Einheit von Wert und Gebrauchswert, ist für Marx das abstrakteste, einfachste Grundelement zum Nachvollzug der verschiedenen Wertformen, deren höchste das Kapital ist. Die Diskussion beschränkt sich auf einige Elemente der Warenanalyse.

¹⁰⁰ bzw. die dem Gesetz des Ausgleichs der Profitrate folgende Kapitalbewegung.

grosse Irrationalität, die entfesselte Gesellschaftlichkeit des unendlich sich verwertenden-steigernden Kapitals, ist das grosse A priori und das Schicksal (in Wahrheit eine gesellschaftlich-selbstproduzierte totale Heteronomie), zu dem spielerisch „und ich wollte es“ sagen muss, wer überleben will.

18. Der ökonomische Wert stellt eine ungeheure Einschränkung dessen dar, was Inhalt von Wert in seiner transzendentalen Bedeutung sein kann. Wert ist wesentlich auch Wert des Ursprungs. Der ökonomische Wert sieht diesen Ursprung in der ökonomisch relevanten, in einem Ding investierten Arbeit¹⁰¹, was eine gewaltige Reduktion darstellt. Dabei gibt er sich als *der* Wert überhaupt, als aufgelöstes Welträtsel, aus.
19. In einem Ding steckt aber „mehr“ als ökonomisch relevante Arbeit. Springquelle des Wertes ist nicht nur die konkrete, unmittelbare Schöpfungskraft des Menschen. Der ökonomische Wert blendet den historischen Hintergrund der konkreten gegenständlichen Produktion aus: die Geschichte und die Geschichten der Entwicklung der Produktion und ihrer Urheber sowie die Gewordenheit der natürlichen Grundlagen jeder gesellschaftlichen Reproduktion der Menschen. Der ökonomische Wert negiert jede geschichtliche und natürliche Dimension. Er beruht auf der Antiphysis, d. h. auf der Emanzipation von geschichtlich-vitalen Bezügen. In der Heiligsprechung der Produktion liegt das Versprechen, von jeder Schuld und Verbindlichkeit gegenüber den vergangenen und zukünftigen Generationen, gegenüber der Natur und dem Kosmos frei zu werden.¹⁰²
20. Der ökonomische Wert ist präsentistisch. Er exalziert das Hier und Jetzt. Hinter dem ökonomischen Wert steckt Befreiungstheologie. Im verselbständigten Tauschwert/Geld bzw. im Kapital erscheint allerdings der Teufel dieser praktisch werdenden Theologie. Eine ironische Wende!
21. Der ökonomische Wert ist gleichbedeutend mit der Exaltation der rationalistischen Beherrschbarkeit und Berechenbarkeit der inneren und äusseren Bedingungen menschlich-gesellschaftlichen Seins in der Welt bzw. dessen, was „gesellschaftliche Ontologie“ genannt worden ist. Daher der Kult der Naturwissenschaft, Technologie und vernaturwissenschaftlichen Geschichte im Marxismus.
22. Der von Marx als im Kapitalismus herrschend festgestellte und gutgeheissene Wert hat vom Deutschen Idealismus das Setzen und Konstituieren der Welt in den praktischen Industrialismus übertragen. Die Natur ist der Rohstoff und gratis, d. h. wertlos. Aus der Verwandlung der Natur in eine automatische Fabrik soll die allgemeine Wertlosigkeit entspringen.

¹⁰¹ inklusive der im konstanten Kapital investierten lebendigen Arbeit

¹⁰² Die geschichtlichen Wurzeln dieser Emanzipationsbewegung lassen sich etwa in der Moralisation und Individualisierung von Schuld im Christentum, in der Herausbildung einer Ethik der Präsenz in der Aufklärung und in der ganzen Profanisierungsbewegung seit 500 Jahren in Europa nachweisen.

23. Der ökonomische Wert ist kein Gemächte der Menschen im Sinne eines bewusst postulierten Axioms, sowenig wie Geld das clevere Auskunftsmittel in Tauschzwang geratener Händler ist. Menschen haben sich nie in diskursiver Übereinkunft auf Werte geeinigt, auch nicht auf den ökonomischen Wert, der das menschliche Schöpfungsvermögen überhaupt exalziert.
24. Andererseits ist es unbefriedigend, die Verabsolutierung des Wertes und seiner Erscheinungsform ‚Tauschwert‘ im Kapitalismus quasi naturgeschichtlich darzustellen. Die Bewegung des Tauschwertes, wie sie weltweit seit 2500 Jahren nachweislich an Bedeutung gewinnt und der Kapitalismus, wie er sich aus dieser Bewegung seit 500 Jahren in Europa als massgebliche Macht herauskristallisierte, sind keine Bildungen, die sich post festum apodiktisch aus rein äussern Bedingungen erklären lassen. Die gesellschaftlichen Verhältnisse, welche die Menschen in ihrem Stoffwechsel mit der Natur eingehen, sind nicht einfach nur Resultate objektiver Faktoren. Oder man nimmt¹⁰³ einen despotischen Determinismus an, der mit einer vollständigen Kongruenz von innen und aussen, von Sein und Bewusstsein jede Freiheit ausschliesst. Die Geschichte der Menschheit ist aber nicht einfach die Fortsetzung der Naturgeschichte¹⁰⁴.
25. Gerade der ökonomische Wert als die von Marx herausgeschälte leitende Idee der liberalen Gesellschaft, aber auch der Tauschwert als die Erscheinungsform dieser Idee, sind daher nicht als kontingente Erscheinung menschlichen Handelns zu betrachten, rückführbar auf die objektiven Bedingungen der äussern und innern Natur spezifischer historischer Individuen bzw. auf die objektiven Bedingungen der äussern und inneren treibenden Kräfte ihrer gesellschaftlichen Interaktion. Der ökonomische Wert ist ein menschlicher, gesellschaftlicher Wert und hat daher wesentlich mit Sinngebung, Auslegung menschlichen Daseins, entschiedener Ausrichtung und freiem Willen zu tun. Der ökonomische Wert stellt aber diesbezüglich eine ungeheure rationalistische Vereinseitigung dar.
26. Der Sozialismus, wie er Mitte des 19. Jahrhunderts ausgearbeitet und theoretisch fundiert worden ist, stellt den Versuch dar, den ökonomischen Wert anzuerkennen und zur Basis einer universalen Weltgemeinschaft ohne Geld, Kapital, Recht, Staat, Hierarchie, Religion, also ohne menschlichen oder „sachlichen“ oder transzendentalen Despotismus zu machen.
27. Dieser Sozialismus hat sich vom Liberalismus entschieden distanziert, der sich mit dem Kapital arrangiert hatte, teilt mit diesem aber die Forderung nach

¹⁰³ ganz spinozistisch

¹⁰⁴ und auch in der Naturgeschichte kann nicht blinde Kontingenz, naturgesetzlich sich durchsetzende zufällige Wechselwirkung, herrschen. Streitet man in der Naturgeschichte jeden waltenden Sinn ab, wird es vollständig unverständlich, wie Homo aus ihr entspringen konnte, dem doch schwerlich etwas wie freier Wille und Sinngebung abzusprechen ist, es sei denn, man postuliert eine absolut äussere, göttliche Schöpfung des Menschen – oder den Stumpfsinn des Seins, inklusive des menschlichen.

Emanzipation und Selbstverwirklichung. Durch die Schaffung eines Schlaraffenlandes automatisierter industrieller Massenproduktion hoffte er dem Abgleiten einer reinen, von der Menschheit als ganzer gesteuerten Welt- und Zeitökonomie auf der Grundlage des ökonomischen Wertes in eine erneut durch Kapital und Geld vermittelte Äquivalenztausch-Ökonomie den Riegel zu schieben. Dazu sollte die ganze Natur dem Willen der menschlichen Gattung technologisch botmässig gemacht werden.

28. Die sogenannte bürgerliche Gesellschaft auf der Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise scheint wie keine früher je bestehende Form menschlichen Zusammenschlusses auf dem Tausch zu beruhen. Tausch ist aber unter kapitalistischen Verhältnissen ein neutraler, anonymer, ungeselliger Akt. Dass A und B miteinander tauschen, ist durch das Wertgesetz¹⁰⁵ bestimmt. Es ist kein menschlicher Tausch, der immer wesentlich ein symbolischer Tausch ist und keine Äquivalenz kennt.¹⁰⁶ Der vorökonomische Tausch ist eine unendliche Geschichte des Gebens und Nehmens, worin immer ein Defizit oder eine Schuld besteht. Das gilt auch gegenüber der Natur und den Göttern.
29. Es gibt nicht nur den Äquivalenztausch auf der Basis eines nicht vergesellschafteten ökonomischen Wertes. Der Sozialismus schlägt eine Planwirtschaft vor, in der jede menschliche Arbeit von vornherein als gesellschaftliche anerkannt und geschätzt ist und sich nicht erst vor dem Kriterium der Selbstverwertung des Tauschwertes als gesellschaftliche erweisen und einschätzen lassen muss. Basis dieser Planwirtschaft wäre die gesellschaftliche Gesamtzeit äusserbaren menschlichen Arbeitsvermögens. Es bestände Äquivalenzbeziehung zwischen den in den verschiedenen Zweigen menschlicher gesellschaftlicher und individueller Reproduktion investierten Arbeits-Zeitvolumina.
30. Dieser planwirtschaftliche Sozialismus mit totaler Rationalisierung und Kontrolle des gesamten gesellschaftlichen produktiven, kreativen, prokreativen, generativen und regenerativen Vermögens der Menschen¹⁰⁷, auf den ganzen Erdball ausgeweitet, ist ein Alptraum und muss jede Freiheit ersticken.
31. Um diesem Alptraum zu entgehen wird auf die Technologie gesetzt. Die 3. industrielle Revolution¹⁰⁸ soll die Effizienz der Arbeit in einer Masse erhöhen,

¹⁰⁵ bzw. seine entfaltete Form, die organische Zusammensetzung des Kapitals

¹⁰⁶ Aber auch keine vollständige Nicht-Äquivalenz. Das Leben ist die Kette von Einzelleben; es ist zudem nicht harmonisch; es gibt Parasitismus, Trug, Kontingenz. Die Selbsterhaltung erfordert daher auch endliche Gerechtigkeit. Eine Ausgeglichenheit im Austausch der Ressourcen wird durch die Einschränkung der Kreisläufe vom Typ $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots \rightarrow A$ erreicht, wobei $A \leftrightarrow B$ den Grenzfall von Tausch: die rationalistische Äquivalenz, darstellt.

¹⁰⁷ wozu noch die in Kalkulation genommenen Rohstoffe und Energiequellen, der Genpool der Pflanzen und Tiere etc. auf Terra kämen

¹⁰⁸ Sie zeichnet sich nicht zuletzt durch unmittelbaren Zugriff des/der Einzelnen auf den General Intellect aus.

dass der Austritt aus dem Reich der Notwendigkeit¹⁰⁹ möglich würde. Das ändert aber am totalitären Charakter eines solchen Sozialismus nichts.¹¹⁰

32. Der ökonomische Wert, die Exaltation menschlicher Schaffenskraft, der Produktivkräfte, der industriellen Umgestaltung der Natur, ja der ganze Plan der Verwandlung der Erde in das Raumschiff ‚Kommunismus‘¹¹¹ ist keine gültige Grundlage für ein planetarisches menschliches Gemeinwesen, das nicht nur die Herrschaft des Kapitals abschütteln, sondern endlich auch den Krieg gegen die Natur und ihre Verwandlung zur Sklavin der Menschheit und die damit verbundene technologische Obsession beenden will.
33. Das Ding. Unter Ding soll hier nicht der Fetisch verstanden werden, welcher als Tauschwert an sich den ökonomischen Wert, die Macht menschlichen Schöpfungsvermögens, repräsentiert und gesellschaftliche despotische Macht erlangt. Dieses Ding, diese Verdinglichung, diese Dingfestmachung eines vollzogenen gesellschaftlichen Verhältnisses, stellt sich gerade als ihr Gegenteil dar, als *unbedingt*. Nein. Das Ding soll hier den Gegensatz zur Ware bezeichnen.
34. Die Ware ist das Ding ohne Aura, ohne die nahe Ferne des Horizontes, der Erinnerung, des Anklangs, Anruchs, ohne die offene Frage nach geschichtlichem Ursprung und Ziel. Die Aura ist die gelebte Verbindung mit Herkunft, Vorwelt und Umwelt. Die Allegorisierung, d. h. der Übergang auf den Markt (agora = Marktplatz), entmythifiziert das Ding und macht es zum funktionalen Gebrauchswert. Das Ding wird in einen utilitaristischen Diskurs eingeführt, es wird seiner Aura entblösst und präsentiert-vergegenwärtigt.¹¹²
35. Die Ware als merchandise ist ein Moment des Prozesses der Verwertung des Wertes, die Ware als commodity¹¹³ ist ein Moment eines spezifischen Weltbezugs: der Technologie.
36. Scheint dem zur merchandise gewordenen Ding seine Tauschbarkeit, sein Tauschwert-Sein natürlich anzuhaften, so scheint dem zur commodity gewordenem Ding sein Gebrauchswert-Sein, sein reines Mittel-zum-Zweck-Sein, natürlich anzuhaften.

¹⁰⁹ d. h. der politischen Ökonomie

¹¹⁰ Er wandelte nur, gegenüber den durchlittenen und real gewordenen marxistisch-leninistischen Entwürfen, das Gesicht: an die Stelle der sozialen träte vermehrt die technologisch-mediale Despotie.

Was das Reich der Freiheit jenseits der Arbeit betrifft, so dürfte ein Blick in die heute schon bestehende Freizeit- und Selbstverwirklichungskultur ernüchternd sein.

¹¹¹ im Gegensatz zum Raumschiff ‚Enterprise‘...

¹¹² Was man das Spektakel genannt hat, ist nicht zuletzt die verführerische Aufladung dieses auf seine Funktionalität reduzierten Dinges durch die künstliche Mythologie des PR.

¹¹³ commodity: gemäss der Begriffsverwendung bei Albert Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life*, Chicago, 1982. Ich lege hier den Doppelcharakter der Ware nach merchandise (gesellschaftliches „Feld“) und commodity (kosmisches, weltbezügliches „Feld“) aus.

37. Die typische Gestalt der Ware als commodity ist das Gerät (device). Dieses zeichnet sich durch hochgetriebene, spezifizierte Leistungsfähigkeit und grosses Entgegenkommen gegenüber dem Konsumenten (auch dem produktiven Konsumenten) aus. Der Mechanismus, die Apparatur, das Modul, Rezept oder Programm in der commodity, welche die demokratisch-leichte Zugänglichkeit der Leistung oder des Genusses der commodity gewährleistet, sind – Zumutungen für den Konsumenten, der sich weder auf materielle noch soziale Bedingungen einlassen will – tunlichst „versteckt“. Die demokratisch-leichte Erreichbarkeit der commodity bedingt überhaupt, dass dem Konsumenten möglichst wenig an Eigenleistung zugemutet wird. Die Ware als commodity – ein Genussmittel, ein Apparat, eine Werkzeugmaschine, eine energetische Installation, ein Informationsmedium etc. – stellt die materiell-energetisch-informative Möglichkeitsbedingung für die Befreiung des Konsumenten – sei es ein Individuum, eine Gemeinschaft, eine Gemeinde oder eine ganze Gesellschaft – von belastenden Verbindlichkeiten.
38. Die technologische Gesellschaft trennt die in den traditionellen Gesellschaften innig verquickten und ihnen gar nicht als solche bewusst werdenden Mittel-Zweck-Relationen auf und kreiert eine Welt reiner Mittel für frei bestimmbare Zwecke. In traditionellen Gesellschaften sind die Mittel nicht Zwecken untergeordnet, wie eine instrumentalistische Kritik der Technologie annimmt. Dinge sind in traditionellen Gesellschaften kaum aus ihrem physischen, gemeinschaftlichen oder mythischen Zusammenhang isolierbar. Indem die Technologie utilitaristische und produktivistische Mittel-Zweck-Relationen in den Mittelpunkt stellt, verändern sich sowohl Produktion als auch Konsum, nein, mehr: Produktion und Konsum entstehen erst eigentlich als getrennte Sphären. Technologie ist ein Verhaltensmuster, eine Form des Weltbezugs, die tief sitzt. Marx erweist sich ganz von diesem technologischen Muster geprägt, wenn er ganz utilitaristisch den Gebrauchswert der Ware als Widerpart des Tauschwertes der Ware setzt.
39. Der Sozialismus will die vom Kapital und Tauschwert befreite reine Ökonomie herstellen, die auf dem gesellschaftlich anerkannten und axiomatisch in den Mittelpunkt gesetzten produktiven Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur beruht. Die Schaffung einer Menschenwelt zur Selbstverwirklichung des Individuums in freier Assoziation stellt das Ziel des Sozialismus dar. Der Sozialismus nimmt dabei an, die Technologie weise grundsätzlich instrumentellen Charakter auf. Die Kritik der politischen Ökonomie hat sehr wohl die Unterjochung der Arbeitenden, d.h. der Wert-Schöpfenden und Wert-Realisierenden unter der Herrschaft des Kapitals durch die Technologie gebrandmarkt; sie unterstellte dabei aber einen durch die Logik des Kapitals bedingten Missbrauch der Technologie. Theoretisch wird dabei mit der Tauschwertförmigkeit der kapitalistischen Produktion argumentiert, welche auf die materielle Produktion zurückschlägt. Bekannt geworden ist vor allem die Theorie vom relativen Mehrwert: Das Kapital revolutioniere die Produktion

durch die Wissenschaft (in Technik der Verfahren, des Betriebsmanagements etc.) und steigere die Ausbeutung der Arbeitskräfte durch technologische Intensivierung der Arbeit¹¹⁴. Das Kapital gestalte damit die gegebenen Voraussetzungen um, was natürlich nicht auf die strikte Sphäre der Produktion und Zirkulation beschränkt bleibe. Mit dieser Theorie bleibt der Primat der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse gewahrt.

40. Die ökologische Bewegung argumentiert nicht viel anders. Sie brandmarkt die Zerstörung der natürlichen Kreisläufe durch die technologischen Eingriffe und Immissionen. Sie fordert die Anpassung der Technologie an die Natur, deren nützliche Funktion anerkannt wird und deren Erhaltung gefordert wird.
41. Ich halte die Theorie des Primats der gesellschaftlichen, historischen Produktionsverhältnisse, heute: des Primats des Kapitals, für zumindest unbefriedigend. Die heutige Technologisierung der Lebens-Umwelt und nicht zuletzt die technologische Haltung zum Sein lassen sich nicht mehr aus einer Kapitalismus-Theorie erklären, auch wenn man sie durch eine Theorie der Ausbeutung der Natur ergänzt.¹¹⁵ Es scheint vielmehr, dass der Kapitalprozess auf der technologischen Haltung der Menschen zum Sein basiert, welche ihre besondere Geschichte, vielleicht sogar ihr eigenes Geschick hat.
42. Es ist wahr, dass die technologische Wissenschaft neutral ist: Sie hat sich wirklich von jedem menschlichen, historischen und ontologischen Zusammenhang gelöst.
43. Nur der naivste Marxismus konnte je behaupten, die technologische Naturwissenschaft sei das Resultat der materiellen Produktion oder entspringe den Bedürfnissen „des“ Kapitals. Es ist die zentrale Intention der Technologie, Potenzen bereitzustellen. Technologischer Geist befreit sich aus der Unterordnung unter gegebene Probleme. Er handelt im Bewusstsein, zweckfrei zu forschen. Die Theorien der modernen Naturwissenschaft postulieren Gesetze, verfolgen aber keinen Zweck, zuallerletzt den Zweck irgendeiner Produktion. Der Zweck ihrer Erzeugnisse ist also offen. Dass die naturwissenschaftliche Forschung den Verwertungsbedingungen des Kapitals folgt, ist ebenso wahr, wie dass die Bürger der liberalen demokratischen Staaten substantiell leider gar nicht so frei sind¹¹⁶, da sie durch die Zwänge des kapitalistischen ökonomischen Lebens noch und noch genötigt werden. Und doch beruht das Kapital auf der liberalen Demokratie als der Grundlage formaler Freiheit. Ebenso ist die Forschung formal frei. Technologie und

¹¹⁴ statt der zeitlichen Ausdehnung des Arbeitstages, wie beim absoluten Mehrwert

¹¹⁵ Dazu kommen Einwände, die noch tiefer gehen, hier aber nicht weiter verfolgt werden. Sie betreffen die Frage, ob das Kapital, wie es Marx analysiert hat, sich nicht mittlerweile von jeder Referenz, sogar von sich selbst als Kapitalisierungsprozess, emanzipiert hat und ‚politische Ökonomie‘, ‚Kapital-Logik‘ nur noch *spielt*. Auf jeden Fall sind die polaren Kategorien wie Arbeit/Freizeit, Verwertung/Entwertung, Proletariat/Kapitalistenklasse, Revolution/Reaktion gänzlich abgewrackt.

¹¹⁶ woran sich Verfechter des Liberalismus durchaus stossen!

Kapital haben die liberale Demokratie zur idealen Basis oder steuern sie an. Sie lassen jede Frage offen, ausser derjenigen nach sich selbst.

44. Die instrumentalistische Auffassung der Technologie erliegt einer Mystifikation. Die instrumentalistische Auffassung des Tauschwertes/Geldes¹¹⁷ erliegt einer Mystifikation. Der technologischen Mystifikation bleibt verborgen, dass die Technologie die Aufbrechung einer *ordo essendi* und *cognoscendi* bedeutete, welche nicht durch eine domestizierte Technologie wieder rekonstituiert werden kann. Die monetäre Mystifikation verkennt, dass das Geld als verselbständigter Tauschwert auf der Zerstörung des traditionellen Gemeinwesens beruht, dass folglich ein neu zu konstituierendes Gemeinwesen nicht durch ein gesellschaftlich beherrschtes Geld¹¹⁸ wieder hergestellt werden kann. Geld ist gleichbedeutend mit Nicht-Gemeinschaft.
45. Der alte *ordo essendi et cognoscendi*, das alte Gemeinwesen musste fallen; sie konnten einem auf freie Entfaltung des menschlichen Individual- und Gemeinwesens drängenden, auf einen umfassenderen Weltbezug aspirierenden Geist nicht genügen. Es ist kein Zufall, dass der Kapitalismus und die Technologie im Zeitalter der europäischen Aufklärung zum definitiven Durchbruch gelangten. Diese Revolte gegen die selbstverschuldete Unmündigkeit könnte man unter die Devise „freie Selbstverwirklichung!“ gestellt sehen, ein Leitbild, das in den Selbstvervollkommnungsformeln¹¹⁹ der verschiedenen historischen Eliten seine Vorläufer hat und diese beerbt.
46. Die liberale Demokratie ist ein Kind der Aufklärung; sie will die politischen Voraussetzungen der demokratischen Verwirklichung der freien Entfaltung der Fähigkeiten der Individuen schaffen, gerät dabei aber in den Clinch mit der gleichzeitig freigesetzten Dynamik des Kapitals, das seine Karten im Spiel um Vermögen und Macht ungleich verteilt. Ungleichheit ist aber der Freiheit abträglich. Am reinsten, noch ohne Kompromiss mit dem sozialen Impact des Kapitals, erscheint die liberale Utopie im Anarchismus.
47. Die Technologie, d. h. eine Technik, welche die seit der Renaissance aufblühende Naturwissenschaft mit apodiktischem Erklärungsprinzip zur Grundlage nimmt, ist ein Nebenprodukt der v. a. politisch-philosophisch ausgerichteten Aufklärung. Sie stellt die materiell-energetisch-informative Substruktur der subjektiven¹²⁰ Befreiung. Da nun die Naturwissenschaft offensichtlich Erfolg hat, also apodiktische Wahrheit repräsentiert; da nun weiterhin dieser Erfolg in einer funktionalen Erleichterung und Befreiung

¹¹⁷ das Kapital, zumeist auf „freies Unternehmertum“ reduziert, wird im vorliegenden (letztern) Falle im allgemeinen abgelehnt.

¹¹⁸ geschweige denn durch ein staatlich kontrolliertes gesellschaftliches Gesamt-Kapital

¹¹⁹ die von Philosophen und Weisen in Ost und West verfassten Fürstenerziehungsbücher mit ihren impliziten Idealen des vollkommenen Menschen, die expliziten Ideale der Antike (z. B. der *areté*), der Ritterzeit, der Renaissance, des aufkommenden Bürgertums in England etc.

¹²⁰ subjektiv: individuell oder überindividuell

durch die Umsetzung der von der Naturwissenschaften geschaffenen offenen Potenzen der Naturbeherrschung in industriellen Produkten besteht, erscheint die Ablehnung der Technologie und ihrer Schwester, der Naturwissenschaft, gleichbedeutend mit der Missachtung der Wahrheit zu sein. Zudem gerät sie in den Ruch der blanken Reaktion, denn gegen die Technologie und die Naturwissenschaft zu sein, heisst in den Augen der aufklärerischen Linken, welche die soziale Emanzipation nicht zuletzt auf den technischen Fortschritt abstellt, sich als antiemanzipatorisch zu outen. Sich der Heteronomie natürlicher Prozesse und traditioneller, vortechnologischer Praktiken anzuvertrauen, erscheint als obskurantistisch.

48. Kapital und Technologie erscheinen historisch nahezu zeitgleich. Intuitiv gewahrt man die strukturellen und funktionalen Parallelen; Kapital und Technologie haben aber unterschiedliche Wurzeln und lassen sich auch nicht aufeinander zurückführen. Im Marxismus sind die Versuche, die Entwicklung der Ratio, d. h. die Ablösung vom Mythos, als subjektive Widerspiegelung der objektiven Abstraktion des Tauschwertes, bzw. seiner Autonomisierung und Absolutsetzung im geprägten Geld, zu interpretieren, bekannt geworden. Dabei ist *die* grosse Abstraktionsleistung: die Wertformanalyse¹²¹, im Kopf eines einzigen Menschen vor 150 Jahren vollbracht worden¹²², keinesfalls aber in den Köpfen der Idioten¹²³ des Äquivalenzttausches.¹²⁴ Mag die Agora der griechischen Mathematik Pate gestanden haben, sie hat sie nicht gezeugt. Platons Ideenlehre aus ökonomischen protokapitalistischen Krisen und Spekulationen ableiten zu wollen, ist peinlich.¹²⁵ Überhaupt leidet das

¹²¹ mit ihrem Kernstück: der Reflexionsbestimmung, dass Ware A ihren Wert in der Gebrauchswertform der Ware B als Tauschwert darstellt

¹²² durch Karl Marx

¹²³ idiotēs: griechisch = der private Mensch, im Gegensatz zum Bürger der Polis

¹²⁴ Abstraktion, abstrahieren ist entweder etwas abstrahieren oder von etwas abstrahieren. Die reine Abstraktion ist ein Unding und gibt es sowenig wie reine Negativität. Das Universum des Kapitals ist wesentlich (wenn auch nicht ausschliesslich) das Produkt einer mangelhaften subjektiven Fähigkeit zur Abstraktion – oder Transzendenz: Indem der/die Einzelne oder besondere Gruppe sich nicht als gemeinschaftlich, als in und durch die umfassende Natur existierend und in geschichtliche Herkunft und transzendente Zielsetzung eingebunden versteht oder verstehen will und dementsprechend handelt, also nicht von den privaten Belangen und Sorgen und Wünschen zu *abstrahieren* vermag, muss die gesellschaftliche Synthese, nicht ohne massive Friktionen und Beschädigungen an Individuen, Gruppen und der Gesellschaft als ganzer, durch das *Kapital* vollzogen werden.

Es gibt im linken wie auch rechten Antikapitalismus und Antitechnologismus einen starken Hang zum Antiintellektualismus, der hinter jeder ‚Abstraktion‘ (christlich-monotheistische, wertförmige, US-amerikanisch-puritanische, szientistisch-asketische etc...) Leibfeindlichkeit wittert.

¹²⁵ In Melanesien bestand eine stark vom Geld geprägte Kultur mit Darlehen und Zins; in Dahomey wurden Häuptlingsrenten von 100 000 Kaurimuscheln ausgezahlt; soviel wir wissen entstanden dort weder Logik, noch Ethik, weder Mathematik noch Physik wie in Griechenland, ja nicht einmal eine Schrift!

Widerspiegelungsparadigma an mechanistischem Assoziationismus und latentem Darwinismus.¹²⁶

49. Wahr ist, dass der geldvermittelte Äquivalenztausch Abstraktionsleistungen verlangt, worunter die momentane Absehung von der subjektiven, unmittelbaren Befindlichkeit die bemerkenswerteste ist: Statt sich das begehrte, in fremder Hand befindliche Gut gewaltsam anzueignen, anerkennt das begehrende Subjekte den Marktfrieden und tritt in Tauschbeziehung. Dem rein vom Tauschwert bestimmten Markt mit seinem demokratischen Frieden steht allerdings die Sphäre der (proto-)kapitalistischen Produktion gegenüber, in der die ganze Skala von despotischem Regime bis subtiler Debilisierung herrscht.¹²⁷ Die Fähigkeit des Umgangs mit Geld in seiner primitiven bis vollentfalteten Form¹²⁸ unterscheidet sich aber nicht von Abstraktionsleistungen, wie man sie in der gesellschaftlichen Herausbildung von Normen, zentralen Werten, heiligen Gegenständen, Tabus im Kulturellen, oder von vermitteltem, Umweg- und Aufschubverhalten in den verschiedenen Tätigkeiten des Lebensvollzugs feststellen kann.
50. Die Übersinnlichkeit der gesellschaftlichen Beziehung, welche im Kapitalismus im menschlich-gesellschaftlichen Verhalten der Waren im Verkehr erscheint, darf nicht mit der Übersinnlichkeit der begriffsbildenden Gedankenbewegung verwechselt werden. Wert und Wertformen entwickeln sich unabhängig vom Kopf der Subjekte des Tauschwert-Universums. Die sich in diesem Universum abspielende Bewegung des Sichdarstellens des Wertes einer Ware in der Gebrauchswertform der gegenübergestellten Ware erlischt sofort im Resultat der zu Stande gebrachten Austauschbarkeit. Die Akteure im kapitalistischen Handel halten sich an den direkten Bezug zu den Gebrauchswerten und attestieren Geld/Kapital unmittelbare Austauschbarkeit, welche die Dinge kommensurabel macht. Nichts im Handeln der Tauschenden deutet auf eine gedankliche Abstraktionsleistung! Mit der Polarität von Geld und mit Preis versehener Ware, eine Polarität, welche die Barriere in der Austauschbarkeit der Waren fürs Erste einmal beseitigt, ist die Einsicht in die hinter den Akteuren des Handels sich abspielende objektive Abstraktion des Wertes im Tauschwertwerden desselben noch mehr vernebelt. Geld monopolisiert die Tauschfähigkeit oder den Tauschwert, welcher den Wert vermitteln und darstellen muss, weil dieser nicht unmittelbar anerkannt wird. Geld und Wert, Darstellung des Wertes und Geld werden in den Köpfen der

¹²⁶ Letzteres, indem der Intellekt als Anpassung an objektive Strukturen, in diesem Falle die Realabstraktion, verstanden wird.

¹²⁷ Der vorkapitalistische Marktfriede war durch den Rekurs auf äussere (irdische oder göttliche) Autoritäten gewährleistet. Ihm standen die Sklaverei, häusliche Knechtschaft und das Leibeigentum der Arbeitenden als alles andere als friedliche Antipode gegenüber. Das Forum des Warentausches ist zu Recht mit der friedlichen demokratischen Republik der Bürger, d. h. Inhaber von Rechten und Pflichten, verglichen worden. Die nötige schützende Absicherung dieses Raumes freien Austausches ist den citoyens wie den bourgeois früh aufgegangen.

¹²⁸ Mit der Antizipation des Wertes der Ware in ihrem Preis als Geld

Tauschpartner verwechselt. Diese verhalten sich nur zum Geld und den Preisen der Waren bewusst.

51. Das allgemeine Äquivalent ist also nicht aus der Gedankenbewegung der Austauschenden erklärbar.

52. Keinesfalls ist der Tauschwert der Ware¹²⁹ das Resultat subjektiver Wertschätzungen. Wie sich aber das Wertgesetz bzw. die Logik des Kapitals nur durch die blinden Handlungen der Subjekte als deren Wechselwirkungsergebnis und nicht wesentlich auch durch die jene Handlungen begleitenden Wünsche, Spekulationen und Ideologien durchsetzen soll, bleibt schleierhaft. Wären die Vorstellungen der in das kapitalistische Universum Involvierten nur Mystifikationen, reiner Irrtum, ahnten sie im Fetischismus der Ware und des Kapitals nicht die Wahrheit, bliebe es ein Wunder, wie Menschen den ganzen Zauber des Kapitalismus durchschauen und ihn ablehnen könnten. „Geld regiert die Welt“ ist immerhin ein Allerweltsspruch.

53. Analoges lässt sich von der Technologie sagen. Sowenig im Kapitalismus die Klassenhierarchie mit den vielfältigen Beraubungs- und Unterdrückungsverhältnissen je die Motivation für die Subjekte des Kapitals schuf, mit diesem Schluss zu machen, sowenig war die Ernüchterung und der Katzenjammer nach dem Befreiungsrusch durch eine von der Technologie lancierte Welle von commodities je der Anlass für eine grundsätzliche Infragestellung der Technologie durch die Subjekte.¹³⁰ Im Gegenteil: Das Kapital verspricht formal auch den untersten Klassen den Aufstieg und die berauschende Teilhabe an der materiellen Vermögenssteigerung und appelliert wohl auch an eine pseudospirituelle Lust reiner, abstrakter Selbst-Steigerung. Die unvermögenden Klassen haben sich nur in Ausnahmefällen mit ihresgleichen solidarisiert und sich tunlichst nach oben orientiert, worauf die politische Demokratie und ihr Erfolg beruht.¹³¹ Die Technologie, die Materialisierung der demokratisierten Selbstverwirklichung, verspricht ihre commodities auch den ökonomisch und intellektuell Minderbemittelten. De facto ist diese Gerechtigkeit eine diachrone Angelegenheit: Die Geräte und Dienstleistungen, Installationen und Sicherheiten, die heute erst den oberen Klassen vorbehalten sind, werden morgen Gemeingut.¹³² Die zeitlich

¹²⁹ bzw. in einer Begrifflichkeit ausgedrückt, welche der *entfalteten* Mannigfaltigkeit der Erscheinungen adäquater ist: der Produktionspreis des Kapitalprodukts

¹³⁰ PC und Internet haben heute das Alltagsleben von Hunderten von Millionen von Menschen bis in die subtilsten Lebensgestalten hinein durchwirkt. Die Ernüchterung nach dem flash ist grausam. Aber es sind neue technologische Befreiungen und Selbst-Steigerungen in Aussicht gestellt.

¹³¹ Die Armen haben keine Zukunft; Macht ist nicht zuletzt erweiterte Perspektive in der Zeit. Die Armen drängen auf ökonomischen augenblicklichen Äquivalenztausch, denn Vertrauen erfordert das Vermögen, über Zeit (und Geschwindigkeit) zu verfügen. Es sind die geistig Verarmten, die aus Vertrauen den zinstragenden Kredit gemacht haben.

¹³² Das gilt auch weltweit. Die armen Nationen aspirieren auf das Glück der reichen. Dabei mögen nicht alle Individuen warten und „reisen hin“.

gestaffelte Wunscherfüllung garantiert den gleichmässig-kontinuierlichen Appetit nach Technologie.

54. Und doch. Immer wieder tritt in den technologisch am weitesten fortgeschrittenen Ländern ein Überdross und Ekel vor einer Technologie an den Tag, die zwar Selbstverwirklichung verspricht, als Resultat aber nichts als Einsamkeit, Neutralisierung der menschlichen Beziehungen, Auflösung der sittlichen Verbindlichkeiten, Sinnlosigkeit und eine Degradation des Daseins erzeugt, von der die Sound-, Cyber- und Drogensüchtigen und die in Trancezustand gefallenen Zombies einen Vorgeschmack geben. Die Ausbeutung des Tabubruches durch die Technologie setzt die Befreiungsspirale nach unten fort; endlos wie es scheint. Die Erde verliert ihre Natur und wird zum grossen Raumschiff umgestaltet. Dagegen massiert sich eine latente Rebellion, die ihre Theorie finden muss, um mit der Technologie radikal zu brechen.
55. Es gibt ein Jenseits von Kapital und Technologie. Die Kritik des Kapitals hat verheerenderweise in ihrem Entwurf einer andern Welt auf die Technologie als die grosse Chance gewiesen. Die Kritik der Technologie blieb entweder instrumentalistisch und damit oberflächlich oder verfiel einer Dämonisierung der Technologie, welche es unverständlich macht, wie die Technologie überhaupt entstanden ist¹³³ und es unwahrscheinlich erscheinen lässt, dass es einen bewussten Austritt aus der Technologie gäbe. Sie behauptet denn auch häufig ein Zusammenbrechen der Technologie aus inneren, quasi technischen Widersprüchen; die katastrophalen Ökoszenarien sind ein Produkt dieser ‚substantielle Technologiekritik‘ genannten Strömung.¹³⁴ Dabei wurden die Modelle einer nichttechnologischen Welt durchwegs aus der vortechnologischen Welt geholt – eine Kapitulationserklärung vor dem grossen Versprechen, welches der Technologie zu Grunde liegt: Freiheit und Selbstverwirklichung.
56. Der grossen potentiellen Revolte gegen die Technologie – sie teilt die vernichtende Kritik am Kapital – liegt die Ahnung zu Grunde, dass die Technologie die tiefsten Aspirationen menschlichen Daseins nicht befriedigt. Gleichzeitig schwant ihr, dass Freiheit, Innerlichkeit, Selbstsein und Individualität nicht einem unmöglichen Wiedereintauchen in die vortechnologische mythische Dorfwelt oder gar in ein vorneolithisches Nomadendasein mit magischen Praktiken geopfert werden dürfen.
57. Wie könnte eine transkapitalistische und transtechnologische Welt aussehen? Ist diese Frage beantwortbar ohne ein Nachdenken über das Verhältnis von

¹³³ Analoges lässt sich von der Kapital-Kritik sagen. Die (inflationäre) Rede von Verselbständigung nimmt objektiv-äussere, determinierende Ursachen an und gesteht sich nicht ein, dass sie an der Subjektivität verzweifelt.

¹³⁴ Andere Szenarien: körperliche Degeneration der menschlichen Gattung; psychische Demenz; moralischer Zerfall mit Auflösung jeder Gesellschaftlichkeit. Diese Phänomene *sind* katastrophal, bedeuten aber nicht das Out der auf Technologie basierenden Gesellschaft.

Kapital und Technologie? Sind dafür die Kategorien bereit? Dass ‚Kapital‘ eine Kategorie ist, welche die gegenwärtige Umwelt nicht adäquat zu erkennen erlaubt, wird täglich offensichtlicher; ist aber ‚Technologie‘ die ergänzende Zwillingkategorie? Oder wäre ein Ansatz über die Kategorie ‚Rationalität‘ oder ‚Rationalismus‘ erfolgsversprechender?¹³⁵

58. Eine auf dem Wert des schöpferischen Menschen und seines entfalteten technologischen Eros beruhende Welt-Gesellschaft sollte den Inhalt des ökonomischen Wertes, den Marx als den heimlichen Traum des Kapitals entmystifiziert hat, verwirklichen. Das im Kapital verkannte und verbannte, nichts desto weniger aber latente menschliche Gemeinwesen der vollständig irdischen Souveränität sollte zur vollen Anerkennung gelangen. Das Heil sollte aus der Produktion kommen, nachdem das Kapital einmal beseitigt worden war. Das Kapital wäre nur ein eskapistisches Unternehmen, welches die Produktion zu einem blossen Moment seines transzendentalen Dranges nach Steigerung degradiert hätte. Nach einer Steigerung der in der relationalen Form des Tauschwertes sich aktualisierenden abstrakten menschlichen Kreativität.
59. Der sozialisierte („politische“) ökonomische Wert kann aber nicht das Kernelement eines weltkonstituierenden geistigen Gebäudes werden. Ein von ihm beseeltes planetarisches menschliches Gemeinwesen verfällt zwangsläufig dem Wahn der rationalistischen Beherrschbarkeit der menschlichen Aussen- und Innenwelt. Der ökonomische Wert stellt den Versuch dar, das Fremde der Natur, des Zufalls, des Todes, der Gewalt, der Diskontinuität, des Wandels und des Leidens im währenden Hier und Jetzt (nunc stans) dingfest zu machen. Die von ihm ausgelöste Bewegung ist das hybride Unterfangen, die Menschheit und die menschliche Existenz aus der Kette des Seins und der Daseins-Schuld zu befreien. Damit stellte der Sozialismus die höchstentwickelte, nunmehr vergesellschaftete Form des Axioms des schöpferischen Menschen dar, eines Axioms, welches vielleicht ein menscheitsgeschichtlicher Zielpunkt seit der neolithischen Revolution ist. Mit diesem Sieg dieses Axioms wäre der Kosmos definitiv entgöttert, entmythifiziert und geklärt.
60. Dieses Axiom ist gescheitert. Die verschiedenen Sozialismen waren vollgültige Versuche, es zum universellen Kriterium zu erheben, die Menschen machten aber nicht mit. Zum einen sicher aus der subjektiven Unfähigkeit, sich von vorbürgerlicher Beschränktheit und von den liberalen Verführungen der Entsolidarisierung¹³⁶ zu befreien, zum andern aber, weil das ökonomische Wert-Paradigma seelenlos-materialistisch ist und kein Gemeinschaftsenthusiasmus ihm einen Geist eingeben kann. Wie sollte eine

¹³⁵ Wäre ‚Rationalität‘ oder ‚Rationalismus‘ womöglich die Kategorie, woraus sowohl Kapital als auch Technologie zu erklären wären? Und ‚Zivilisation‘?

¹³⁶ Die liberale Freiheit ist die Entbindung von überindividueller Schuld. Sie ist die Grosse Entsorgung.

millenaristische Schlacht der Menschheit gegen das Schicksal¹³⁷ siegreich sein können?

61. Der moderne Arbeitsbegriff, wie ihn Marx als der politischen Ökonomie zugrundeliegend enthüllt, ist dem physikalischen verwandt. Die Rede vom Wissenschaftlichen Sozialismus stand keineswegs im Widerspruch zur Marxschen Lehre; die Kritik der politischen Ökonomie war auch der Entwurf einer (dem Begriff gerecht werdenden) politischen, d. h. wahrhaft gesellschaftlichen Ökonomie. Auch die szientistische Soziologie, welche die Gesetze der menschlichen Gesellschaft mit Methoden der Naturwissenschaft untersucht, darf sich mit einigem Recht auf Marx berufen. Die Relativierung und Missachtung menschlicher Ideale, moralischer Wertsetzungen und transzendenter Begriffe ist bei Marx wie bei der szientistischen Soziologie¹³⁸ notorisch.
62. Die marxistische Kapital-Kritik hat einseitig auf den Aspekt der Ausbeutung der Arbeitenden durch die unpersönliche Struktur des Kapitals gewiesen. Heute tritt der komplementäre Aspekt viel deutlicher in Erscheinung, der Aspekt der Entwürdigung und Entehrung derjenigen, welche sich, aussichtslos, für ein vom System geschenktes Leben abarbeiten¹³⁹. In der Tat ist das Kapital die höchstzivilisierte Form der Knechtschaft. Der Sklave hat sich historisch aus dem Kriegsgefangenen entwickelt, dem man sein Leben liess, um ihn arbeiten zu lassen. Die Lohnarbeit ist heute nicht mehr mythisch wie ehemals die Leibeigenschaft¹⁴⁰, sondern kapitalistisch-rationalistisch begründet. Der Sklave oder Knecht wird Lohnarbeiter, an die Stelle des Herrn tritt das partikuläre Kapital. Heute heisst arbeiten Dienst, Funktionserfüllung im System. Ob das System vom Kapital und seiner Logik bzw. von der Technologie beherrscht wird, oder ob das System das Kapital und die Technologie *ist*, ist nicht mehr zu unterscheiden. Mit dem Untergang der Bourgeoisie im Ersten Weltkrieg war von Klassenkampf zu reden obsolet geworden; seit in den 50er Jahren in den Hauptindustrieländern der Energieverbrauch in den individuellen Haushalten denjenigen der Industrie zu übertreffen begann, hat das Industriekapital und mit ihm das Kapital überhaupt seine klassische Rolle mehr und mehr ausgespielt. Die wirtschaftlichen, geschweige denn die politischen Bewegungen lassen sich nicht mehr durch einen Imperativ der Durchsetzung einer durchschnittlichen Profitrate erklären. Das Kapital spielt Kapital. Dafür ist die Herrschaft der Technologie umso realer geworden.

¹³⁷ Heimarmene = (griechisch) Schicksalsmacht. In der hellenistischen Gnosis ist Heimarmene die Verstricktheit in die materiellen Belange. Die ‚wertkritische‘ Abschaffung der Arbeit liegt in der gnostisch-rationalen Tradition, welche auf die Verwirklichung der totalen Freiheit abzielt.

¹³⁸ Siehe z. B. die systemtheoretische Schule.

¹³⁹ Oder, für sich, ‚arbeiten‘ spielen müssen, um dem Gefühl der Sinnlosigkeit zu entgehen. In der Tat macht das technologische System die Menschen als Produzenten überflüssig. Theodor Kacsynski hat das in seinem Manifest unter ‚Verlust des power process‘ treffend abgehandelt.

¹⁴⁰ In der Drei-Stände-Ordnung, des Hochmittelalters

63. Baudrillard hat Recht: Wie die Kirchen vergessen lassen sollen, dass Gott tot oder überall ist, so sollen die Industrie-Komplexe, Börsen und Bürotürme vergessen lassen, dass das Kapital tot oder überall ist.
64. Wie soll man sich ein ‚Vom-Gedanken-,Gott‘-Beherrschtwerden denken‘? Ein kollektives gedankenähnliches Ding (das Gedankenkonkretum ‚Gott‘) soll, gemäss der materialistischen Theorie, den Menschen äusserlich werden und ihnen gegenständlich-sinnlich – in der kirchlichen Bevormundung, im Aberglauben, in der sozialen Unterwürfigkeit gegenüber Institutionen mit kirchlicher Sanktion - entgegentreten, worauf sie, darauf achtsam geworden, diese Äusserungen als ihre eigenen erkennen könnten. Nun, die Dinge so betrachten heisst, die Dinge recht mechanistisch betrachten: Als ob zwischen dem Gottesglauben mit seinen Institutionen und den Gottesgläubigen keine unmittelbare Korrespondenz, sondern ein Konditionierungsverhältnis bestände! Wie wenn der einzelne Mensch, von Natur aus „hilfreich, edel und gut“, Auswüchsen eines naturwüchsigen Prozesses der Gesellschaft als ganzer gegenüberstände, die erst äusserlich (Institutionen) werden müssten, damit sein Bewusstsein endlich schaltete.
65. Das Kapital ist mehr als der Tauschwert; es ist der sich verwertende Tauschwert, das Tauschwert-Werden der Wert-Quelle, des Arbeitsvermögens, der Schöpfungskraft. Mit dem Kapitalprozess tritt das Arbeitsvermögen als Ware auf. Die ihrer (Re-) Produktionsmittel beraubten Menschen müssen ihr Arbeitsvermögen verkaufen. Sie werden also einerseits Verkäufer auf dem Markt der Äquivalenzen, andererseits sich entäussernde, sich abarbeitende Arbeiter. Das Arbeitsvermögen ist ein gesellschaftliches Produkt wie jede andere Ware, hingegen ist ihre Produktion mit der menschlichen Zeugung und Reproduktion verbunden. Hier tritt das Kapital in einen weiteren Selbstwiderspruch – es ist prozessierender Widerspruch -, denn eine industrielle Reproduktion der Ware Arbeitsvermögen höbe diese als transzendentes, wertschöpfendes Vermögen auf; dressierte Hunde, geklonte Schafe und mutierte Bakterien vermögen keinen Wert und Mehrwert zu schaffen; das gilt auch für die Androiden von Huxleys „Brave New World“. Daraus ergibt sich, dass es keine echte Verselbständigung des Kapitals gibt. Die Vermittlung (der Tauschwert) und die Vermittlung der Vermittlung (der prozessierende Tauschwert) lösen sich nur phasenweise von den vermittelten Extremen, d.h. letztlich von den Subjekten und ihren Wünschen. Hinter dem Arbeitsvermögen, hinter dem Kapital v stecken Menschen, die den kapitalistischen Äquivalenztausch akzeptieren, nein mehr, die ihn, mental entsprechend strukturiert, erzeugen. Diese Menschen als blosser Agenten oder Schauspieler der verschiedenen Elemente des kapitalistischen Gesamtprozesses (Arbeitsvermögen, Boden/Natur, Industrie-, Handels-, Finanzkapital) darstellen, heisst sie ihrer Schuld berauben.
66. Und wie steht es mit dem Mehrwert? Man kann rechtens nicht den Tauschwert attackieren, ohne dessen Akkumulation zu berücksichtigen. Ich wäre Mangels

tieferer ökonomischer Kenntnisse nicht im Stande, zu beurteilen, ob bei gegebenem gesellschaftlichen Fonds an Arbeitszeit wirklich ein Mehrwert des Gesamtkapitals geschaffen wird, oder ob das nur Teil-Kapitalien auf Kosten anderer Teil-Kapitalien vermögen. Fest steht, dass es etwas wie einen Run auf die einzelnen Akkumulationen und Kapitalsteigerungen (ΔK) gibt, der durchaus gesellschaftliche Dynamik auslöst. Woher jedoch dieses ΔK genau stammt, scheint mir heute nahezu unbestimmbar, da die Grenzen zwischen fiktivem und faktischem Kapital, wertverwertender und wertrealisierender Arbeit, zwischen privatem und öffentlichem Kapital, ja zwischen Produktion und Konsumtion stark verwischt sind¹⁴¹. Und da körperliche, intellektuelle und schöpferische Arbeit sukzessive abgeschafft werden, verschwindet der Wert und damit das, was der Tauschwert vermitteln soll, überhaupt.

67. Die Surrealisten, G. Bataille und andere theoretisierten in den 1930er Jahren den *acte gratuit* und die exzessive Verausgabung, nicht zuletzt unter dem Eindruck der ethnologischen Berichte über den Potlach. Als André Breton auf den Strassen von Paris Rosen verteilte, verursachte das einen kleinen Skandal. Die Beschenkten wollten für die Gabe zahlen; weil sie niemandem etwas schuldig sein wollen und ohne Bezahlung oder Entschädigung die Gabe für sie wertlos würde: dies war der erste Erklärungsversuch. Ist „das Leben“ freigiebig, der Kapitalismus als „Kultur“ dagegen durch ökonomistischen Buchhalter-Geist gekennzeichnet; sollte eine andere Gesellschaftsordnung die „Freigiebigkeit der Natur“ nachahmen? Die Wertkritik läuft auf die Abschaffung der Ökonomie durch den Überfluss der vollständig splendid gewordenen Gesellschaft hinaus. Nicht nur das Erlauben, auch das Zahlen soll „verboten“ werden; die Emanation *gesellschaftlicher* Gnade soll diejenige des unbekanntes Gottes ablösen, welche die Gnosis versprach (und die auch im Christentum reflektiert wurde). Ist es (christliches) Opferdenken, das die Menschen allgemein bis anhin nur genießen liess, wofür sie bezahlt oder gelitten hatten? War es eine tiefe Lust daran, sich durch Entsagung und Leiden erhaben und überlegen zu fühlen, das die Menschen ein Missbehagen gegenüber dem Gratis-Beschenkt-Werden empfinden liess? Wäre die Unverschämtheit, mit der die heutigen Konsumenten die nicht kompensierbare Überschwemmung durch Waren und Leistungen (commodities): die ganze unglaubliche, obszöne Leichtigkeit des Lebens, hinnehmen, wäre sie wirklich eine Überwindung des bürgerlichen Standpunktes von „Jedem das Seine“? Oder handelt es sich dabei nicht eher um den Verlust von Gemeinschaft und Verbindlichkeit? Diese fordern die Einzelnen auf, etwas für das, was sie erhalten, zurückzugeben, damit der Lebensquell weiter sprudle. So haben Jäger und Sammlerinnen Ehrfurcht vor der schenkenden Natur und Gemeinschaft empfunden und dafür Sorge getragen, dass es so bleibe; im gleichen Geiste liessen die Bauern die letzten Garben auf dem Felde stehen und vollbrachten Opfer an die Mächte der Fruchtbarkeit. „Jede, jeder für sich, die

¹⁴¹ Damit soll nicht behauptet werden, der Mehrwert stamme von Seiten des Kapitals!

Gesellschaft/der technologische Apparat/das Kapital für alle“: dies ist hingegen die Maxime des heutigen Konsumismus. Dass dahinter die tiefste Herabwürdigung durch vollständige Abhängigkeit vom System steckt: wer ist sich dessen nicht bewusst geworden?

68. Die kapitalkritische Abspaltungs- oder Verselbständigungstheorie¹⁴² behauptet, eine auf die unbewusste Irrsinnsidee der abstrakten Arbeit – ein Auswuchs des vielbemühten protestantischen Arbeitsethos¹⁴³ - ausgerichtete gesellschaftliche Praxis hätte sich vom ‚guten Leben‘ der Gemeinschaften gelöst und dieses krebsartig zu überwuchern begonnen. Die Dinge so betrachten, heisst sie dualistisch betrachten. Die Therapie ist denn auch entsprechend exorzistisch: weg mit dem Krebs, weg mit der Arbeit!
69. Der traditionelle Marxismus etwa eines G. Lukács erachtet die abstrakte Arbeit keineswegs als Irrsinn, sei es des Denkens oder der gesellschaftlichen Praxis. Er möchte sie als im Kapitalismus latent herrschendes, durch die individualistische Verkehrsform allerdings verdrängtes und damit pathologisch werdendes Prinzip anerkennen und in ihr Recht setzen. Diese Option hat sich in den verschiedenen Realsozialismen als Katastrophe erwiesen.
70. Wir schlagen vor, die Entwicklung des Monotheismus und des Kapitals als Aspekte, historische Momente und Elemente (neben einigen andern, last but not least die Technologie) einer welthistorischen Bewegung der ganzen Menschheit zu interpretieren, die unter dem Zeichen der Ratio steht.
71. Die liberalen Kapitalisten/Kapitalbediensteten haben sich mit dem Kapital wie mit etwas Natürlichem abgefunden. Sie sind die Renegaten des Rationalismus; die Natur scheint in ihren Augen in hohem Masse rationalisierbar, die menschliche Gesellschaft hingegen nicht. Immerhin „geht es vorwärts“. Im Übrigen geht es darum, „unter den Beschenkten zu sein“. Ja, das Kapital ist ein Gesellschaftsspiel und die Preise: die commodities, warten letztlich auf alle....
72. Die Sozialisten: das ist der hard core der Bewegung der Ratio. Die Sozialisten wollen die Gesellschaft nicht der Natur überlassen und die Ökonomie ebenso sozialisieren wie die Produktivkräfte schon mehr oder weniger sozialisiert sind.
144
73. Gab es je einen verselbständigten Run-away des Selbstverwertungsprozesses, bedingt durch die abstrakte Sublimierung von ‚gesellschaftlichem Reichtum‘ oder ‚abstrakter Arbeit‘? Hätten sich die Menschen wirklich je einer Idee, einer Verkehrsform, einem Fetisch, einem Gott geopfert?

¹⁴² u. a. der Gruppe um die Zeitschrift „Exit“, einer Abspaltung der „Krisis“-Gruppe

¹⁴³ in Tat und Wahrheit einer umfassenderen Revoltebewegung gegen den Platonismus und das Christentum bzw. ihr höchstes Gut (die Idee des Guten, Gott), welche sich dem gewöhnlichen Leben (Arbeit, Familie) zuwandte.

¹⁴⁴ Der General Intellect hat mit dem www eine neue Dimension erreicht.

74. Es scheint mehrfach in der Geschichte der Menschheiten zu verrückten Situationen gekommen zu sein, wo in der Tat die Weiterexistenz von Kulturen infolge dysfunktionaler Sitten und Gebräuche auf dem Spiel stand. Z. B. gab es viele Ethnien, welche durch Tabus, Vendetta und absurde Opferriten vollständig blockiert waren (und deshalb, beispielsweise, die europäischen Eroberer/das Christentum als wirkliche Erlösung empfanden).
75. Hätte sich heute die ganze Menschheit im Kapital, oder besser in einem rationalistischen System, worin Technologie und Kapital wesentliche Momente bilden, verrannt? Dagegen spricht, dass der Rationalismus ein Projekt darstellt, worauf die Menschheitsgeschichte seit Jahrtausenden zuläuft, das möglicherweise der Gattung quasi inhärent ist (der Rationalismus ist eine Antwort auf die spezifisch menschliche Antinomie des *endlichen Geistes*). Kapital, Technologie und Rationalismus sind keinesfalls Mythen, welche durch Aufklärung (oder Industrialismus, Wissenschaft, Vergesellschaftung, Bildung, Austritt aus selbstverschuldeter Mündigkeit/Dogmatismus etc.) zu beseitigen wären.¹⁴⁵
76. Wenn die Wertkritik den ökonomischen Wert bzw. dessen Inhalt, ‚arbeiten‘, ‚menschliches produktives Schaffen‘, ablehnt, so rennt sie offene Türen ein¹⁴⁶: Das System ist daran, nicht nur die körperliche, sondern auch die intellektuelle, ja sogar die schöpferische Arbeit abzuschaffen.¹⁴⁷ Der Kapitalismus hatte wenigstens noch einen Sinn: Wert- und Mehrwert-(Ab-)schöpfung. Und wenn diese in vielen Bereichen noch existiert oder sogar massgebend ist, dann mit demselben gesellschaftlichen Stellenwert wie die Familie, die Religion, die Kunst, die Demokratie, die Natur. Dass diese inhaltslose Zeichen, reine Zitate einer entschwindenden Welt geworden sind, ist für jeden wachen Geist offensichtlich.
77. Der strange attractor ‚Ratio‘ hat, als Prinzip der Verendlichkeit des Unendlichen, Zeit und Raum homogenisiert und mathematisch messbar gemacht, wobei nicht mehr Zyklen der Lebenswelt des mythischen Menschen: Lauf der Gestirne, Gang der Vegetation, der Kanon des rituellen Lebens, sondern Zyklen, die von der unbewaffneten Sinnlichkeit und Einsicht „des Menschen“ weit entfernt sind, als Referenten genommen werden, z. B. Kristallschwingungen in der Quartz-Uhr. Das Kapital, die ökonomische Fraktion des Rationalismus, tendierte in isomorpher Bewegung der Abstraktion von den natürlichen und kulturellen Rhythmen zur Ablösung von der

¹⁴⁵ Zu diesem Ergebnis kommt die ent-täuschende Aufklärung über die Aufklärung.

¹⁴⁶ Es ist der Linken das schöne Gefühl zu gönnen, mit dem Kampf gegen die Arbeit wenigstens am Ende unter den Siegern zu sein.

¹⁴⁷ Die Erzeugung von Simulationen und halluzinatorischen Welten überlässt dem künstlerisch Schaffenden nur noch die Auswahl unter den virtuellen Vorschlägen.

Das System ist übrigens seit einiger Zeit auch daran, den Kredit-Aspekt des Geldes im Sinne einer Verpersönlichung auszubauen. Das elektronische „Geld“ macht jede und jeden zum Financier, der „Flüsse“ steuert und nach hedonistischem Kalkül abzweigt. Das alte Geld wird abgeschafft.

Abhängigkeit von der Natur und der Kultur. Das kommt darin zum Ausdruck, dass der kapitalistische Rationalismus bestrebt ist, die Zeit zur Erzeugung eines Produktes auf die reine Arbeitszeit zu reduzieren, womit der Kapitalumschlag beschleunigt werden kann. Gleichzeitig entsteht das fiktive oder Zinskapital zur Behebung von jeder Kapitalfixierung, so dass, was einst noch zyklisch-periodisch war, linear-gleichförmig wird.

78. Der Rationalismus ist das gesellschaftliche Pendant des vollentwickelten formal-operationalen Individuums, wie es sich vor allem in der westlichen Hemisphäre nach der Aufklärung massenhaft herausgebildet hat. Es ist der autonome Mensch, der seine Sache auf Nichts gestellt, der Mensch, der seine exzentrische Positionalität¹⁴⁸ voll entwickelt hat. Er sagt Ich¹⁴⁹ und sein Ich ist ausserzeitlich und überräumlich; und seine Gegenstände, inklusive sein Körper, befinden sich in den leeren Kontinuen von Raum und Zeit. Dieser faustische Mensch ist wahrhaft Person¹⁵⁰ und spielt sein Leben, denn auch zum lebendigen Leib und zu seiner Seele steht er, als Reflektierender, in Distanz. Wie diese Distanz, diesen Hiatus überbrücken? Der formal-operationale Mensch steht in Selbststellung, d. h. zwischen seinem Ich und seinem innerlich gelebten Körper erzeugt sich eine überirdische Form: Geist. Diese Form besteht auch zu den anderen Ichen. Geist ist das Wir¹⁵¹. Damit ist aber auch die Grundlage wahrhafter Gemeinschaft gegeben.

79. Der mit der Aufklärung gänzlich rational gewordene Mensch ist konstitutiv heimatlos. Die nunmehr erkannte verlorene Natürlichkeit, das verlorene Selbst-Sein des Tieres, erzeugt in ihm den tiefen Schmerz, er hätte seine Freiheit von magischen Impulsen und mythischen Bildern durch Hälftenhaftigkeit (die fehlende Natürlichkeit) erkaufte. Er sucht sich daher zur Kompensation seiner existenziellen Unausgeglichenheit in der sachlichen Verpflichtung zu Werten, zu Tradition; *in einer Kultur der Anerkennung aller Wesen und der Liebe zum höchsten Gut* eine zweite verbindliche Natur zu schaffen: in der Richtung *dieser* Kultur, meine ich jedenfalls, könnte die Suche nach der Befreiung vom tiefen Nihilismus gehen, vor den sich die Menschen nach der Aufklärung gestellt sehen. Sich von Tradition, Werten und konkreter materieller Alltagsorge befreien zu wollen, wie eine fourieristisch angehauchte, technizistische Linke spätestens seit dem Surrealismus anstrebt, muss die

¹⁴⁸ Nach H. Plessner hat sich Homo nicht nur wie die höheren Tiere als Lebewesen mit Zentralnervensystem, Instinkten und Lernfähigkeit vom unbelebt-dinglichen Körper-Sein durch das Selbst (=seelisches Innen) abgehoben, sondern tritt mit dem Ich, dem transzendentalen Subjekt, in einen zweiten Hiatus zu diesem Im-Körper-Leben. Mir scheint diese Darstellung des Menschen, ontologisch fundiert, mit ausserordentlicher Schärfe die mentale Situation des nach Piaget formal-operationalen Menschen wiederzugeben. Der Entfaltung dieses transzendentalen Ichs entspräche die volle Entwicklung des Objektbegriffs mit seiner unfassbaren Substanz.

¹⁴⁹ „Bin Odysseus“, spricht Odysseus noch in Homers „Odyssee“; der mythische Mensch vermeidet das Personalpronomen der ersten Person Einzahl (wie noch in einigen europäischen Sprachen der Fall). Man vergleiche damit das im Englischen gross geschriebene Ich: I.

¹⁵⁰ Persona: lateinisch = Maske

¹⁵¹ Geist ist folglich keine Substanz!

Menschen zur Demenz bringen, da das der im Menschen existenziell angelegten und im modernen Menschen voll zur Geltung gelangenden Unausgeglichenheit nicht gerecht wird¹⁵². Konsequenter als besagte Linke wäre dagegen die primitivistische Fraktion des Anarchismus (wie sie etwa John Zerzan vertritt), welche in der Nachfolge der französischen Naturisten, von Ludwig Klages, Theodor Lessing und vielen andern Kulturverweigerern die Reanimalisierung oder Renaturierung des Menschen vorschlägt, also die Zuschüttung der existenziellen Kluft zur Natur – ein regressives Unterfangen, wie mir scheint, dem ich aber dennoch einige Sympathie nicht versagen kann; immerhin streben diese Leute keine wahnwitzige Automaten- und Roboterproduktion mit Gratisgarantie wie die Wert-Kritiker an.

80. Dass die Kapital-Theorie heute kaum mehr etwas zur Erklärung der politischen, sozialen, ökologischen, ja sogar der ökonomischen Phänomene taugt, habe ich schon behauptet. Ist sie dann aber wenigstens für die Erklärung der wichtigsten Ereignisse des 20. Jahrhunderts, z. B. des Ersten Weltkriegs, brauchbar? Kaum, darf man wohl sagen. Oder wer wagt denn heute noch den Nationalismus, die verschiedenen Revanchegelüste, die massenhafte Lust am Untergang - wesentliche subjektive Motive des Ersten Weltkriegs – nach marxistischem Schema von objektiver Basis¹⁵³ und subjektivem Überbau zu erklären oder die Stützhypothese des Imperialismus (inklusive der Behauptung, die proletarischen Massen seien von ihrer Führung verraten worden) vorzubringen? Man muss schon weit ausholen und dem Kapital wahrhaft Subjektstatus zusprechen, um von der „Absicht“ des Kapitals zu sprechen, die Massen durch diesen Krieg (ebenso auch durch den Zweiten Weltkrieg) zu „zähmen“¹⁵⁴. Auch die eher politisch gelagerten Theorien zu Stalinismus und Faschismus: es hätte sich dabei um Konterrevolutionen gehandelt, wirken heute, aus der ernüchternden Ferne, schlichtweg lächerlich.
81. Historisch bedeutete ‚Arbeit‘ den Austritt aus dem Paradies des Wildbeutertums. Mit dem Pflanzenbau und der Tierzucht vollzog Homo einen wesentlichen Schritt zur Produktion seiner eigenen Bedingungen. Das war eine Mutation, deren Folgen, wie wir heute rückblickend erkennen, unabsehbar waren und sind. War die sogenannte neolithische Revolution tatsächlich eine sich über Tausende, vielleicht 10 bis 20 Tausend Jahre hinwegziehende Umwälzung mit vielen Stationen, so hat sie die Beziehung des Menschen zur Natur doch vollständig verändert. Vom Zeitpunkt an, wo die Grosswildjagd und die grossflächige Veränderung der Landschaft durch die Einwirkung des Menschen Hunderte von grossen Herbivoren und Raubtieren weltweit zum Verschwinden brachte, kann von einer eigentlichen Natur auf Terra nicht mehr gesprochen werden; darauf folgend, mit Garten-, Ackerbau und ausgedehnter

¹⁵² Vom ökologisch katastrophalen Ansinnen, Terra in einen auf Technologie gestützten, arbeitsfreien Spielplatz und Lustgarten zu verwandeln, soll hier abgesehen werden.

¹⁵³ im vorliegenden Falle: die Herrschaft des Kapitals über die Gesellschaften insbesondere Europas

¹⁵⁴ eine These von Jacques Camatte in « Contre la domestication »

Transhumanz und späterer Milchwirtschaft, hat der Mensch die Herrschaft über Terra übernommen; mit der Industrialisierung verwandelt er Terra in ein Terra-Aquarium mit Raumschiffcharakter.¹⁵⁵

82. Die Verwandlung menschlicher Aktivität in körperliche Arbeit, handwerkliche Produktion und geistige Praxis ging einher mit der Schaffung der zivilisierten Kultur. Ein wesentlicher Drehpunkt dieser Entwicklung war die Entdeckung des Logos oder der Vernunft. Damit wurde der zivilisatorische Prozess systematisch. Die Steigerung menschlichen Lebens durch ‚Arbeit‘ hatte gefährliche Übel erzeugt: gesellschaftliche Klassen, Geschlechterkampf, (proto-)staatliche Herrschaftsstrukturen, Zivilisationskrankheiten und Seuchen¹⁵⁶, organisierten Krieg, Prestige und Rache, irrationale, blutige Kulte, Degeneration und Entfremdung. Die Vernunft sollte nun diese Übel der zweiten Natur beseitigen, die zivilisierte Kultur sollte in ein höheres Stadium treten. Seit 500 Jahren (in Europa) versucht die Menschheit, ihre Bedingungen auf höherer Stufe *rational* in den Griff zu bekommen, mit der Folge, dass Irrationalität zweiten Grades produziert wird. Man denke an die machinale Ökonomie, an die irreparable Vernichtung ganzer Kontinente und Meere von Terra, an die gegenwärtige Demenz grosser Teile der Menschheit, welche der Technologie-Sucht verfallen sind¹⁵⁷.

83. Den Austritt aus der Rationalität, aus Technologie und Kapital postulieren, bedeutet nicht die Rückwendung zur Vorrationalität oder Irrationalität. Es geht nicht um eine Hingabe an ein (sogenanntes) Unbewusstes, an das innere Afrika, an den Willen zum Wunsch, an Gier und Stimmung, an freie Verausgabung, an die Psychogeographie des Un-Tiers. Drogen, Massenextasen, erotisches Kombinatorium, Sound und Glamour, Zerstörungsgier, Sodomie und Kannibalismus, freier Fall und Suizid, von der offiziellen Subkultur als höchste Formen der Freiheit des Subjekts propagiert oder in Aussicht gestellt, sind Ausdruck der höchsten Stufe des Nihilismus, das heisst der Bewegung der Ratio, deren Programm die Verweltlichung und Verendlichung des Unendlichen ist.

84. Und der Weg aus Technologie, Kapital, Demokratie und Zivilisation, den äussern Formen der Rationalität? Ich wüsste ihn viel weniger gewiss

¹⁵⁵ Darauf weist u. a. auch die Diskussion um die globale Erwärmung; die technologische Antwort wird lauten: volle künstliche Klimasteuerung des Planeten.

¹⁵⁶ Es wird weithin verkannt, dass die Tierdomestikation dazu geführt hat, dass auf Wildtieren schmarotzende, relativ harmlose Mikroben und Viren durch den engen Kontakt mit dem Menschen mutieren und, als nunmehr gefährliche Parasiten, diesen zum Wirten machen konnten. Die meisten Seuchen und die hauptsächlichsten Krankheiten, welche die Menschheit seit Tausenden von Jahren heimsuchen, sind auf diesen Wirtswechsel zurückzuführen, worunter auch AIDS (ein ‚Geschenk‘ der in Gefangenschaft gehaltenen Schimpansen).

¹⁵⁷ Das drahtlose Telephon plus Logistik, das von den Massen begeistert aufgenommen worden ist! Dieses Un-Ding par excellence hat die Erdatmosphäre vollends in ein künstliches Magnetfeld und die Menschen endgültig in exhibitionistische Zombies verwandelt. Und bald folgen die „sehnlichst erwarteten“ verschiedenen Implantate und andern Impfungen!

anzugeben, als früher, als ich kurzweg ihre Beseitigung forderte. Natürlich möchte ich keinen Staat, kein Recht, kein Geld, keine Religion, keine Kunst, keine Zivilisation mehr bzw. was man darunter gemeinhin versteht. Ni Dieu ni mètre. Doch kann ich mir keine Menschheit vorstellen, die keiner traditionellen, verbürgten, gesetzten Regeln, keiner festen, *an sich* Achtung heischender Institutionen, keiner Hierarchie der Entscheidungsbefugnisse, keiner heiligen, überrationalen Werte und keiner vernünftigen Produktion bedürfte. Sie muss sich vor Krankheiten, Naturlaunen, vor hartem Daseinskampf, sie muss sich vor menschlicher Hybris, vor Verbrechen und Wahnsinn Einzelner oder ganzer Gesellschaften schützen, denn Homo bleibt das nicht festgestellte Lebewesen.

85. Ist das die Wende zum Konservatismus? Unsinn. Eher stellte sich die Frage, was angesichts der durch die Revolutionen - etwa diejenige der Sechziger- und Siebzigerjahre - keineswegs beseitigten, sondern nur verschärften katastrophalen Situation, in der sich die Menschheit und Terra befinden, die alten Polaritäten von konservativ/progressiv, revolutionär/reaktionär überhaupt noch bedeuten. Sie gehören meines Erachtens ins Arsenal der alten Umwelt der Rationalität und stellen nichts als gegensätzliche Formen der Anpassung an den historischen Versuch der Menschheit dar, den Hiatus zwischen Endlich-Irdischem und Unendlich-Transzendentelem durch die Ratio zu lösen; ein Versuch, der gescheitert ist.
86. Die Ratio ist positiv zu überwinden, nicht nur negativ abzuschaffen. Ist Technologie, gerade auch die Informationstechnologie, mit massloser Steigerung der Ausdehnung und Intensität der Interaktion zwischen Menschen und Natur wie auch des Eingriffs in die Ökologie der menschlichen Organe und Sinne verbunden, so kann die instrumentelle Vernunft in Ökonomie und Technik im *Einzelnen* einen wirklichen Fortschritt gegenüber dem vortechnologischen Verhalten gegenüber der Natur und dem menschlichen Leib beinhalten. Natürlich stellt sich hier, im Versuch, technologisches Denken als eine Form des rationalen Denkens seinerseits zu instrumentalisieren, sofort die schwerwiegende Frage, ob diese reflexive Iteration eine wirkliche Überwindung der Technologie und des Ökonomismus darstellt.¹⁵⁸
87. Die Entwicklung der rationalen Mentalitätsstruktur, des universalen Geistes, stellt einen wirklichen Fortschritt in der Menschheitsentwicklung dar.¹⁵⁹ Auf ihre pathologische Tendenz, die Entwicklung der Technologie und des Kapitals, sind wir schon eingegangen. Ihre gesunde Seite besteht nicht zuletzt darin, dass sie Mystifikationen zu erkennen vermag, wo mythisches und

¹⁵⁸ Was unterscheidet eine solche Iteration von der instrumentalistischen Technologiekritik, welche einen selektiven Gebrauch der Technologie nach Massgabe je besonderer Zielsetzung vorschlägt? Albert Borgmann weist auf eine notwendige Sakralisierung zentraler Belange des Gemeinschaftslebens.

¹⁵⁹ Es sei hier bemerkt, dass der Grossteil der Weltbevölkerung, auch in den fortgeschrittenen Industrienationen, dieses mentale Niveau nicht erreicht hat.

magisches Denken sich verloren. Es ist die Ratio, die mit ihrer Natur- und Geschichtswissenschaft wesentliche Mittel zur Verfügung stellt, um die grossen Verirrungen der Menschheit in der vorrationalen Ära zu erkennen und zu verstehen. Hinsichtlich der gegenwärtigen, von ihr beherrschten Ära bleibt sie gezwungenermassen teil-blind. Es muss ein überrationaler Stand- und Zielpunkt gefunden werden.

88. Wahrscheinlich müssen die grossen metaphysischen Fragen neu gestellt werden: Was ist Sein? Was ist der Mensch? Warum ist etwas und nicht vielmehr nichts? Von ihrer Beantwortung oder Beantwortbarkeit hängt das weitere Sein von Terra und Menschheit ab. Das kann nicht eine rein theoretische Sache sein.

89. Doch hier das Facit der Überlegungen: Absage an die Theorie vom Kapital ¹⁶⁰. Dieses Resultat stand wirklich nicht schon am Anfang fest. Nehmen wir denn Abschied von einer tief verankerten Doktrin, ohne dass wir behaupteten, die neu geprüften Begriffe wie Ratio und Technologie hätten ihre Gültigkeit schon vollauf unter Beweis gestellt. ¹⁶¹

„Es gibt nichts Prekäreres heute, nichts, was einen Mann so prompt unmöglich macht, wie der Verdacht, er sei Maschinenkritiker.“

Günter Anders

¹⁶⁰ Dass man die Theorie des Proletariates und vom Proletariat fallen lassen musste, ist schon vor Jahrzehnten klar geworden; siehe Invariance (directeur: Jacques Camatte) série II, frühe Siebzigerjahre.

¹⁶¹ Neben den genannten wären viele andere Autoren zu erwähnen, denen mein Orientierungsversuch viel verdankt. Einige möchte ich noch nennen: Stephan Grätzel („Dasein ohne Schuld“), Dieter Wolf („Kritische Theorie und Kritik der politischen Ökonomie“), Hans Jonas („Gnosis“) und Charles Taylor („Quellen des Selbst“).