

Die Herausforderung der Technik

Zum 15. Weltkongreß für Philosophie

In Varna an der bulgarischen Schwarzmeerküste tagte vom 17. bis 22. September der 15. Weltkongreß für Philosophie. Die Internationalen Philosophischen Kongresse, deren Tradition unter der Ägide der *Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie* (FISP) fast schon bis zur Jahrhundertwende zurückreicht, zählen zu den imposantesten Heerschauen, die alle fünf Jahre vom akademisch etablierten Denken durchgeführt werden; stets pflegt an ihnen eine unüberschaubare Vielzahl von Wissenschaftlern aus aller Welt teilzunehmen.

Das Themenfeld, das diesmal zur Diskussion stand, kann in seiner Allgemeinheit recht treffend durch die drei Bezugsbegriffe „Wissenschaft, Technik, Mensch“ umrissen werden. Ein alter Hut? Ein ausgebrannter Topos, der seit den Zeiten der Enzyklopädisten sich immer wieder neu als Reißer auszugeben bemüht? Nun ja: Längst schon ist die Feststellung, daß unter den komplexen Bedingungen einer hochindustrialisierten Gesellschaft Wissenschaft und Technik der manuellen Arbeit den Rang als erste Produktivkraft abgelaufen haben, zum allgemein anerkannten Gemeinplatz geworden. Aber die soziale Brisanz, mit der sich unweigerlich eine derartige Umschichtung in den materiellen Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens verbindet, stellt sich heute so ungeschmälert dar wie eh und je. Die Zeit der Maschinenstürmer ist noch nicht vorbei – zumindest so lange nicht, wie sich in einer ironischen Bestätigung des Marxschen Satzes, daß das Sein das Bewußtsein bestimmt, die „technologischen“ Spezialisten aller Schattierungen eine „technokratische“ Rolle anmaßen, die den absoluten Führungsanspruch in der Gesellschaft erheischt und zugleich eine wie auch immer geartete Mit-Rede und Mit-Bestimmung all jenen verweigert, die nicht zur privilegierten Klasse der selber Wissenenden gehören. Selbst die Politik, von der man doch annehmen sollte, sie sei im Staat das mächtigste Herrschafts- und wirksamste Verwaltungsinstrument, gibt heute mehr denn je

vor, unter Sachzwängen zu stehen, die den Entscheidungsspielraum der Regierenden auf „technischem“ Weg in unerhört enge Grenzen schrumpfen lassen. Das in der verkürzten Sprache des Schlagworts mit *wissenschaftlich-technischer Revolution* Gemeinte steht augenfällig für die scheinbare Autonomie eines strukturalen Prozesses, der sich nicht nur jeder unmittelbaren Verfügungsgewalt entzieht, sondern im Gegenzug der Gesellschaft in allen Lebensäußerungen und Bereichen auch noch Richtung, Form und Inhalt vorschreibt.

Diese Beobachtungen entsprechen durchaus der allgemein bekannten Tatsache, daß der Einzige und sein Eigentum in der Gesellschaft eine immer geringere Rolle spielen und fast schon zur ideologischen Schimäre geworden sind. Getreu der Hegelschen Meinung, daß die Eule der Minerva erst bei anbrechender Dämmerung ihren Flug beginne, machen sich in bedenklicher Parallelität dazu die Philosophen neuerdings auf, den Zersetzungsprozeß der Subjektivität um ein entscheidendes Stück voranzutreiben: Die seit den Tagen des Descartes unangetastete Vorrangstellung des seiner selbst gewissen Subjekts wird von einer gewissen Reflexion erstmals wieder in Zweifel gezogen.

Daß Wissenschaft und Technik eine ungeheure Herausforderung für jeden den humanistischen Prinzipien der praktischen Vernunft verpflichteten Menschen darstellen, bleibt als Tatsache gleichwohl bestehen. Denn zugleich mit dem Abbau von Subjektivität scheint auch die Destruktion des *Sinns*, jener einzigen Erscheinungsform von Vernunft überhaupt, voranzuschreiten. So langsam wird ja allenthalben klar, daß die technisch-wissenschaftlichen Möglichkeiten trotz allen Fortschritts Fragen aufwerfen, die selber technisch nicht mehr zu lösen sind. Die Zerstörung der Natur und die furchtbar paradoxe Aussicht des atomaren *over-killing* stehen dafür nur als die krassen Beispiele. Als ethische Verpflichtung hat also die Berufung der Philosophie, den technokratischen Anspruch der Wis-

senschaft in den ihr gebührenden Grenzen zu halten, noch längst nicht abgedankt; wenn das Interesse an Mündigkeit, wie Habermas meint, nicht bloß vorschwebt, sondern als einziges a priori eingesehen werden kann, dann gilt nach wie vor die Aufgabe, wider allen Zwang und wider alle Vernunft dem *Menschen* zu seinem Recht zu verhelfen.

Zwangsläufig erweist sich daher die Begegnung von Wissenschaft und Philosophie zunächst einmal als bloße Antithese, die sich in einer Reihe von antinomischen Fragen kristallisiert: Fungieren die Wissenschaft und die in ihrer Entwicklung angelegten Tendenzen als unabänderliche Vorgabe für soziale Prozesse und für das menschliche Handeln, oder vermag die Gesellschaft die Wissenschaft ihren Zielen und Idealen unterzuordnen? Ist die Wissenschaft als Erfassung des Gegenständlich-Objektiven vom Menschen beeinflussbar, oder setzt sie die Rolle von Subjektivität außer Kraft? Sollte das zum Leidwesen aller radikalen Gesellschaftskritiker offensichtlich verlorengegangene Subjekt der Geschichte nur deswegen unauffindbar geworden sein, weil es auf der Grundlage von längst überholten idealistischen Prämissen unter den lebendigen Akteuren gesucht wird statt in den anonymen Strukturen eines formalisierten Wissenschaftsprozesses?

Die zentrale Antinomie von Wissenschaft und Philosophie muß sich freilich immer dann zu einer für beide Teile fatalen Aporie ausweiten, wenn neben den überspannten gesellschafts*politischen* Anspruch der Wissenschaft ein nicht minder ehrgeiziger gesellschafts*kritischer* Anspruch der Philosophie tritt, ohne daß es dieser dafür gelänge, ihre eigene Position mit derjenigen der Szientisten nicht nur postulativ, sondern selber noch wissenschaftstheoretisch zu vermitteln. Die strikt erfahrungswissenschaftliche Forschung kann aber in die soziale Lebenswelt nur auf dem Weg ihrer technischen Verwertung, als technologisches Wissen, eingehen: hier dient sie der Erweiterung unserer technischen Verfügungsgewalt. Für das handlungsorientierende Selbstverständnis sozialer Gruppen kann der theoretische Informationsgehalt der reinen Wissen-

schaften nicht unmittelbar relevant sein; Bedeutung erlangt er nur über die praktischen Folgen des technischen Fortschritts. Die dialektische Begegnung von Wissenschaft und Philosophie vollzieht sich demnach nur in der *Technik*, denn allein diese setzt sich zu gleichen Teilen aus applizierter Wissenschaft und praktizierter Ethik zusammen. Nur in ihrer technologischen Form präsentiert sich die Wissenschaft als ein Wertzuwachs, der sowohl dem Sein von Objektivität wie dem von Subjektivität gerecht zu werden hat. Das bloße Postulieren eines Zusammenhangs oder gar einer Einheit von Rationalität und Humanität genügt dabei freilich nicht; als spezifische Aufgabe der Philosophie erweist sich das Aufzeigen jener Mechanismen, in denen die Beziehungen zwischen technischem Fortschritt und sozialer Lebenswelt in der Synthesis von Subjektivität und Objektivität reflektiert und unter die Kontrolle einer rationalen Auseinandersetzung gebracht werden können.

Der technische Zwiespalt, der sich in der eigentümlichen Verschmelzung von befreiender Rationalität und unterdrückender Herrschaft dokumentiert, verweist auf eine gewissermaßen schief gelagerte Subjekt-Objekt-Relation, in der der Mensch im technischen Prozeß der Aneignung seiner selbst nicht mehr seinem Wesen begegnet, sondern, mit Heidegger zu reden, dem verzerrten Spiegelbild des hergestellten „Bestands“. Die Gefahr einer absoluten Verfestigung der Technik als alleinigem Horizont menschlichen Denkens und Handelns kann deshalb nur gebannt werden, wenn das ihr zugrunde liegende spezifische Verhältnis von Subjektivität und Objektivität einer tiefgreifenden Strukturreform unterzogen wird: Die Wesensbestimmung des Menschen in einem Subjekt, als dessen Korrelat das technisch verfügbare Objekt fungiert, darf nicht mehr die zentrale Rolle in der Festlegung unserer Beziehungen zu Welt und Natur spielen. Es gilt, in einer Radikalkritik der Technik bis zur Destruktion der metaphysischen Grundbestimmungen unserer Wirklichkeitsauffassungen in ihrer dichotomischen Struktur von Subjekt und Objekt vorzustößen.

In der Nennung dieser Aufgabe waren sich so gut wie alle theoretischen Ansätze, die auf dem Philosophiekongreß in Erscheinung traten, einig. In der Diskussion der Frage, wie sie denn konkret zu bewältigen sei, gingen die Meinungen freilich nicht minder weit auseinander. Die Marxisten versuchten natürlicherweise, die entfremdende Gegenständlichkeit an den kapitalistischen Produktionsbedingungen dingfest zu machen. Demgemäß, so argumentierte man, könne die fatale Subjekt-Objekt-Relation nur in der Aufhebung des ökonomischen Zwangs auf revolutionärem Weg behoben werden. Demgegenüber vermeinte die analytische Richtung, den Gegensatz von Subjekt und Objekt in der Erarbeitung einer Wissenschaft des menschlichen Handelns hinfällig werden zu lassen. Allerdings vermochte weder der Marxismus Rechenschaft abzulegen über seine eigene Unterwerfung unter die Logik der Sachzwänge und der Spannungen zwischen produktiven Kräften und gesellschaftlichen Institutionen (welche keineswegs von einem geeinten, sondern von einem gebrochenen Verhältnis der Subjektivität zur Objektivität zeugen), noch gelang es den Analytikern, überzeugend den Nachweis zu führen, daß ihre Wissenschaft des menschlichen Handelns auch praktische Zwecke vorzugeben imstande sei, und nicht nur Mittel bei bereits vorgegebenem Zweck.

Zweifellos liegt der entscheidende Fehler des Marxismus und des wissenschaftstheoretischen Ansatzes in diesem Punkt im fehlgeleiteten Bemühen, in der falschen Dichotomie der Subjekt-Objekt-Relation den einen Pol zugunsten des anderen unter jeweils umgekehrten Vorzeichen zu opfern. Ein *qualitativ* neues Verhältnis des Menschen zur Welt erbringt das freilich nicht. Dieses kann sich nur dann einstellen, wenn in einer zweiten „Kopernikanischen Wende“ die radikale Neuordnung des transzendentalen Rahmens vorgenommen wird, in dem Natur überhaupt zum

Objekt der menschlichen Erfahrung gemacht werden kann. Denn nicht länger dürfte dieser – im Grund bereits von Descartes vorgezeichnete – Funktionskreis instrumentalen Handelns sein; an die Stelle des Gesichtspunkts möglicher technischer Verfügung müßte derjenige einer *partnerschaftlichen Solidarität* treten. Natur und Welt dürfen nicht weiter als Gegenstand behandelt werden, dessen Widerstand es in der Aneignung zu brechen gilt, sondern müssen als Gegenspieler begriffen werden, dem in einer liebevollen Kommunikation das Recht auf eine eigene und unverwechselbare Subjektivität zugestanden wird.

Damit hat sich unterderhand die Ausgangsproblematik von einer bloß erkenntnistheoretischen zu einer praktisch-ethischen gewandelt. Denn nichts wäre verkehrter, als die beschworene neue Einstellung zur Natur über den Umweg einer wie auch immer gearteten *Kontemplation* erzwingen zu wollen. Vielmehr gilt es, die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt in der partnerschaftlichen Solidarität des Dialogs *praktisch* hinfällig werden zu lassen: In der technischen Erfahrung scheint Sein nur mehr möglich zu sein als maximale Kommunikation aller mit allen.

Dieser Gedanke mag folgenreicher sein, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Denn ein als ethisches Fundament begriffenes dialogisches Prinzip verlangt nach einer radikal demokratischen Gesellschaftsstruktur, die in allen relevanten Bereichen und auf allen Entscheidungsebenen nach dem Muster von *Mitbestimmung* und *Mitverantwortung* organisiert sein müßte. Das eminent praktische Interesse an Emanzipation, das hierin zum Vorschein kommt, kann zu gesellschaftlicher Gültigkeit freilich nur dann finden, wenn es seine Ansprüche institutionell verankert sieht: Mitbestimmung realisiert sich nicht in Denkstrukturen, sondern in rechtsfähigen Gremien.

Romain Leick