

Ist eine Kultur des Lebens möglich ?”

Marc Maeschalck and Tom Dedeurwaerdere

Université catholique de Louvain (UCLouvain)
and F.R.S.-FNRS, Belgium

Bibliographical reference

Maeschalck, M., and Dedeurwaerdere, T., 2003. “Ist eine Kultur des Lebens möglich ?” in S. Nowotny et M. Staudigl (eds.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Verlag Turia/Kant, 2003, pp. 187-207.

Self-archived author copy

This copy is for your personal, non-commercial use only.

For all other uses permission shall be obtained from the copyright owner.

Copyright: © Verlag Turia/ Kant , all rights reserved.

Ist eine Kultur des Lebens möglich?

MARC MAESSCHALCK / TOM DEDEURWAERDERE
(LOUVAIN-LA-NEUVE)

Die Frage, ob eine »Kultur des Lebens« im gegenwärtigen Zustand einer globalistischen Entwicklung ökonomischer Ordnung möglich sein könnte, scheint zunächst unpassend, ja unverständlich, oder aber unzweckmäßig und schlicht zu allgemein. Diese Frage nimmt jedoch eine präzisere Bedeutung an, wenn man ihr einen bestimmteren philosophischen Rahmen gibt, wie man ihn insbesondere im phänomenologischen Feld finden kann.

In der Perspektive der radikalen Phänomenologie Michel Henrys erhält diese Frage eine ebenso präzise wie unerwartete Antwort: Nicht nur schreibe sich unser technisches Universum in das Zeichen der Barbarei¹ ein – gemäß einer Kritik des Herrschaftswillens des objektiven Wissens, die sich teilweise mit den von Sloterdijk² wieder umfassend auf die Tagesordnung gesetzten Perspektiven Heideggers³ deckt –, sondern diese Situation entspreche auch der immanenten Tendenz des Lebens in seiner Manifestation⁴. Das Leben habe kein anderes Mittel, sich auszudrücken, als sich in den Abgrund der Welt zu versenken und den Zyklus seines Verfalls zu vollenden. Seine Möglichkeiten eine nach der anderen verausgabend, gelange es in seiner empirischen Zersetzung bis an den Punkt seiner eigenen Ermattung. Das Leben kann als welthaftes Phänomen also nur im Durchgang durch seinen tödlichen Zyklus verstanden werden: als ein Prozess der Auslöschung oder der Negation. Als welthafte Erfahrung ist gemäß dieser Perspektive also keine Kultur des Lebens möglich, sondern einzig eine Kultur des »Seins-für-den-Tod« der Endlichkeit.

1. DIE PRAKTISCHE BEDEUTUNG DER RADIKALEN IMMANENZ

So radikal diese Perspektive auch scheinen mag, sie ist in der Philosophie nicht grundsätzlich außergewöhnlich. Von Spinoza bis zum transzendenten Idealismus Fichtes und Schellings findet sich in verschiedenen Abwandlungen die zentrale Idee wieder, dass die Welt der Erscheinung als Milieu, in dem das Leben erscheint, von der Fragmentierung in eine Vielfalt determinierter Produkte beherrscht wird, die alle von einem Leben zeugen, das vergangen ist.⁵ In Bezug auf diese Lehre vom Vergangenen, das in der welthaften, der Überdehnung des Erscheinens unterworfenen Erfahrung widerklingt, bietet auch ein Aktivismus der Ursprünge keine Rettung, weil er nicht zu fassen bekommen kann, was bereits vergangen ist. Zu akzeptieren, dass man sich im Fluss dessen, was vergeht, befindet, ist die einzig zugängliche Erfahrung in der welthaften Ordnung.⁶ Jede Transzendenz eines »Außen« wäre nichts als eine Illusion.

Dennoch lassen sich diese vielstimmigen Philosophien auf eine Form der Differenz ein, und zwar in der Weise selbst, wie sie ihre Wahl für den Fluss treffen. Sie alle entscheiden sich, jede auf ihre Weise, für eine radikale Immanenz in der Immanenz der Erscheinung. Anstatt unaufhörlich zu versuchen, die Spur dessen, was vergangen ist, zu fixieren, fordern sie eher dazu auf, in jedem Produkt, ebenso wie in jedem Augenblick der Existenz, das in Betracht zu ziehen, was immer schon über diese hinausgeht, was sich gewissermaßen ihrer Vollendung entzieht. Gewisse Metaphysiker haben versucht, den Fluss mit Blick auf eine absolute Präsenz zu suspendieren, in der alle Äonen der Zeit reduziert wären.⁷ Anders verfahren die Transzendentalphilosophen, denn für sie ist ein Anhalten der Zeit durch die Reduktion der Zeitlichkeit eine illusorische Übung.⁸ Es gibt keine Möglichkeitsbedingung des Flusses außerhalb der Verwirklichungsbedingung des Flusses. Das Leben gibt sich in seinem Erscheinen nur, indem es sich selbst verausgibt und sich also unter der Modalität eines Leidens (*souffrance*) oder Erleidens (*pâtir*) selbstaffiziert. Dieses reflexive Wesen des Lebens als Selbstaffektion ist zumal die strukturelle wie die Ereignisbedingung des Erscheinens des Lebens. Das Leben manifestiert sich, indem es sich als strukturell reflexiver Prozess realisiert, der der phänomenalen Ordnung ihren eingeborenen Vollkommenheitscharakter verleiht. Die Reflexivität des sich selbstaffizierenden Lebens übersetzt sich so in die mögliche Wahrnehmung einer Finalität, die den Pro-

zess der Überschreitung aller bestimmten Affektionsformen antizipiert, bis hin zur Verausgabung des Gehalts, dem immer noch die reine Form des Erleidens vorausgeht.

An diesem Erleiden teilzunehmen ist infolgedessen nicht mehr eine Art mystische Illusion, sondern ein Anspruch der Vernunft, und zwar in dem Maße, wie eine solche Teilnahme in der Form der Antizipation aller möglichen Weisen des Erleidens einer Existenz im Werden ruht. Anstatt dem von schon Vergangenen vorangetriebenen Fluss mechanisch zu folgen, ist es vielmehr – im Namen selbst einer radikalen Immanenz – möglich, den Fluss zu bewohnen, und zwar indem man das Retardieren in Anspruch nimmt, das sich in der herannahenden Verausgabung des Lebens – der immer schon die Antizipation des Leidens vorhergeht – abzeichnet.

Es gibt verschiedene Weisen, ein praktisches Verhalten zu entwickeln, das auf diese radikale Immanenz im Fluss des Lebens als Selbstaffektion abgestimmt ist. In jedem Fall wird es sich darum handeln, dem Vernunftanspruch unter der Form einer in das Werden der innerweltlichen Praktiken eingetauchten antizipativen Reflexivität Ausdruck zu geben. Diese Reflexivität nimmt die Form einer Fähigkeit an, zur Immanenz des Leidens zu erwachen. Zwei Figuren scheinen uns besonders charakteristisch für diesen Versuch, die Bedingungen eines praktischen Verhaltens zu begründen, das geeignet wäre, einer reflexiven Kultur des Leidens als Manifestationsform des Lebens zu genügen. Die erste ist die von Richard Rorty; die zweite jene von Hans Jonas. Wir werden zugleich unsere Aufmerksamkeit auf die Klippen richten, die ihre Begründungsversuche entstehen lassen.

2. DIE FIGUR RORTYS

Das Thema des Leidens und der Erniedrigung des Anderen ist bei Rorty zentral.⁹ Es verweist zumal auf seine pragmatische Sprachtheorie wie auf seine Trennung von privater und öffentlicher Sphäre im Hinblick auf das Interesse der philosophischen Arbeit: Die Privatsphäre ist für jedes Individuum die primordiale Möglichkeit, sich eine Poetik der Existenz zu konstituieren, indem es die Worte wählt, die ihm angemessen sind, und indem es die letzten Bedeutungen ordnet, an denen es festhalten will. In dieser Sphäre gibt es im Prinzip keine Grenze, um die Sprachspiele und die Lebensformen einander entsprechen zu lassen, auch wenn dieses

Adäquationsvermögen auf der sprachlichen Kreativität beruht. Die öffentliche Sphäre bildet für jedes Individuum die Möglichkeit eines kommunikativen Austauschs zwischen den vielfältigen Poetiken der Existenz, die Möglichkeit einer Verstärkung des individuellen schöpferischen Prozesses durch die Bildung des Gefühls. Aber sie bringt auch die Gefahr von Selektionsmechanismen und der Verwerfung durch das Urteil, das sie über andere Sprachspiele zu fällen ermöglicht, mit sich. Die individuelle Teleologie eines poetischen Sprachspiels kann unstrittig eine Form der Exklusivität, eines Einzelwegs in Anspruch nehmen. Aber wenn diese legitime Form der singulären Exklusivität sich gleichzeitig als auf andere Einzelausdrucksformen im öffentlichen Raum anwendbares Urteilstkriterium oder sogar als Bedingung der Zulässigkeit anderer Ausdrucksformen aufzwingt, transformiert sich die private Teleologie in eine essenzialistische Struktur der Wahrheit und wird auf einer illegitimen Basis kollektiv ausschließend.

Unsere falschen Kulturen des Lebens sind übersättigt von diesen essenzialistischen Positionen, die letzte, universell gültige Wahrheiten formulieren.¹⁰ Versucht man sich diesen Illusionen entgegenzustellen, so entscheidet man sich dafür, dem, was vergangen ist, die Stirn zu bieten. Man tritt so in einen unbestimmten Prozess der Umkehrung universalistischer Präventionen ein. Die einzige Weise, sich über diese Illusionen zu erheben, ist es, sich radikal in die sie durchquerende und überschreitende Selbstaffektion des Lebens einzuschreiben, das heißt, seinen Blick auf das Leiden zu heften, das sie verursachen. Die öffentliche Auferlegung einer letzten Sprache, die in ädaquater Weise den Sinn des Leidens auszusagen prätendiert, ist das Fundament der Erniedrigung des Anderen: Sie macht es ihm unmöglich, seinem Leiden in jenen Worten Gehör zu verschaffen, auf die er Wert legt. Rorty folgert daraus nicht auf banale Weise den notwendigen Pluralismus der öffentlichen Sphäre, denn er hat von Anfang an die Herausforderung identifiziert, die in der Interaktion der Sprachspiele liegt. Er folgert daraus einen spezifischen Vernunftanspruch hinsichtlich der Konstruktion des öffentlichen Raums: jenen des gegenseitigen Lernens, das heißt der Fähigkeit, den Worten des Leidens des Anderen Gehör zu schenken. Diese Fähigkeit hängt nicht von Kompetenzen des theoretischen Vermögens ab, die in voretablierten Regeln entsprechenden Kategorien zu erarbeiten wären. Dieses Vermögen hängt ebenso wenig von den Kompetenzen des praktischen Vermögens ab, sich gemäß seiner Pflicht zu orientieren. Sie hängt vielmehr von den Kompetenzen des ästhetischen Vermögens ab, den Kompetenzen der Wertschät-

zung und des Fühlens entsprechend der Erfahrung eines Phänomens. Es ist also notwendig, hinsichtlich der Vernunftbedingungen in die Lage gesetzt zu sein, ein solches Urteilen in die öffentlichen Sphäre einzubringen.

Aus diesem Grund betrifft der Vernunftanspruch, den Rorty umkreist, die Bedingungen der Verstärkung des moralischen Gefühls der Aufmerksamkeit für die Erniedrigung des Anderen im öffentlichen Raum. Er formuliert sie im Modus der narrativen Intelligenz: Die Vielfältigung der Erzählungen des Leidens im öffentlichen Raum zu favorisieren¹¹ bedeutet nicht nur, den ErzählerInnen zu erlauben, die Worte zu wahren, auf die sie Wert legen, es bedeutet auch, den ZuhörerInnen zu ermöglichen, diese Worte zu fühlen, ihr Vokabular zu erweitern und in der Folge fähig zu sein, Neubeschreibungen ihrer eigenen Lebenssituationen zu erarbeiten.

Rorty weist so den Weg einer vollständigen Reversibilität im öffentlichen Raum. Der essenzialistische Universalismus ist in Wirklichkeit eine unvollständige Form der Reversibilität! Er versucht die Pluralität der Beschreibungen des weltlichen Leidens unter eine letzte Sprache zu subsumieren. Seine Bezugnahme auf Prinzipien geht also nicht konkret über den Hinweis auf ein System von konventionellen Werten hinaus, trotz des abstrakteren Idealisierungsgrades der Prinzipien. Im Gegenteil sogar, je abstrakter die Prinzipien sind, desto mehr verdunkeln sie die Worte und Empfindungstypen, von denen sie herrühren. Die Bildung des moralischen Gefühls erlaubt es hingegen, zu einer vollständigen Reversibilität zu gelangen, weil sie nicht allein den Austausch von Standpunkten ermöglicht, sondern – dank der möglichen Rekonstruktion eines jeden Standpunkts in neuen Beschreibungen – ihre Auswechselbarkeit. Bei Rorty wird diese vollständige Reversibilität nicht nur durch ihre Verwirklichung in den Strukturen einer narrativen Intelligenz ermöglicht, sondern auch durch das Begreifen des öffentlichen Raumes selbst als des möglichen Raumes einer narrativen Intelligenz, diesmal in einem dem hermeneutischen Modell der interpretativen Rekurrenz verwandten Sinne.

Der radikalen Immanenz in den Flüssen der Selbsterzählung des Leidens gelingt es also, sich in ein gewisses Modell der Bildung der öffentlichen Meinung einzuschreiben. Aber indem Rorty diesen Weg eröffnet, bindet er auch den Zugang zur vollständigen Reversibilität der Standpunkte und Interessen an die besondere Charakteristik der Narrativität im öffentlichen Raum, nämlich an dessen Anspruch, die Rollen zu sym-

metrisieren. Die Verstärkung des moralischen Gefühls durch die Neubeschreibungen setzt in Wirklichkeit voraus, dass die Rollen von ErzählerIn und ZuhörerIn nicht ein für allemal festgeschrieben sind, sondern sich im Gegenteil ständig austauschen und einander antworten können, um so die Erweiterung eines »kommunikativen Wir« zu ermöglichen. Durch den narrativen Anspruch soll sich der öffentliche Raum als »Gesprächsgemeinschaft« konstituieren.

3. DIE FIGUR JONAS'

Das Problem, das die Möglichkeit einer vollständigen Reversibilität der Standpunkte im öffentlichen Raum unter Berücksichtigung einer radikalen Immanenz im Prozess der Selbstaffektion des Lebens darstellt, kann auch bei Hans Jonas ausfindig gemacht werden. Wenn seine Ethik des Lebens heute oft dafür zitiert wird, die Basis eines auf eine Heuristik der Furcht rekurrierenden Prinzips der Vorsorge entworfen zu haben¹², sollte man sich doch auch daran erinnern, dass Jonas sich der falschen Kultur der innerweltlichen Verantwortung entgegenstellt, die durch die moderne Ethik der Reziprozität erzeugt wird¹³. Wenn Jonas die prospektive, die politischen Opfer der Gegenwart rechtfertigende Illusion bemängelt, die von der marxistischen Utopie einer auf ein gutes Leben ausgerichteten Gesellschaft geschaffen wurde¹⁴, so erkennt er doch nicht weniger den Vorzug an, den die prospektive Geste gegenüber der Ideologie der sozialen Prävention¹⁵ darstellt, welche die Bedingungen der Zukunft auf das reduziert, was vernünftigerweise für die bereits identifizierten gegenwärtigen Interessen annehmbar ist¹⁶.

Um der doppelten Sackgasse des Utopismus und des rationalen Individualismus zu entgehen, ist es nötig, zuerst die Formen der Transzendenz aufzugeben, die diese beiden Gesten fortwährend sowohl in Bezug auf die Zukunft als auch in Bezug auf das Schon-da der Gegenwart unterhalten. Auf die praktische Illusion des Marxismus antwortet die theoretische Illusion des Liberalismus. Allein die radikale Immanenz erlaubt es, ein von der Hoffnung geleitetes Handeln und eine Vernunft, die sich auf der Grundlage einer als Gleichgewichtskalkulation verstandenen Vorsicht orientiert, gleichermaßen zurückzuweisen. In der Tat, wenn man die Verantwortung als Verhalten betrachtet, das sich in die radikale Immanenz einer Welt im Werden einschreibt, so kehrt sich das Problem genau um: Das Handeln erfordert die Vorsicht als Antizipati-

onskalkül in Kausalketten, während die Vernunft die Ewigkeit in der Zeit jedes Entscheidungsmoments manifest werden lässt; insofern konstituieren sie auch eine Gestalt der Menschheit in ihrer Selbstüberschreitung, eine antizipative Gestalt eines Seinsprojekts, das sich in seinen Momenten immer verausgabt.¹⁷

Sobald man auf diese Weise versucht, das menschliche Verhalten in der radikalen Immanenz zu umreißen, wird es möglich, den impliziten Grenzen ein Ende zu machen, die die Kultur der Reziprozität auferlegt. Die Antizipation der Kausalketten, die mit der Affirmation eines Seinsprojekts verbunden sind, erweitert die reale Gemeinschaft der gegenwärtigen Interessen auf eine so weit wie möglich gefasste potenzielle Gemeinschaft der Betroffenen hin. Diese Erweiterung gilt ebenso sehr zeitlich wie räumlich. Sie kann sich zugleich auf das Interesse zukünftiger Generationen beziehen wie auf eine Transformation gegebener Repräsentationsmechanismen, die Platz für Weisenkomitees schafft, um so weiter reichende Fragen ins Auge zu fassen als jene, die den gegenwärtigen Interessen zugänglich sind.

Wie bei Rorty verwirklicht sich der Übergang zu einer vollständigen Reversibilität durch eine bestimmte reflexive Struktur und durch eine Zusatzbedingung, die die Gemeinschaft betrifft und die sich auf den Anspruch der Rollensymmetrisierung im deliberativen Dispositiv bezieht. Bei Jonas drückt sich dieser Symmetrisierungsanspruch in der deliberativen Bestimmung einer Funktion der Weisheit aus. Wenn ein Weisenkomitee tatsächlich die reale Gemeinschaft bestehender Interessen erweitern können soll, kann es nicht darum gehen, eine illusorische Transzendenz wiederherzustellen, die von anderen sozialen Rollen und, insbesondere, von den informativen Quellen des Sachverstands und der Anwendungspraxis abgeschnitten wäre. Im Gegenteil, eben weil sie sich in radikaler Weise in die Immanenz dieser Rollen einschreibt, ist die Rolle des Weisen eine besondere Weise, die Möglichkeiten zu antizipieren, die jenseits der Begrenzungen bestehen, die alle gegenwärtigen Rollen erschöpfen und die Überdeterminierung der erworbenen Erfahrungen auferlegen. Die Rolle des Weisen markiert also einen Übergangspunkt, der diese Möglichkeit der Reversibilität der verschiedenen Rollen von ExpertInnen, AnwenderInnen, ProduzentInnen, KonsumentInnen etc. zu wahren versucht. Aber dieser reflexive Anspruch, der die Rolle des Weisen strukturiert, ist mit einer besonderen Bedingung versehen – jener, im gemeinschaftlichen Modus einer Rollensymmetrie ausgeübt

werden zu können: Gibt es einmal Weise, so gelten alle Weisen gleich viel!

4. VON RADIKALEN LÖSUNGEN ZU HABERMAS' PROZEDURALISMUS

Indem wir, im Durchgang durch die Figuren von Rorty und Jonas, die Anwendungsmodalitäten einer hinsichtlich jeder Möglichkeit einer Kultur des Lebens radikal kritischen Position zu präzisieren versucht haben, konnten wir einen Symmetrisierungsanspruch sichtbar machen, von dem angenommen wird, dass er die von der Aufmerksamkeit auf die Selbstaffektion des Lebens vorgeschriebene reflexive Haltung verstärkte. Dieser Anspruch scheint auf eine Art gemeinschaftlich bedingter Begrenzung des praktischen Urteils hinzuweisen, das einen Ausweg aus allen Kulturen der Aneignung des Lebens als bloßer Reserve des Möglichen zur Anwendung zu bringen versucht. Trotz der Idee, dass man dem Ereignis des Lebens weder durch eine absolute Bedeutung noch auch durch einen Imperativ der kollektiven Entwicklung erfüllend entsprechen könne, scheint die alleinige Aufmerksamkeit auf eine Pluralität der Bedeutungen oder auf eine Erweiterung des Sinnes der Vorsorge unzureichend zu sein, um eine kohärentere Haltung hinsichtlich des Lebens zu entwerfen. Die Transformation der Verhaltensweisen sollte sich überdies auf eine Art intersubjektiver Erprobung (*expérimentation*) ihrer praktischen Anwendbarkeit stützen. Alles sieht danach aus, als ob eine letzte Kluft fortbestünde zwischen der rationalen Akzeptierbarkeit der reflexiven Haltung, die sich auf das Erleiden des Lebens bezieht, und ihrer praktischen Übernahme.

Wenn man nun aber die Hypothese einer solchen Kluft zugesteht, so muss man auch anerkennen, dass diese im Wesentlichen ungedacht bleibt. Tatsächlich projiziert der Symmetrisierungsanspruch den Verweis auf eine ideale Gesprächsgemeinschaft, deren Eigenart es sei, das Auftauchen einer neuen Kultur – gewissermaßen *in vitro* – zu ermöglichen, auf diese Kluft. Aber es ist schwerlich zu verstehen, auf welche Weise eine solche Projektion tatsächlich den Rahmen für den Übergang einer Kultur der unvollständigen Reversibilität der Interessen und Präferenzen in eine Kultur der vollständigen Reversibilität der Standpunkte und Rollen abgibt.

An diesem Punkt kreuzt die radikale Kritik jeder Kultur des Lebens ein Problem, auf das die prozedurale These in der Ethik getroffen ist. Bei Habermas wie bei Rawls findet man die Idee, dass es notwendig sei, sich einem universalistischen moralischen Standpunkt anzunähern, dessen Bedingungen nicht nur von den Idealisierungskompetenzen des Individuums, sondern auch von kontextuellen Bedingungen der Ausarbeitung von Normen im öffentlichen Raum abhängig sind.¹⁸ Solange sich kein kultureller Bruch zwischen den Prinzipien einer gerechten Ordnung und den semantischen Werten einer auf ein gutes Leben ausgerichteten Gesellschaft ereignet, kann die theoretische Illusion fortbestehen, dass es tatsächlich eine Art Kongruenz zwischen dem Weg zum Erwerb der einen und dem Weg zum Erwerb der anderen gibt. Um die von einer moralischen, philosophischen oder religiösen Tradition festgelegten semantischen Werte prüfen zu können, bedarf es eines kulturellen Distanzierungsvermögens, das entweder, als Ausnahme, auf der individuellen Ebene existiert oder aber eine besondere kulturelle Veränderung wie das politische Auftreten einer den Polytheismus der Werte tolerierenden Gesellschaft voraussetzt.

Wenn viele AutorInnen heute der Auffassung sind, dass diese Veränderung gegenwärtig in den »so genannten liberalen Gesellschaften« der Fall ist, so ist dieser Glaube auf der Ebene des ontogenetischen Prozesses, durch den jenes fragliche Stadium der Moralität erworben wird, nicht unproblematisch.¹⁹ Wenn die Individuen tatsächlich fortfahren, ihre moralische Position in Referenzordnungen zu konstruieren, die von natürlichen Solidaritäten, kontextualisierten Identitäten und semantischen Referenzen bestimmt sind, so verlangen die soziokulturellen Bedingungen, von denen angenommen wird, dass sie sie zu einer letzten Reorganisation ihrer Dispositionen veranlassen, eine Beziehung auf die kollektive Ordnung, die von ganz anderer Natur ist als jene, die die ersten Stadien ihrer moralischen Bildung begleitet hat. Muss man infolgedessen denken, dass die sozialen Rationalisierungsansprüche der verschiedenen gegenwärtigen Standpunkte und Interessen allein schon ausreichen, um die moralische Perspektive eines Universalisierungstests dieser Standpunkte und Interessen auf der Basis der Austauschbarkeit der Rollen hervortreten zu lassen? Für Habermas setzt diese letzte Etappe jedenfalls die spezifische Referenz auf die ideale, quasi-transzendente Möglichkeit einer Gemeinschaft der uneingeschränkten Kommunikation voraus, in der das Prinzip der rationalen Annehmbarkeit von Argumenten uneingeschränkt herrschen könne.²⁰

5. DIE ENTWICKLUNGSTHEORETISCHE KRITIK KOHLBERGS

Dennoch setzt, wie der Entwicklungspsychologe Kohlberg bemerkt hat, auch diese abstrakte und methodologische Bezugnahme auf das Ideal einer Argumentationsgemeinschaft voraus, dass sie sich in der Praxis als tragfähig erweist, und zwar durch eine gewisse Erprobung eines intersubjektiven Raumes, der einen solchen Vernunftanspruch möglich macht.²¹ Wenn Habermas nun in gleicher Weise für einen Anspruch der Symmetrisierung der Standpunkte in eingeschränkten Gemeinschaften, die der Rekonstruktion neuer sozialer Codes bestimmt sind²², optiert, zeigt sich Kohlberg in diesem Punkt umsichtiger und, auf seine Weise, auch pragmatischer. Anstatt an die Möglichkeit der Erschaffung neuer Typen gemeinschaftlicher Erprobung zu glauben, die sich auf vorbestimmte rationale Ansprüche beziehen, zieht er es vor, sich zunächst zu fragen, ob es nicht notwendig wäre, die Rolle der gemeinschaftlichen Erprobung in Bezug auf den Prozess der Erwerbung individueller moralischer Kompetenzen näher zu bestimmen.

Die Schlussfolgerung seiner zahlreichen Langzeitstudien ist, dass man die moralische Entwicklung des Individuums und die Entwicklung der Gruppe als Erprobungsraum der Normativität nicht in eine Reihe stellen kann.²³ Es gibt also eine wesentliche Asymmetrie zwischen diesen beiden Entwicklungsformen. Die Rolle, die der Teilnahme an einer Gruppe im Begriff des moralischen Lernens zukommt, ist an das Durchlaufen einer Reihe von Stadien geknüpft, die komplexer ist als der Prozess des individuellen Erwerbs deontischer moralischer Standpunkte. Die Idee, diesen Letzteren durch den Verweis auf die Konstruktion eines »moralischen und kommunikativen Wir« stärker zu machen, erweist sich also selbst als eine intellektuelle Abkürzung, die die wahren Bedingungen der Interaktion zum Verschwinden bringt. Wenn die Teilnahme an einer Gruppe der moralischen Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle in einem Prozess des Erwerbs individueller Kompetenzen spielen kann, so durch die asymmetrische Beziehung, die sich zwischen den beiden Prozessen errichtet, und zwar in der Weise, dass die Antizipation neuer Rollen in einem Identifikation ermöglichenden relationalen Raum ein Lernen möglich werden lässt. Die Gruppe, in ihrer Asymmetrie, konstituiert eine Art intermediäres kulturelles Milieu mit seinen eigenen Referenzen, seinen eigenen Codes. Sie erlaubt es, unterschiedliche Verhaltensweisen auszuprobieren, ohne sofort dazu angehalten zu werden, diese in Abhängigkeit von bereits erworbenen Haltungen oder in Kraft bleibenden kul-

turellen Codes zu reinterpretieren. Die Gruppe erlaubt es also, neue Fähigkeiten zu erproben. Sie ermöglicht ein Fortschreiten, das sich vom routinemäßigen Nachjustieren ebenso sehr unterscheidet wie vom rationalen Kalkül, ein Spiel zu gewinnen²⁴. Die Gruppe ermöglicht einen Verhandlungsprozess mit der Umwelt, der die Innovation mit der Selbstevaluation kombiniert. Es ist diese Funktion des von der Gruppe ausgeübten reflexiven Anreizes, die deren positiven Effekt auf den Prozess der Entwicklung individueller Kompetenzen erklärt.

Kohlberg scheint uns also alle notwendigen Hinweise anzuführen, um über das Ungedachte der gemeinschaftlich bedingten Begrenzung hinauszugehen, dem man sowohl im Prozeduralismus als auch in den radikalen Ethiken der Selbstaffektion des Lebens begegnet. Es fehlt diesen Positionen in Wirklichkeit ein Sinn für das soziale Lernen, der es ihnen erlauben würde, ihre Bezugnahme auf die gemeinschaftliche Vermittlung des praktischen Urteils zu entidealisieren. Wenn man sich die Bemühung Kohlbergs vor Augen hält, so modifiziert sich die Frage der Gemeinschaft ungemein; denn es geht dann nicht mehr darum, neue, Vernunftansprüchen untergeordnete Erprobungsmöglichkeiten zu kreieren, sondern darum, Vernunftansprüche mit den bereits existierenden praktischen Gemeinschaften zu kreieren, deren Interaktionsweisen geeignet wären, die Verteilung der Rollen zu transformieren, die den neuen Vernunftansprüchen fortwährend zugrunde liegt. Es wäre also notwendig, Kollektive zu identifizieren, die die Rollenaufteilung zwischen privat und öffentlich bei Rorty oder zwischen den AnwenderInnen der Technologien und den ethischen Weisen bei Jonas erneut zu befragen erlauben.

6. DIE PRAKTISCHE BEDEUTUNG DES GEMEINSAMEN UNGEDACHTEN DER ETHIKEN DES LEBENS

Indem es sich für ein solches epistemologisches Sieb entscheidet, sollte sich ein philosophisches Fragen, das seine Aufmerksamkeit auf die Ansprüche richtet, die sich mit der Inangriffnahme einer konkreten Ethik des Lebens verbinden, für das Erscheinen von neuen Artikulationen menschlicher Kollektive innerhalb der Systeme des Regierens (*gouvernance*) interessieren, insbesondere für solche, die mit der Umwelt und der Informationsgesellschaft verbunden sind.²⁵ In diesen Bereichen, die sich auf der Suche nach neuen Formen kollektiver Regulation befinden, beobachtet man tatsächlich, dass eine wichtige Tendenz darin besteht,

existierende Kollektive (von OperateurInnen oder AnwenderInnen) in Anbetracht ihrer Kapazitäten des Selbstregierens (*self-governance*) oder der Autoregulation (*auto-régulation*) zu mobilisieren.²⁶ Bald sind es private AkteurInnen der Informationsgesellschaft, die dafür herangezogen werden, Lösungen für die Verwaltung der Zuweisung von Domain-Namen zu finden oder die Informationsinhalte betreffende deontologische Codes festzulegen²⁷; bald sind es Vereinigungen von kleinen ProduzentInnen oder einheimischen ArbeiterInnen, die mobilisiert werden, damit sie ihr eigenes Know-how bezüglich des Umgangs mit gemeinschaftlichen natürlichen Ressourcen angesichts der Inadäquatheit technokratischer Zugänge einbringen²⁸.

In diesen verschiedenen Situationen fahren die in Verwendung stehenden institutionellen Systeme fort, einem Rationalisierungsanspruch bezüglich sozialer Verhaltensweisen eine Symmetrisierungsform der verschiedenen betroffenen Positionen an die Seite zu stellen. Man versucht also nicht, auf spezifische Weise einen indirekten Nutzen aus den neuen kollektiven Situationen zu ziehen, die solcherart hinsichtlich eines Erwerbs neuartiger Kompetenzen oder, nach der Formel der prozeduralen Ethik, hinsichtlich des Übergangs zu einem höherem Stadium der moralischen Kompetenz geschaffen werden. Dennoch nehmen diese neuen Kollektive eine soziale Zwischenstellung ein, die in der Optik Kohlbergs eine Übergangsfunktion zu einem neuen Rationalitätsstadium erfüllen könnte. Die Kernfrage, die sich daher stellen könnte, wäre jene nach den möglichen Lernprozeduren, die eine dauerhafte Festigung neuer Kompetenzen und infolgedessen neuer Verhaltensweisen erlauben.

Nun verstärkt der Rekurs auf das ideale Schema einer Interaktion, wie sie vom ethischen Prozeduralismus argumentiert wird, die Idee, dass eine solche Frage nicht von Interesse ist. Jene Organisationstheorien, die den Fragen der Entwicklung kollektiver Kompetenzen am meisten Aufmerksamkeit schenken, schlagen in der Tat vor, auf deliberative Prozesse zurückzugreifen, die – aufgrund des Spiels der Austauschbarkeit der Rollen in der Diskussion – das Auftauchen deontischer Verhaltensweisen nicht nur in Bezug auf die betroffenen Standpunkte begünstigen sollen.²⁹ Solche Modelle rechnen, das sei ein letztes Mal betont, mit einer Form der Symmetrisierung von Rollen und Meinungen, sobald einmal die Reversibilität der Standpunkte, die von einer Situation betroffen sind, erreicht sei. Sie fassen also den Gewinn nicht ins Auge, den – in Begriffen des ethischen Lernens – die Asymmetrie darstellen könnte, welche vom

Entstehen einer aus der Vernetzung bis dahin isolierter Interessen und Standpunkte resultierenden intermediären Kultur erzeugt wird.

Wenn man, unserer Kritik der Ethiken von Rorty und Jonas folgend, gelten lässt, dass es eine gemeinschaftlich bedingte Begrenzung in jedem Prozess ethischer Kreativität gibt, und wenn man, unserer kurzen Reflexion über die Entwicklung der Systeme des Regierens folgend, auch zugesteht, dass diese Begrenzung sehr wohl mit dem Bedarf an einem institutionellen Rahmen für neue Formen sozialer Kooperation korrespondiert, so ergibt sich daraus, dass es für eine konkrete Ethik des Lebens von wesentlicher Bedeutung ist, jene Ansprüche zu bestimmen, die sich wirklich aus dieser Begrenzung ergeben. In dieser Hinsicht erscheint nun die Symmetrisierung eher als ein rationales Postulat des Handelns denn als eine reflexive Berücksichtigung seiner kontextuellen Begrenzungen. Dieses Postulat besteht darin, ausgehend von Interaktionssituationen mit der spontanen Produktion eines Gleichgewichts zu rechnen; es kann jedoch auf keinen Fall garantieren, dass es einen Rahmen für die Festigung neuer sozialer Möglichkeiten bereitzustellen in der Lage ist, welche diverse provisorisch verbundene Kompetenzen kombinieren.

7. JENSEITS DER ETHIK ALS ROLLENTHEORIE: DIE WISSENSCHAFT DER MÖGLICHKEITEN

Um auf diese prospektive Dimension des ethischen Lernens zu stoßen, ist es notwendig, dieses Postulat der Rollensymmetrisierung infrage zu stellen. Dieses führt in Wirklichkeit dazu, im Innersten des Lernprozesses eine Funktion der retrospektiven Berichtigung in dem Maße zu reproduzieren, wie es nur ein Meta-Spiel induziert, das darin besteht, jenes Handeln zu produzieren, das einer bloßen Aggregation gegenwärtiger Rollen angemessen ist. Das bedeutet eigentlich die Rückkehr zu einem Hobbes'schen Modell der Politik, wie es ein Autor wie Bruno Latour kürzlich wieder formuliert hat³⁰: Wir müssen die Handlungen hervorbringen, die unserer Einschreibung in expandierende Kollektive angemessen sind.³¹ Die Idee, dass wir unsere Verhaltensweisen immer wieder einer konnektionistischen sozialen Ontologie anpassen sollten, die die Wiederbelebung lokaler Artikulationen jeder Art fordert, um so eine funktionale Totalität hervorzubringen, die für eine allgemeine Form der Selbstorganisation der sozialen Ordnung notwendig sei, führt uns kaum weiter.³²

All diese neuen Empfehlungen, ob es sich dabei um einen »demokratischen Experimentalismus«³³ handelt oder um einen »Polyzentrismus«³⁴, verfehlen radikal den Anspruch eines prospektiven Lernens, das die Festigung neuer Kompetenzen und so den Übergang zu neuen Lebensformen ermöglicht. Ein solcher Zwang kann nun aber nur in jenem asymmetrischen Rahmen angetroffen werden, der von intermediären Kulturen gebildet wird, die sich für die Neuzusammensetzung der von den gegenwärtigen rationalen Regulierungsformen bedingten Rollen interessieren. Nur unter dieser Bedingung können zugleich neue AkteurInnen und neue Systeme auftauchen, die durch Interessen mobilisiert werden, welche aufgrund neuartiger Situationen neu zusammengesetzt sind.

So verhält es sich heute beispielsweise in zahlreichen Sektoren, die mit der Biodiversität verbunden sind, wo die Vielfalt der Probleme selbstverständlich eine Überwindung der Rollen von ProduzentInnen und KonsumentInnen, aber auch eine Überwindung der Formen des Eigentums und der Güter erforderlich macht. In diesen Bereichen, die durch das globale Regieren auf den Plan gerufen werden, sind es die Rollen der AnwenderInnen und der LieferantInnen der Technologie ebenso wie jene der privaten und der öffentlichen Interessen, die ihre konventionelle Abgrenzungsfunktion verlieren und die – in Abhängigkeit von neuen möglichen Kompetenzen und infolgedessen neuen gemeinschaftlichen Lebensformen – neu geordnet werden sollten.

Aus diesem Grund hätten wir auch Mittel und Wege zu finden, um von all jenen sozialen Möglichkeiten zu lernen, die nicht in die selektive Einrichtung des gesellschaftlichen Gleichgewichts einbezogen wurden und die nichtsdestotrotz, wie Andrew Feenberg unterstreicht, fortwährend eine Rolle in Formen der »Mikropolitik« oder der »profunden Demokratisierung« spielen³⁵, hinsichtlich einer Konstitution möglicher sozialer Rollen also, die sich in der Suche nach neuen Verhaltensweisen vollzieht. Unter dieser Bedingung eines asymmetrischen Rahmens des kollektiven Lernens könnten alle politischen Oppositionsformen an einem permanenten Innovationsdialog teilnehmen, der zur Inkorporation neuer Werte in das soziale System führen würde.

Aus dem Französischen von Stefan Nowotny

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. M. Henry, *La barbarie*, 93; *Incarnation*, 155.

² Vgl. P. Sloterdijk, *Eurotaoismus*.

³ Vgl. bes. den schönen Artikel von M. Haar, »Le tournant de la détresse ou: comment l'époque de la technique peut-elle finir?«.

⁴ Vgl. M. Henry, *La barbarie*, 57.

⁵ Als Beispiel kann man hier auf die berühmten Vorlesungen Fichtes über *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806) verweisen. Vgl. auch den Kommentar von J.-C. Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie*, 91–97.

⁶ Das ist die Art, wie Schelling die »Weltfrömmigkeit« Spinozas in der Identitätsphilosophie und besonders in den Würzburger Vorlesungen (1804: *System der gesamten Philosophie*) wieder aufgreift. Vgl. F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. VI, 556 (§ 310).

⁷ Wir denken an die Theorien der *illuminatio* und im Besonderen an die plotinische Tradition. Wir meinen, dass Habermas genau diesen Punkt in seinem schönen Kapitel VII des *Nachmetaphysischen Denkens* berührt.

⁸ Vgl. die schöne Wiederaufnahme der Heidegger'schen »Ek-stasen« bei M. Henry, *Incarnation*, 57 f.

⁹ Vgl. bes. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 155 ff.

¹⁰ Einer der entscheidenden Artikel Rortys über dieses Thema ist ohne jeden Zweifel »Human rights, rationality and sentimentality«.

¹¹ Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 98 f.

¹² Für eine gute Synthese dieser Ansicht vgl. G. Huber, »Réflexions philosophiques sur la prudence et la précaution en biomédecine«, bes. 93 ff.

¹³ Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 84.

¹⁴ Ebd., 263.

¹⁵ Diese ist typisch für ökonomische Argumentationen, die unter Hypothesen einer vollkommenen Rationalität geführt werden, und geht der Ära der Argumentationen in Verhältnissen der Unsicherheit voraus, in die das Prinzip der Vorsorge gehört. Jonas interessiert sich nicht unmittelbar für diese Entwicklungen der Humanwissenschaften, er kritisiert jedoch Argumentationen, die eine Art Wette um alles oder nichts zur Voraussetzung haben, welche letztlich dazu nötig, nur bereits erlangte Gewissheiten zu berücksichtigen. Vgl. ebd., 81 f.

¹⁶ Ebd., 206–209.

¹⁷ Ein Schlüsseltext in dieser Hinsicht scheint uns H. Jonas, »Unsterblichkeit und heutige Existenz« (1963), bes. 61 f., zu sein. Wir haben diese Lektüre von Jonas entwickelt in: M. Maesschalck, »L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne«.

¹⁸ Habermas kommt auf diese Frage in vertiefter Weise zurück in seinem Kapitel »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, 11–64.

¹⁹ Die Arbeiten von Kohlberg bleiben die zentrale Referenz zu dieser Frage. Vgl. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. I. Habermas diskutiert die Position von Kohlberg seit »Moralentwicklung und Ich-Identität« (1974).

²⁰ Vgl. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, 74 f.

²¹ Vgl. L. Kohlberg / C. Levine / A. Hever, *Moral Stages* (1983), wieder aufgenommen in L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Vol. II, 375–386, bes. 378.

²² Vgl. J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, 154 f.

²³ Vgl. F. C. Power / A. Higgins / L. Kohlberg, *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*.

²⁴ Ein solches Kalkül wird etwa von spieltheoretischen Ansätzen ins Treffen geführt.

²⁵ Vgl. T. Dedeurwaerdere, »Biological diversity protection and self-regulation of local communities«.

²⁶ Der Begriff der Autoregulation umspannt ein sehr weites Ensemble von Ordnungen, das sich von privaten Regulationssystemen ohne Rekurs auf juristische Regeln bis hin zu unter der Kontrolle des Staates stehenden Systemen der Machtdelegation erstreckt. Das Präfix »Auto-« in »Autoregulation« wird also nicht im buchstäblichen Sinne verwendet, sondern bezeichnet vielmehr einen bestimmten Grad kollektiver Einschränkung, die eine andere ist als die direkt von der Regierung herrührende und die die Verwirklichung von Zielen zu erzeugen erlaubt, die nicht durch ein individuelles Marktverhalten erreicht werden könnten (vgl. J. Black, »Constitutionalising Self-Regulation«). Die geläufige Verwendung des Begriffs impliziert auch, dass die kollektive Einschränkung auf ein Ensemble von relativ gut etablierten und allgemein anerkannten Regeln verweist – sei es durch Bräuche, sei es in geschriebener Form –, gemäß denen die Tätigkeit reguliert wird (vgl. P. Cane, »Self-Regulation and Judicial Review«). Die Autoregulation kann indessen nicht selbst eine kollektive Arbeit an den Zweckbestimmungen jener Evaluationsprozeduren leiten, die von den AkteurInnen angewandt werden, damit sie dauerhaft auf die Suche nach Kompromissen hinorientiert sind, und die die Konflikte, in denen die verschiedenen Gruppen einander gegenüberstehen, zu überschreiten erlauben. Man muss infolgedessen komplementär ein Rahmensystem der Autoregulation (oder Koregulationssystem) in Betracht ziehen, das AkteurInnen in die Verantwortung ruft, indem es ihre Bereitschaft für eine Suche nach wirklich dauerhaften gemeinsamen Regeln *anreizt*.

²⁷ Vgl. J. Berleur, »Risk and Vulnerability of Democracy in Information Societies«.

²⁸ Auf diese Weise zeigt eine empirische Langzeitstudie über eine Erfahrung der gemeinsamen Bewirtschaftung eines regionalen Fischbestandes, die einerseits kommerzielle Fischereiorganisationen, andererseits einheimische Gemeinschaften einbezog, dass die Normen der Kooperation in der Interaktion hervortreten können, und zwar durch das Einwirken einer unabhängigen administrativen Instanz der Konfliktlösung (vgl. S. Singleton, »Co-operation or Capture?«) Gleichwohl bleibt das Resultat dieser Erfahrung der gemeinsamen Bewirtschaftung insofern ungenügend, als die Kooperationsform den Effekt zeitigte, dass die Modi der dominanten technokratischen Verwaltung gestärkt wurden und so eine noch weiter vorangetriebene Ausbeutung der natürlichen Ressourcen stimuliert wurde. Um dieses Ungenügen zu beseitigen, schlagen gewisse Autoren vor, auch die Reflexivität der VerbraucherInnen über die Modi der Bestandsverwaltung in die gemeinsame Bewirtschaftung zu integrieren (vgl. J. Wilson, »Scientific Uncertainty, Complex Systems and the Design of Common Pool Institutions«). Auf diese Weise erlaubt, im Falle der mit einem komplexen Ökosystem konfrontierten Fischereigemeinschaften, ein Rekurs auf ein habituelles Erfahrungswissen eine bessere Evaluation der Kapazitätsentwicklung des Ökosystems im Ganzen und auch eine feinere Anpassung in Bezug auf Fluktuationen. Ein an eine »Monokultur« auf offenem Meer adaptierte Bewirtschaftungsform wird nicht notwendigerweise an eine diversifizierte Fischdynamik in einem Küstenökosystem angepasst sein.

²⁹ Vgl. D. A. Schön / M. Rein, *Frame Reflection. Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies*.

³⁰ Vgl. B. Latour, *Politiques de la nature*, 238–241 u. 263 f.

³¹ Vgl. B. Latour, *Pandora's Hope*, 193 ff. Man findet eine erste Formulierung dieser Idee im Rahmen einer kritischen Studie: »L'anthropologie des sciences de Boyle et Hobbes«, 903. Der grundlegende Aufsatz in diesem Zusammenhang ist: M. Callon / B. Latour, »Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so«.

³² Vgl. U. Beck, *Die Erfindung des Politischen*, 154–163.

³³ Vgl. M. C. Dorf / C. F. Sabel, »A Constitution of Democratic Experimentalism«.

³⁴ Vgl. E. Ostrom, »The Danger of Self-Evident Truths«.

³⁵ Vgl. A. Feenberg, *Questioning Technology*, 120–129.

LITERATUR

- Ulrich BECK, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.
- Jacques BERLEUR, »Risk and Vulnerability of Democracy in Information Societies«, in: J. Berleur (Hg.), *Report of the COMEST Sub-Commission on »The Ethics of the Information Society«*, UNESCO 2001, 40–54.
- J. BLACK, »Constitutionalising Self-Regulation«, in: *Modern Law Review*, 59 (1986), 24–55.
- Michel CALLON / Bruno LATOUR, »Unscrewing the big Leviathan: how actors macro-structure reality and how sociologists help them to do so«, in: A. V. Cicourel / K. Knorr-Cetina (Hg.), *Advances in Social Theory and Methodology. Towards an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Boston: Routledge 1981, 277–303.
- P. CANE, »Self-Regulation and Judicial Review«, in: *Civil Justice Quarterly*, 6 (1987), 324–347.
- TOM DEDEURWAERDERE, »Biological diversity protection and self-regulation of local communities«, paper presented at the Workshop in Political Theory and Policy Analysis, Indiana University, feb. 2002.
- Michael C. DORF / Charles F. SABEL, »A Constitution of Democratic Experimentalism«, in: *Columbia Law Review*, Vol. 98 (1998), Nr. 2, 267–473.
- Andrew FEENBERG, *Questioning Technology*, New York: Routledge 1999.
- Johann Gottlieb FICHTE, *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), Hamburg: Meiner 1983.
- Jean-Christophe GODDARD, *La philosophie fichtéenne de la vie*, Paris: Vrin 1999.
- Michel HAAR, »Le tournant de la détresse ou: comment l'époque de la technique peut-elle finir?«, in: M. Haar (Hg.), *Martin Heidegger. Coll. Les Cahiers de l'Herne*, Paris: Ed. de l'Herne 1983, 315–329.
- Jürgen HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998.
- *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- »Moralentwicklung und Ich-Identität«, in: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976, 63–91.

- Michel HENRY, *La barbarie*, Paris: Gallimard 1988.
- *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil 2000.
- Gérard HUBER, »Réflexions philosophiques sur la prudence et la précaution en biomédecine«, in: O. Godard (Hg.), *Le principe de précaution dans la conduite des affaires humaines*, Paris: Ed. de la Maison des sciences de l'homme 1997, 85–98.
- Hans JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M.: Insel 1979.
- »Unsterblichkeit und heutige Existenz«, in: H. Jonas, *Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zur Lehre vom Menschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1987, 44–62.
- Lawrence KOHLBERG, *Essays on Moral Development, Vol. I: The Philosophy of Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco: Harper & Row 1981.
- *Essays on Moral Development, Vol. II: The Psychology of Moral Development*, San Francisco: Harper & Row 1984.
- / Charles LEVINE / Alexandra HEVER, *Moral Stages: A Current Formulation and a Response to Critics*, New York: Karger 1983.
- Bruno LATOUR, *Politiques de la nature*, Paris: La Découverte 1999.
- *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge (Ma.) / London: Harvard University Press 1999.
- »L'anthropologie des sciences de Boyle et Hobbes«, in *Critique*, 1981, 882–904.
- Marc MAESSCHALCK, »L'éthique de la vie face au décisionnisme moderne«, in: *Recherches de Science Religieuse*, 84 (1996), 541–558.
- Elinor OSTROM, »The Danger of Self-Evident Truths«, in: *Political Science and Politics*, Vol. 33, 1 (2000), 33–44.
- Clark F. POWER / Ann HIGGINS / Lawrence KOHLBERG, *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*, New York: Columbia University Press 1989.
- Richard RORTY, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- »Human rights, rationality and sentimentality«, in: R. Rorty, *Truth and Progress. Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, 167–185.
- Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING, *Würzburger Vorlesungen (1804): System der gesamten Philosophie*, in: *Sämtliche Werke*, Cotta, 1856–1861, Bd. VI.
- Donald A. SCHÖN / Martin REIN, *Frame Reflection. Toward the Resolution of Intractable Policy Controversies*, New York: Basic Books 1994.
- Sara SINGLETON, »Co-operation or Capture? The Paradox of Co-Management and Community Participation in Natural Resource Management and Environmental Policy-Making«, in: *Environmental Politics*, Vol. 9 (2000), n° 2, 1–21.
- Peter SLOTERDIJK, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.
- James WILSON, »Scientific Uncertainty, Complex Systems and the Design of Common Pool Institutions«, in: E. Ostrom et al. (Hg.), *Drama of the Commons*, Washington D.C.: National Academy Press (im Erscheinen).

Bruchlinien des Schönen

Heterogenese politischer Ästhetik

GERALD RAUNIG (WIEN)

1. ZUR NOTWENDIGEN REFORMULIERUNG POLITISCHER ÄSTHETIK ALS KUNSTTHEORIE

Nach einer jahrhundertlangen Spezialisierungsetappe der philosophischen Disziplin Ästhetik von der allgemeinen Theorie sinnlicher Erkenntnis über eine Theorie des Schönen bis hin zur Kunsttheorie, erleben wir derzeit offenbar eine Periode der Marginalisierungsangst, in der sich die Ästhetik wieder breiter auf das Schöne und die Formen sinnlicher Erkenntnis beziehen, also etwa hinter Hegel auf Baumgarten zurückgreifen soll. Das macht Sinn etwa dort, wo es wie bei Benjamin auf die Ästhetisierung des politischen Lebens im Faschismus hinweist.¹ Mich interessiert die ästhetische Disziplin jedoch nicht als ausufernde Welterklärung mit dem Anspruch auf eine akademische Führungsrolle, sondern vielmehr als spezifische Theorie derjenigen Kunstpraxen, die sich die Freiheit nehmen, Grenzüberschreitungen ins Politische oder in die Theorieproduktion zu wagen. Nicht der Hype einer allgemeinen Ästhetik soll hier legitimiert werden, etwa als Kritik der Ästhetisierung von Lebenswelt, als Sammelbegriff zwischen Medienkritik und Cultural Studies oder gar unter Aufnahme der heute grassierenden und unbrauchbar verschwommenen Kulturbegriffe; vielmehr sollen – gestützt auf den Kontext der vorliegenden Publikation – Formen und Potenziale des Kritischen und Modalitäten sozialer Prozessualität in ihrer Spezifität untersucht werden, gerade ohne diese »der Kultur« subsumierend einzuverleiben, und sei es noch in Gestalt der so genannten »Kulturkritik«. Entlang mehrerer Diskursränder geht es mir um einen spezifischen und präziseren Begriff von Ästhetik: um die kleinen, begrenzten Überlappungen im Grenzbereich des (Kunst-)Schönen, wo es auf das Wahre und das Gute übergreift.² Mein Ansatz läuft bei aller Einschränkung der Ästhetik auf