

PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie | Heft 26

Februar 2025 (Sonderheft)

Fortschritt



Inhalt

Editorial	1
-----------	---

Aufsätze

<i>Christian E. W. Kremser</i>	Ist Wirtschaftswachstum die einzige mögliche Form von ökonomischen Fortschritt?	5
--------------------------------	---	---

<i>Peter Heuer</i>	Sich gehenlassen im Gebrauch der Dinge – über die Schattenseiten des Fortschritts	31
--------------------	---	----

<i>Michael Vogt</i>	Fortschritt und Technik im Museum – Wandlungen in einem Leitbegriff der Moderne und die Folgen für Technikmuseen	62
---------------------	--	----

<i>Immanuel Seitz</i>	Fortschritt ohne Ende – Das Neue in der Technik, Natur und Politik	75
-----------------------	--	----

<i>Ting Huang</i>	Freiheit bei Marx – Fortschritt ohne das Ende der Geschichte?	95
-------------------	---	----

Autorinnen und Autoren	112
-------------------------------	-----

Impressum	113
------------------	-----

Editorial

„Der Fortschritt feiert Pyrrhussiege über die Natur“, meinte jedenfalls Karl Kraus in seinem 1919 veröffentlichten Werk *Pro domo et mundo*. Damit brachte Karl Kraus einen Verdacht zur Sprache, der seinerzeits ebenso weit verbreitet war wie heute: Die Weiterentwicklung der Technik und Wissenschaften, wohl auch der Sitten und der Kultur, scheint von großem Nutzen, doch ist und bleibt das sogenannte Fortschreiten so unabirrt naturwüchsig wie die Menschen selbst. Sonach gibt es wenig Grund zur Hoffnung, dass die Geschichte und Natur im Großen und Ganzen tatsächlich dem Willen der Menschen entspricht oder sogar zusteure auf einen letzten, glücklichen Endzustand.

Karl Kraus verfasste seinen Satz unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges. Der Erste Weltkrieg führte die Menschen in einem bisher nie dagewesenen Ausmaß die gewaltige Zerstörungskraft industrialisierter Technik vor Augen. Was Karl Kraus, und mit ihm große Teile der Tradition des Pessimismus, verwirft ist das Vertrauen auf den Fortschritt. Was ist damit gemeint? Gemeint ist der Glaube, die Zukunft der Menschen werde einmal grundlegend besser sein als die Gegenwart und Vergangenheit. Wer auf den Fortschritt baut, hofft demnach z. B. auf den technischen oder kulturellen Triumph über die Gewalten der Natur und Geschichte, auf einen ewigen Frieden oder nicht zuletzt vielleicht auch auf die göttliche Erlösung. Aus Sicht des Pessimismus entlarvt die bisherige Geschichte, trotz aller etwaiger Etappensiege, jedweide Rede vom Fortschritt als Irrtum, oft auch als Ideologie. Ob die Erfahrung den Pessimismus tatsächlich rechtfertigt ist freilich umstritten, nicht weniger die Bedeutung der entscheidenden Ausdrücke *grundlegende Verbesserung, Fortschritt und Geschichte*.

Zurzeit sind die Pessimisten und Pessimistinnen vermutlich nicht in der Mehrheit. Gegenwärtig setzen viele Menschen ihre Hoffnungen durchaus auf den technischen Fortschritt. Für diese Hoffnung spricht, so scheint es jedenfalls, die nahezu allgegenwärtige Greifbarkeit und Nützlichkeit der modernen Technik: Auf die Errungenschaften moderner Zahnmedizin wollen inzwischen nur sehr wenige Menschen verzichten. Selbst wer die Werkzeuge der

modernen Zahnmedizin fürchtet, kann am eigenen Leib erfahren, dass doch immerhin die zur Disziplin dazugehörige Anästhesiologie ein Fortschritt ist.

Zu bezweifeln ist jedoch ob die Entwicklung der Technik als solche bereits der Garant einer besseren Zukunft ist, statt z. B. lediglich eine besonders ausgereifte Krücke der Menschen oder sogar der Anfang vom Ende. Wer sich für den technischen Fortschritt ausspricht, muss sich daher genauer über das Verhältnis von Technik, Wissenschaft und Geschichte erklären. Für andere scheint bereits der Versuch einer solchen Erklärung von vornherein zum Scheitern verurteilt, nicht allein aufgrund der Verherrungen, die technische Neuerungen ermöglichen, sondern des allzu eng gefassten, bloß technischen Begriffs des Fortschritts. Für diese Kritik spricht, dass jede Technik immer schon gemäß bereits bestehender moralischer, kultureller sowie politischer Bedingungen erforscht, bewertet und angewendet wird. Vielleicht wäre ein angemessener Umgang mit der Technik der eigentliche Fortschritt den unserer Zeit erforderlich. Was es hierfür gleichwohl bedürfte, wäre zuallererst eine veränderte Haltung der Menschen. Zu genießen wären die süßen Früchte des technischen Fortschritts sonach nur nach einer vorangegangenen Besserung der Menschen, sowohl jedes Einzelnen, also z. B. seiner Bildung und seiner Moral, als auch des gemeinsamen Zusammenlebens, d. h.: der Kultur und Politik. Indessen erweist sich jede Bemühung um derartige Verbesserungen nicht weniger umstritten als die Technik selbst. Die Einführung neuer Regeln, Sitten und Gesetze stößt bekanntlich längst nicht nur auf Gegenliebe.

Des Menschen Geschichte lässt sich sowohl als fortschreitende Verbesserung des Lebens erzählen, als auch als nicht enden wollende Misere oder als stetiger Aufstieg und Niedergang der Kulturen. Hiermit ist die Weite und Vielfalt möglicher Erzählungen und Deutungen des Fortschritts angezeigt. Der Ethos e. V. nahm die Weite und Bedeutung des Themas zum Anlass im September 2023 eine Konferenz mit dem Titel *Fortschritt in Technik und Gesellschaft* in Zusammenarbeit mit dem Verkehrsmuseum Dresden auszurichten. Der hiermit vorliegende Band versammelt ausgewählte Beiträge der Konferenz und spiegelt einen Teil der kaum zu überschauenden Debatte um den Sinn und Unsinn des Begriffs Fortschritt wieder. Zuerst geht Christian E. W. Kremser in seinem Aufsatz „Ist Wirtschaftswachstum die einzige mögliche Form von ökonomischem Fortschritt?“ der Frage nach, wie es zu einer Engführung des Begriffs des ökonomischen Fortschritts auf Wirtschaftswachstum kommen konnte. Dabei sucht er nach Möglichkeiten, den Begriff des ökonomischen

Fortschritts neu zu fassen und stößt auf die Ideen der Postwachstumsdebatte. Der zweite Beitrag des vorliegenden Bandes „Sich gehenlassen im Gebrauch der Dinge“ von Peter Heuer widmet sich dem Begriff des technischen Fortschritts. Peter Heuer zeigt zunächst, dass technische Innovationen im Laufe der Geschichte sehr unterschiedlich bewertet wurden. Mit der Aufklärung und Säkularisierung wird Technik zunehmend als Selbstzweck begriffen. Problematisch daran ist jedoch, dass technischer Fortschritt für sich betrachtet noch nichts darüber aussagt, ob dieser vernünftigen Zwecken dient oder einer bloß gedankenlosen, vielleicht sogar destruktiven Entwicklung. Michael Vogts Aufsatz „Fortschritt und Technik im Museum“ führt die Untersuchung der Geschichte des technischen Fortschritts fort und zwar am Beispiel der Institution des modernen Museums. Hierfür untersucht er die Veränderung des Fortschrittsbegriffs und dessen Auswirkungen auf die Narration sowie das Selbstverständnis von Technikmuseen. Früher sei, so Michael Vogt, technischer Fortschritt untrennbar mit gesellschaftlichem Fortschritt verbunden gewesen. Heute werde diese Annahme zunehmend fragwürdig, insbesondere im Hinblick auf dessen ökologische und soziale Folgen. Technikmuseen, die in traditioneller Weise Fortschritt präsentieren, sollten sich daher neu ausrichten. Zum angemessenen (Selbst-)Verständnis der Technik sowie der entsprechenden Museen ist es demnach nötig, einen Begriff gesellschaftlichen Fortschritts unabhängig der Entwicklung der Technik zurückzugewinnen. Der darauffolgende, vierte Aufsatz „Fortschritt ohne Ende“ stammt aus der Feder von Immanuel Seitz und nähert sich zunächst historisch-systematisch der allgemeinen, oftmals insgeheim ontotheologischen Idee des Fortschritts sowie drei voneinander zu unterscheidender Begriffe geschichtlicher Entwicklung. Hernach stellt Seitz der üblichen Erzählung das kritische Korrektiv einer Idee der Geschichte als einen Fortschritt ohne Ende gegenüber sowie einen Begriff des politischen Fortschritts, der erst erreicht ist, wenn jeder das sein darf, was er sein kann. Zuletzt verteidigt Ting Huang in ihrem Aufsatz „Freiheit bei Marx“ den historischen Materialismus vor der Kritik der Postmoderne. Die postmoderne Tradition verwirft den historischen Materialismus oftmals aufgrund der diesem innenwohnenden teleologischen Annahmen zum Fortschritt und Ende der Geschichte. Der Artikel entfaltet den Begriff der Freiheit im Sinne Marx' und plädiert für einen historischen Materialismus ohne Telos bzw. Ende der Geschichte.

Die Redaktion des Philokles dankt allen, die sich mit ganzen Herzen an der Konferenz *Fortschritt in Technik und Gesellschaft* vom 01. - 02. 09. 2023 beteiligt haben, insbesondere aber den Autorinnen und Autoren des aus der Veranstaltung erwachsenen Tagungsbandes. Unser Dank gilt auch dem Verkehrsmuseum Dresden für die gemeinsame Organisation und Durchführung der Veranstaltung sowie der Bereitstellung der Räumlichkeiten. Nicht zuletzt bedanken wir uns bei der Katholischen Akademie des Bistums Dresden-Meissen für die finanzielle Unterstützung der Tagung sowie bei unseren beiden Textsetzern Sebastian Ronneburg und Kathrin Töpfer.

Till Ermisch

Ist Wirtschaftswachstum die einzige mögliche Form von ökonomischem Fortschritt?

Auf der Suche nach Ressourcen für ein alternatives Begriffsverständnis

Christian E. W. Kremser

Einleitung

Bei der Idee eines allgemeinen Fortschritts, der neben dem Zuwachs an wissenschaftlichen Erkenntnisbeständen und der Erfindung technischer Innovationen – beides zum Zwecke der Naturbeherrschung – eben auch Verbesserungen in allen Bereichen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens umfasst, handelt es sich zweifelsohne um den großen Topos der Aufklärung. Diese Idee wurde erstmals im Rahmen der zu Beginn der Moderne neu entstandenen Disziplin der Geschichtsphilosophie formuliert. Der Begriff des Fortschritts ist dabei auf verworrene, aber auch vielfältige und deswegen erstaunliche Weise mit dem des Wirtschaftswachstums verknüpft. Prägnanterer Ausdruck hierfür dürfte wohl die heute geläufige und oft genug beklagte Ineinssetzung beider Begriffe sein. Dass sich ökonomischer Fortschritt in Wirtschaftswachstum erschöpft, diese Auffassung hat nun aber spürbar an Überzeugungskraft verloren. So glauben nicht wenige zeitgenössische Kommentatoren, dass es nicht länger möglich sei, im Wirtschaftswachstum „ein Kapitel einer umfassenden Fortschrittsgeschichte zu sehen“¹. Zu viel Schaden habe dieses bereits verursacht, in dem es konstant die „planetaren Grenzen“² überstrapazierte. Auch wenn dieser Feststellung sicherlich nicht ihre Berechtigung in Abrede gestellt werden kann, so stellt sich doch die Frage, ob der hieraus häufig abgeleiteten Konsequenz, es sei an der Zeit, sich von dem Begriff des ökonomischen Fortschritts gänzlich zu verabschieden, umstandslos zugestimmt werden kann. In diesem Zusammenhang drängt sich die Rückfrage geradezu auf: Ist Wirtschaftswachstum denn die einzige mögliche Form von ökonomischem

¹ Wagner 2020, S. 65

² Steffen et al. 2015.

Fortschritt? Sollte sich der Begriff auch anderweitig sinnvoll mit Leben füllen lassen, könnte dies als gewichtiges Indiz dafür gewertet werden, dass es noch zu früh ist, ihn fallen zu lassen. Sich auf die Suche nach Ressourcen für ein alternatives Begriffsverständnis zu machen, das hat sich der vorliegende Beitrag deshalb zur Aufgabe gemacht.

Bevor dies allerdings geschehen kann, soll sich dem Problemkreis zunächst über die Beantwortung dreier Fragen schrittweise genähert werden:

1. Was ist Wirtschaftswachstum?
2. Was ist Fortschritt?
3. Wie hängen Wachstum und Fortschritt zusammen?

Nachdem der Komplex Wirtschaftswachstum-Fortschritt auf diese Weise umrissen wurde, soll es darum gehen, der das Erkenntnisinteresse eigentlich bestimmenden vierten Frage nachzugehen:

4 Muss der Begriff des ökonomischen Fortschritts wirklich fallen gelassen werden? Oder: Gibt es Ressourcen für ein alternatives Begriffsverständnis?

Um das Ergebnis an dieser Stelle bereits vorwegzunehmen: Fündig im Hinblick auf solche Ressourcen kann man in der Postwachstumsdebatte werden, deren Ansätze zwar jeglichem Wirtschaftswachstum entsagen möchten, sich davon aber keine gesellschaftlichen Rückschritte versprechen, sondern vielmehr mit weiterem Fortschritt rechnen. In einem letzten Schritt soll sodann gezeigt werden, dass sich diese neu entwickelte Vorstellung von ökonomischen Fortschritt ohne Weiteres in Einklang mit den ursprünglichen Hoffnungen bringen lässt, die sich an den Begriff des Wirtschaftswachstums knüpften.

Was ist Wirtschaftswachstum?

Unter Wirtschaftswachstum (im Folgenden kurz Wachstum) versteht man zunächst einmal – recht grob gesprochen – den Anstieg der nationalen Produk-

tion eines Landes im Zeitablauf. Es gibt dabei unterschiedliche Wege, diesen Anstieg makroökonomisch zu fassen. Der sicherlich am weitesten verbreitete besteht darin, auf das Bruttoinlandsprodukt (BIP) zurückzugreifen. Wachstum beschreibt dann in einem technischen Sinne die (positive) Veränderung des BIP.

Was genau beschreibt aber das BIP? Das BIP ist eine Kennzahl, die aus der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung stammt. Sie gibt den Gesamtwert aller Waren und Dienstleistungen an, die während eines bestimmten Zeitraumes (in der Regel eines Kalenderjahres) innerhalb der Landesgrenzen einer Volkswirtschaft – nach Abzug aller Vorleistungen – als Endprodukte produziert wurden. Um das BIP zu errechnen, stehen drei Rechenwege zur Verfügung: die Entstehungs-, die Verwendungs- und die Verteilungsrechnung. Analytischer Ausgangspunkt der Entstehungsrechnung ist die Bruttowertschöpfung. Nach ihr berechnet sich das BIP als Summe der Produkte aus herstellter Menge und Preise aller für den Konsum bestimmten Güter. Die Verwendungsrechnung fragt danach, wie das volkswirtschaftliche Nationaleinkommen verausgabt wird. Das BIP ergibt sich dann aus der Summe des Konsums, der Investitionen, der Staatsausgaben und des Nettoexportüberschusses. Die Verteilungsrechnung schließlich setzt bei den volkswirtschaftlich generierten Einkommen an. Das BIP ergibt sich dann, indem Löhne, Profite und Zinsen, welche in einer Volkswirtschaft anfallen, addiert werden. In einer geschlossenen Volkswirtschaft – das ist makroökonomischer Fachjargon für die Annahme, dass von jeglichen Außenwirtschaftsbeziehungen abstrahiert wird – führen all diese drei Rechenwege zu demselben Ergebnis. Die folgende Abbildung stellt den Zusammenhang von Entstehungs-, Verwendungs- und Verteilungsrechnung bei der Berechnung des BIP für die Bundesrepublik Deutschland (BRD) für das Jahr 2023 dar:

Entstehung		=	Verwendung		=	Verteilung	
Bruttowertschöpfung	3 765,8		Konsumausgaben	2 978,2		Volkseinkommen	3 080,4
Prod. Gewerbe (ohne Baugewerbe)	923,5		Private Konsumausgaben	2 089,7		Arbeitnehmerentgelt	2 158,8
Handel, Verkehr, Gastgewerbe	616,0		Konsumausgaben des Staates	888,5		Unternehmens- und Vermögenseinkommen	921,6
Grundstücks- und Wohnungswesen	375,7						
Öffentl. Dienstleister, Erziehung, Gesundheit	695,2		Bruttoinvestitionen	971,4		Produktions- und Importabgaben an den Staat abzügl. Subventionen vom Staat	357,7
Sonstige	1 155,3		Bruttoanlageinvestitionen	904,2			
		+	Vorratsveränderungen	67,2			
Gütersteuern abzügl. Gütersubventionen	355,4					Abschreibungen	848,1
			Außenbeitrag	171,5			
			Exporte	1 942,5		Saldo der Primäreinkommen aus übr. Welt	165,0
			- Importe	1 771,0			
Bruttoinlandsprodukt = 4 121,2							

Abb. 1: Entstehung, Verwendung und Verteilung des BIP 2023 der BRD, in Milliarden Euro

Quelle: Statistisches Bundesamt (destatis)³

Das deutsche BIP beträgt somit ein bisschen mehr als vier Billionen Euro. Die BIP unterschiedlicher Jahre lassen sich dann zu einer Zeitreihe zusammenstellen, wie die folgende Abbildung veranschaulicht:

³ Link:<https://www.destatis.de/DE/Themen/Wirtschaft/Volkswirtschaftliche-Gesamtrechnungen-Inlandsprodukt/Methoden/bip.html>, zuletzt aufgerufen: 07.04.2024.

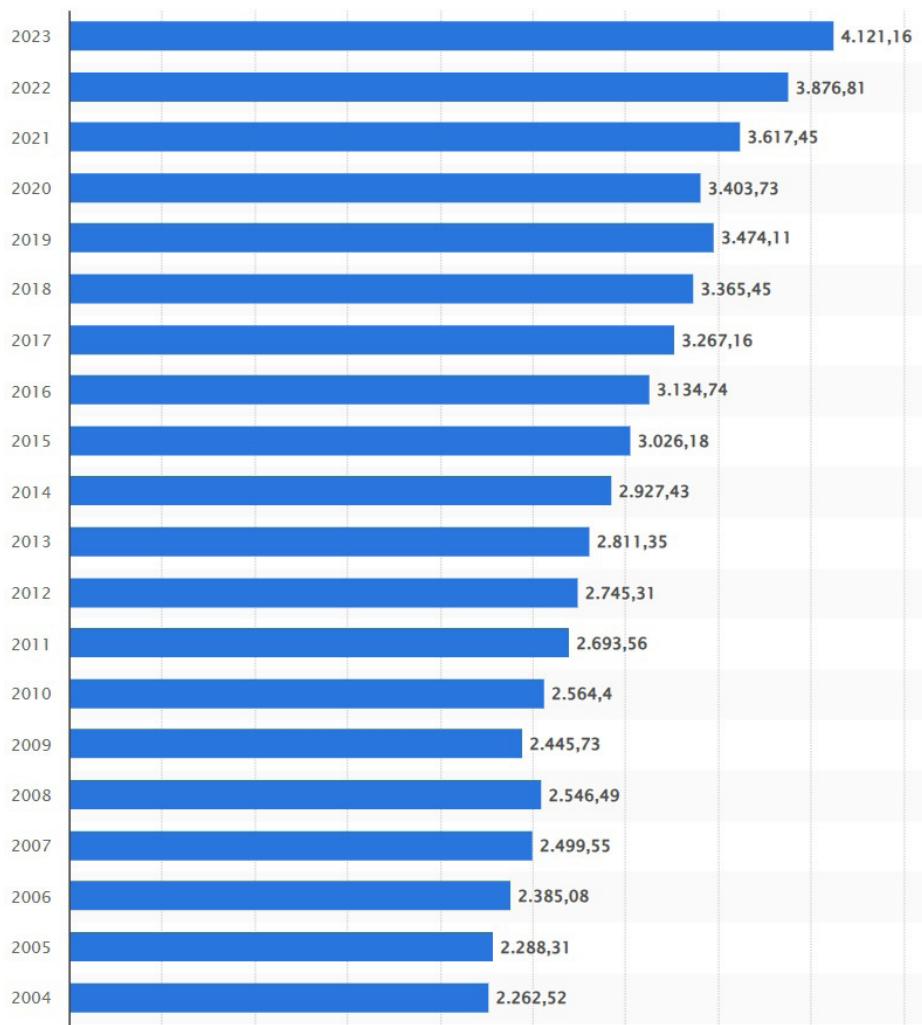


Abb. 2: BIP der BRD von 2004 bis 2023, in Milliarden Euro

Quelle: statista⁴

⁴ Link: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/4878/umfrage/bruttoinlandsprodukt-von-deutschland-seit-dem-jahr-1950/>, zuletzt aufgerufen: 07.04.2024.

Die Zahlen verraten: Das BIP nimmt stetig zu, allerdings weist es auch verschiedentlich „Dellen“ auf. Die prozentuale Veränderungsrate des realen, d. h. preisbereinigten BIP dient deswegen als Indikator für das Wachstum einer Volkswirtschaft:

$$Wachstum = \frac{BIP_{Jahr} - BIP_{Vorjahr}}{BIP_{Jahr}}$$

Über den Zeitverlauf stellt sich Wachstum dann als exponentieller Trend dar. Ein jährliches Wachstum von bloß zwei Prozent führt deswegen nach nur 36 Jahren bereits zu einer Verdopplung des BIP.⁵ Das erklärt sich dadurch, dass es sich bei dem BIP um keine Bestandsgröße handelt, sondern um eine Stromgröße, schließlich beschreibt es eine produzierte Gütermenge pro Zeiteinheit. Wachstum bedeutet folgerichtig, dass diese Stromgröße schneller fließt, weil mehr Gütermenge pro Zeiteinheit produziert wird.

Selbstverständlich kann die prozentuale Veränderungsrate auch negativ ausfallen. In diesem Fall spricht man davon, dass die Wirtschaft „schrumpft“. So erklären sich die eben bereits festgestellten „Dellen“. Abhängig davon, wie lange diese Schrumpfungsphase andauert, kann dann auch von einer „Wirtschaftskrise“ oder einer „Rezession“ die Rede sein. Da das BIP gemeinhin als Messgröße für den „Gesundheitszustand“ einer Volkswirtschaft herangezogen wird, ist es nicht unüblich, mit seiner Hilfe Periodisierungen in der Wirtschaftsgeschichte vorzunehmen. So hat es sich eingebürgert, die Wirtschaftsgeschichte der BRD anhand der Hochphasen und der Einbrüche des BIP zu beschreiben, wie die folgende Abbildung illustriert:

⁵ Man überzeuge sich selbst davon: $(1,02)^{36} = 2$.

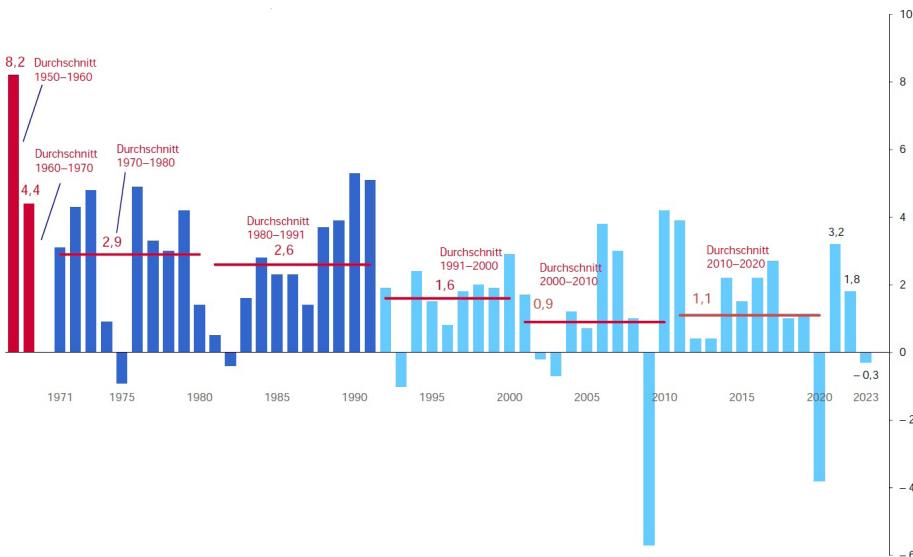


Abb. 3: BIP preisbereinigt, Veränderungen gegenüber dem Vorjahr in %

Quelle: Statistisches Bundesamt (destatis) (2024): Volkswirtschaftliche Gesamtrechnungen. Wichtige Zusammenhänge im Überblick, S. 10⁶

Die meisten wirtschaftsgeschichtlichen Abhandlungen beschreiben die Abfolge entsprechend wie folgt:⁷ Dem Wirtschaftswunder, das durch hohe Wachstumsraten charakterisiert ist, folgte eine Zeit des ersten Abflauens des Wachstums, der sich dann verschiedene Krisen anschlossen: neben den beiden Ölpreisschocks 1973 und 1979/1980 die Anpassungskrise im Zuge der Wiedervereinigung Mitte der 1990er Jahre, das Platzen der Dotcom-Blase 1999, die Finanzkrise 2007/2008 und die Coronapandemie 2020.

Obwohl seit geraumer Zeit Kritik am BIP geübt wird, bleibt es als die wichtigste Kennzahl der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung weiterhin unangefochten. Der Grund hierfür ist schnell benannt. So wird es zur Ermittlung des Wachstums benötigt. Wachstum wiederum ist ein zentrales wirt

⁶ Link: <https://www.destatis.de/DE/Themen/Wirtschaft/Volkswirtschaftliche-Gesamtrechnungen-Inlandsprodukt/Publikationen/Downloads-Inlandsprodukt/zusammenfassung-pdf-0310100.html>, zuletzt aufgerufen: 07.04.2024.

⁷ Vgl. z. B. Abelshauser 2011 [2006].

schaftspolitisches Ziel. Andere gesellschaftspolitischen Ziele fußen auf ihm oder stehen mit ihm in einem unmittelbaren Zusammenhang (wie etwa der Beschäftigungsstand, die Höhe des Kapitalstocks, der Lebensstandard der Bevölkerung etc.). So wurde das BIP nicht umsonst schon als „die heilige Kuh der herrschenden Ökonomik“⁸ bezeichnet. Mit der Wachstumstheorie geht in der Volkswirtschaftslehre sogar eine eigene Disziplin den Gründen für Wachstum nach.

Was ist Fortschritt?

Fortschritt im Kollektivsingular bezeichnet die Vorstellung, dass es möglich ist, das gesellschaftliche Leben des Menschen in all seinen Aspekten zu verbessern. Die Idee hierzu kam auf, nachdem sich der technische Fortschritt, dem bahnbrechende wissenschaftliche Durchbrüche vorangegangen waren, verstärkt im Alltagsleben der Menschen bemerkbar zu machen begann.⁹ Gegen das bis dahin dominierende Geschichtsbild der zyklischen Wiederholung einer festgelegten Abfolge von politischen Gemeinwesen setzte sich die Fortschrittidee schließlich Ende des 18. Jahrhundert durch. Thematisiert wurde sie im Rahmen der während der Aufklärung neu entstandenen Disziplin der Geschichtsphilosophie. Die Geschichtsphilosophie lässt sich dabei sich als eine Art „Naturrecht 2.0“ verstehen, weil ihre ersten Ansätze mit dem Anspruch auftraten, im Gegensatz zur kontraktualistischen Vorstellung eines Übergangs vom Natur- in den Gesellschaftszustand, der auf den Abschluss eines fiktiven Gesellschaftsvertrages zurückgeführt wird, die tatsächliche Entwicklung menschlicher Gesellschaften nachzeichnen zu können. Materiale Geschichtsphilosophien, so wie sie ursprünglich formuliert wurden, beanspruchten eine den historischen Ereignissen zugrundeliegende Logik aufzudecken. Geschichtsphilosophien, die in der Historie einen Gang zu Besseren vonstatten gehen sehen, bezeichnet man dann als Fortschrittstheorien. Kaum etwas anderes steht so sehr für die Aufklärung wie die Fortschrittidee, schließlich knüpfte sich der aufklärerische Optimismus an die Hoffnung, dass sich durch den Gebrauch von Vernunft mit Irrglaube und Ideologie alle Hindernisse aus dem Weg räumen ließen, die bisher die Menschheit bei ihrem Voranschreiten in ein goldenes Zeitalter behindert hatten. Es war Immanuel Kant, der das Selbstverständnis der Epoche in die Formel goss:

⁸ Diefenbach/Zieschenk 2011.

⁹ Vgl. Koselleck 1973.

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“¹⁰

Sie ist unbestritten ein wichtiger Topos der Aufklärung, die Idee des Fortschritts, wenn nicht sogar der wichtigste. Viele Motive aufklärerischen Denkens – man denke nur an die Religions- und Herrschaftskritik – kulminieren in ihr. Letztendlich verhandelt die Aufklärung in der Geschichtsphilosophie ihre eigene weltgeschichtliche Bedeutung, schließlich beschreibt sie mit der Fortschrittidee den Verlauf der Geschichte hin zur Gegenwart als aufsteigende Gerade – mit sich selbst als vorläufigen Höhepunkt.¹¹

Wie hängen Wachstum und Fortschritt zusammen?

Die Verbindung zwischen Wachstum und Fortschritt ist kompliziert, vielfältig und bemerkenswert. Der Themenkomplex Wachstum-Fortschritt wurde dabei bereits unterschiedlich gefasst. Das lässt sich an drei Beispielen illustrieren.

Beispiel Nr. 1: Die Fortschrittstheorie als ideologischer Wiederschein ökonomischen Wachstums

Verbindungen zwischen Wachstum und Fortschritt sah bereits Heinz-Dieter Kittsteiner. Für ihn war es alternativlos, dass die „Geschichtsphilosophie [...] aus dem Umkreis seiner historisch-gesellschaftlichen Bedingungen begriffen“¹² werden muss. Dabei meinte er verschiedene „Denkformen“¹³ – „Kants ‚Naturabsicht‘, Fichtes ‚Weltplan‘ und Hegels ‚List der Vernunft‘“¹⁴ zum Bei-

¹⁰ Kant 2004 [1784], S. 5.

¹¹ Vgl. Rohbeck 1987.

¹² Kittsteiner 1980, S. 31.

¹³ Ebd., S. 31.

¹⁴ Ebd., S. 19.

spiel – identifizieren zu können, die „selbst versuchen eine Antwort zu geben auf eine Reihe von Problemen, die sich der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ beim Übergang zum Feudalismus in den Kapitalismus gestellt haben“¹⁵. Ausgehend hiervor stellt er „Überlegungen zur realen Grundlage der für die Geschichtsphilosophie konstitutiven Veränderung historischer Zeitstrukturen im Prozeß der Transformation des Feudalismus in den Kapitalismus“¹⁶ an. Seine These lautet dabei, dass „der durch die Verwertungsdynamik des Kapitals bestimmte Progreß [...] bestimmd für die Erfahrung einer neuen Temporalstruktur der Geschichte“¹⁷ wurde. Dass bis zur Aufklärung zyklische Geschichtsbilder vorherrschten, erklärt er mit der Bedeutung natürlicher Vorgänge für die feudale Produktionsweise, das Aufkommen einer Vorstellung von Fortschritt mit dem Kapitalverwertungsprozess im neu entstandenen Kapitalismus:

„Geschichtliche Zeit konstituiert sich in der Reproduktionsweise einer Gesellschaftsformation; die Erfahrbarkeit historischer Wandlungen und Veränderungen geht aus der inneren Dynamik hervor, mit der sich eine Produktionsweise fortwälzt, aus der Geschwindigkeit, mit der sie Erscheinungen hervorbringt, die die Zeitgenossen als ‚anders‘ oder ‚neu‘ empfinden im Gegensatz zu anderen Phänomenen, die von der ‚Zeit‘ überrollt werden und zum Untergang verurteilt sind. Eine Gesellschaftsformation beispielsweise, die sich vorwiegend auf der Basis der Produktion des relativen Mehrwerts reproduziert, also eine beständige Umwälzung der Produktionsbedingungen hervorbringt, würde in diesem Sinne als ‚fortschrittlich‘ oder ‚fortschreitend‘ erfahren. Hingegen würden Metaphern des Kreislaufs und eines oszillierenden Auf- und Abschwankens vorherrschen, wenn trotz aller Bewegungen im einzelnen immer wieder gleiche oder zumindest ähnliche gesellschaftliche Reproduktionsbedingungen hergestellt werden.“¹⁸ Indem Kittsteiner das Entstehen der materialen Geschichtsphilosophie auf die ersten, historischen Erfahrungen mit dem Kapitalverwertungsprozess zurückführt, unterzieht er die Fortschrittstheorie der Aufklärung einer Ideologiekritik.¹⁹

¹⁵ Ebd., S. 32.

¹⁶ Ebd., S. 33.

¹⁷ Ebd., S. 97.

¹⁸ Ebd., S. 101.

¹⁹ Vgl. Rohbeck 1987.

Beispiel Nr. 2: Die Fortschrittstheorie als ideengeschichtliche Wurzel der Wachstumstheorie

Christian E. W. Kremser vermutet in der Fortschrittstheorie den Ursprung der ökonomischen Wachstumstheorie.²⁰ Zu dieser Annahme sieht er sich verleitet, weil sich erstaunliche Überschneidungen in geschichtsphilosophischen und ökonomischen Diskursen im 18. Jahrhundert feststellen lassen. Die ersten Beispiele für eine Geschichtsphilosophie, welche einen gesamtgesellschaftlichen Fortschritt abzubilden sucht, stammen nämlich von Adam Smith und Anne Robert Jacques Turgot, zwei Denkern, die beides waren: Ökonomen und Geschichtsphilosophen.

Beide erklären Fortschritt mit Hilfe einer Stufenfolge gesellschaftlicher Formationen. Die Gesellschaftsformation definiere sich dabei über ihre Subsistenzweise (Jäger, Hirten, Bauer, bei Smith auch noch: Händler). Mit jeder Subsistenzweise gehe ein Anstieg der Arbeitsproduktivität einher. Dieser ermögliche es einem Teil der arbeitenden Bevölkerung, sich aus dem Arbeitsprozess zurückzuziehen, um sich fortan Wissenschaft und Künsten zu widmen, was Fortschritte in allen Gesellschaftsbereichen nach sich ziehe. In dieser Konzeption wird ökonomischer Fortschritt – gesteigertes Wohlergehen in Folge von materiellem Wohlstand – zur Voraussetzung aller weiteren Fortschritte. Danach wurde die Suche nach den Ursachen für den Wohlstand der Nationen zum zentralen Anliegen der Ökonomik. Aus dem geschichtsphilosophischen Themenkomplex entwickelte sich allmählich – so die Schlussfolgerung Kremzers – die ökonomische Wachstumstheorie, die nicht mehr einen allgemeinen Fortschritt behandelte, sondern sich auf die wirtschaftlichen Aspekte des Fortschritts beschränkte.

Beispiel Nr. 3: Wachstum als Umsetzungsversuch ökonomischen Fortschritts²¹

Kürzlich bemühte sich Peter Wagner um eine Rehabilitation des Fortschrittsbegriffs. Dazu unterscheidet er vier Fortschrittsdimensionen: eine epistemische, eine ökonomische, eine politische und eine soziale. Sein methodisches Vorgehen besteht nun darin, darzulegen, welche konkreten gesellschaftlichen Verbesserungen mit der jeweiligen Fortschrittsdimension assoziiert wurden

²⁰ Vgl. Kremser 2018, für eine ähnlich lautende These vgl. Bockelt 2024.

²¹ Für die folgenden Ausführungen vgl. auch Kremser 2021a.

und wie diese verwirklicht werden sollten – wie man beabsichtigte, sie umzusetzen –, um dann einen Abgleich mit der realhistorischen Entwicklung vorzunehmen. Auf diese Weise gedenkt er die Bestandteile des Fortschrittsbegriffs zu identifizieren, die sich für eine Neuformulierung desselben anbieten.

Der Maßstab für ökonomischen Fortschritt habe in der Befriedigung materieller Bedürfnisse des Menschen bestanden.²² Bei dessen Verwirklichung sei auf die wohlbringende Wirkung der „eigenständigen, sich selbst regulierenden sozialen Organisation [...] ökonomischer Praktiken“²³ – d. h. Wachstum – vertraut worden. Aus diesem Grund spricht Wagner auch von „Fortschritt als Mechanismus“²⁴.

Die Art, wie aber nun die ökonomische Seite des Fortschritts interpretiert und entsprechend handlungsleitend wurde, habe Folgen gezeitigt, die den bisherigen Stand der bereits erreichten Fortschritte gefährden würden. So sei die Welt in einer Weise transformiert worden, die vielerorts die menschlichen Lebensgrundlagen unterminieren würde;²⁵

Stichwort: Klimakatastrophe. Deshalb verwirft Wagner auch den Vorschlag, Versatzstücke der ökonomischen Dimensionen heranzuziehen, um den Fortschrittsbegriff neu zusammenzusetzen.²⁶

Was lässt sich hieraus über die Beziehung von Fortschritt und Wachstum lernen? Ohne diesen Komplex auflösen zu wollen, lässt sich zumindest festhalten: Fortschritt und Wachstum hängen offensichtlich zusammen, sind aber nicht dasselbe. Allerdings fand eine Engführung von ökonomischen Fortschritt auf Wachstum statt. War materieller Wohlstand ursprünglich nur als eine Vorbedingung für die gesteigerte Befriedigung menschlicher Bedürfnisse gedacht, in der der eigentliche ökonomische Fortschritt gesehen wurde, avancierte dieser im Anschluss zum alleinigen Gegenstand des Erkenntnisinteresses. Das Fahnden nach den Gründen für Wachstum wurde zum alles beherrschenden Forschungsgegenstand der Ökonomik und verdrängte die Frage nach der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Im Folgenden verstand man unter ökonomischem Fortschritt deswegen allein Wachstum. Angesichts der ökologischen Verwerfungen, zu denen der wirtschaftspolitische Fokus auf

²² Vgl. Wagner 2018, S. 48.

²³ Ebd. S. 57.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 61.

²⁶ Vgl. ebd., S. 65.

Wachstum (mutmaßlich) führte, werden nun Rufe laut, auf den Begriff des ökonomischen Fortschritts zu verzichten.

Allerdings stellt sich an dieser Stelle die Frage, ob Wachstum die einzige Möglichkeit darstellt, den Begriff des ökonomischen Fortschritts mit Leben zu füllen, und er vielleicht noch nicht fallen gelassen werden sollte. Wenn Wachstum keinen Beitrag mehr zur Bedürfnisbefriedigung zu leisten vermag, könnte dann ökonomischer Fortschritt nicht in der willentlichen Abkehr von den über das nötige Maß hinausgehenden Bedürfnissen, in einer Ethik des Verzichtes gewissermaßen, bestehen? Wenn der Mensch weniger ökonomischer Güter bedarf, braucht er nicht mehr so viel zu arbeiten. Kann in der aus einer Reduktion der Arbeitszeit resultierenden freien Zeit nicht auch eine Form ökonomischen Fortschritts gesehen werden, schließlich ermöglicht Muße die Entfaltung menschlicher Potenziale und gesellschaftliche Teilhabe?

Ökonomischen Fortschritt neu zu verstehen, bedeutet aber auch, dass die alleinige Fixierung auf die ‚nackten‘ Wachstumszahlen ungenügend ist. Auf diese Weise rücken Fragen wieder in den Fokus, die in jüngster Vergangenheit stiefmütterlich behandelt wurden, nämlich wie der gesellschaftliche Wohlstand verteilt werden und wofür er Verwendung finden sollte. All diese Überlegungen führen zu einer vierten, alles entscheidenden Frage: Muss der Begriff des ökonomischen Fortschritts wirklich fallen gelassen werden? Oder: Gibt es Ressourcen für ein alternatives Begriffsverständnis? Auf der Suche nach solchen Ressourcen bietet es sich an, einen Blick in die Postwachstumsdebatte zu werfen, weil dort dezidiert der Frage nachgegangen wird, wie eine Welt ohne Wachstum aussehen könnte und wie es sich anfühlen würde, in ihr zu leben.

Die Postwachstumsdebatte²⁷

Die Postwachstumsdebatte stellt eine interdisziplinär geführte Diskussion dar, die durch den 1972 im Auftrag des *Club of Rome* publizierten Berichts *Die Grenzen des Wachstums* ausgelöst wurde.²⁸ Nach der Weltwirtschaftskrise ab 2007 erfuhr sie regen Zulauf, sodass sich mittlerweile ein kaum noch zu überschauendes Diskussionsfeld gebildet hat.²⁹

²⁷ Für die folgenden Ausführungen vgl. Kremser 2021b.

²⁸ Vgl. Maedows et al. 1972.

²⁹ Vgl. Schmelzer/Vetter 2019.

Allen Ansätzen ist dabei die Kritik am exponentiellen Wachstum gemeinsam, das als konstituierendes Merkmal des Kapitalismus begriffen wird. Missbilligt wird an ihm wenn nicht ausschließlich, so doch vor allem, dass der volkswirtschaftliche Wohlstand in den meisten Industriestaaten bereits vor geraumer Zeit das Maß überschritten habe, bis zu dem eine Ausweitung der gesamtgesellschaftlichen Produktion noch sinnhaft gewesen sei. Mittlerweile habe sich das Wachstum von dem Glück des Menschen, dessen Beförderung es ursprünglich diente, verabschiedet und verselbstständigt. Anstatt aber nur einfach keinen Beitrag mehr zum menschlichen Glück zu leisten, sei in ihm vielmehr eine Gefahr für dieses zu erblicken, und zwar aus zwei Gründen.

Erstens könne ein unendliches Wachstum unmöglich ökologisch nachhaltig sein, weil die Erde in ihren Ausmaßen nur endlich sei. Der Gedanke, dass es auf Grund von technischem Fortschritt möglich sei, das immerwährende Wirtschaftswachstum vom Verbrauch natürlicher Ressourcen zu entkoppeln, d. h. die Möglichkeit eines Wachstums innerhalb ökologischer Grenzen, wird kategorisch abgelehnt; der Glaube an ein ‚grünes Wachstum‘ als naiv zurückgewiesen. Begründet wird diese ablehnende Haltung unter anderem mit dem Verweis darauf, dass ein in seiner Effizienz gesteigerter Umgang mit natürlichen Rohstoffen in Folge des technischen Fortschritts in der Vergangenheit auf Grund des Rebound-Effektes nicht zur intendierten Reduktion des Verbrauchs der besagten Ressourcen, sondern – ganz im Gegenteil – bloß zu einem Anstieg desselben geführt habe.³⁰ Erklären ließe sich dies damit, dass die gestiegene Ressourceneffizienz die Produktionskosten sinken lässt, wodurch infolge fallender Preise die Nachfrage steigen würde und mit ihr der absolute Verbrauch von Rohstoffen.

Zweitens sei ein nie endendes Wachstum auch nicht sozial nachhaltig. Der Behauptung, ein weiterer Anstieg des BIP führe zu einem Zuwachs an menschlichem Wohlbefinden, werden gegenteilige Erkenntnisse der Glücksökonomik entgegengehalten. Vor allem das Easterlin-Paradoxon belege, dass ab einem bestimmten Wohlstands niveau ein weiterer Anstieg des Pro-Kopf-Einkommens nicht mehr zum subjektiven Glücksempfinden des Menschen beizutragen vermöge.³¹ Dieser Punkt sei in den Industriestaaten längst überschritten. Ein aus der Funktionslogik des Kapitalismus entspring-

³⁰ Vgl. Paech 2016, S. 74 ff.

³¹ Vgl. Easterlin 1974; Clark et al. 2008.

gender Imperativ, weiter zu wachsen, lasse die Gesellschaft aber nicht zur Ruhe kommen.³²

Weil Wachstum aus diesen beiden Gründen nicht nur einfach keinen Beitrag mehr zum Glück des Menschen leiste, sondern sich sogar hierbei als kontraproduktiv erweise, werden dem auf diesem basierenden Kapitalismus in der Postwachstumsdebatte alternative Wirtschaftsformen gegenübergestellt. Postwachstum sei schließlich „gleichbedeutend mit einem Wandel, der den Kapitalismus hinter sich lässt“³³. Die zur Erreichung dieser alternativen Wirtschaftsweisen empfohlenen Politikmaßnahmen reichen dabei von bloßen Reformvorschlägen des bestehenden Wirtschaftssystems bis hin zu grundlegenden Systemwechseln. Die wenigsten Autoren gehen in diesem Zusammenhang allerdings davon aus, dass eine Wirtschaft ohne Wachstum einen Rückschritt bedeutet, ganz im Gegenteil: sie versprechen sich von ihr weitere Fortschritte. Das sei im Folgenden an zwei namhaften Beispielen illustriert.

Zu den bekanntesten Vertretern des ökologischen Strangs der Wachstumskritik gehört Serge Latouche, welcher in Frankreich die Diskussion um die décroissance maßgeblich vorangetrieben hat. Ausgangspunkt von Latouches Kritik an der Wachstumsgesellschaft ist die Feststellung, dass ihr materieller Überfluss, anstatt Probleme zu lösen, viele erst hervorgebracht hätte.³⁴ Um den Ausbruch aus der Wachstumsgesellschaft zu wagen, schlägt Latouche deshalb sieben Maßnahmen vor, welche er auch als seine „großen R“³⁵ bezeichnet. Zunächst seien die herrschenden Moralvorstellungen auf ihre Sinnhaftigkeit hin zu überprüfen, um so einen Wertewandel hin zu einer Postwachstumsgesellschaft zu befördern (Reevaluation). Darüber hinaus müssten die handlungsleitenden Ideen der heutigen Zeit – beispielsweise der Dualismus von Knappheit und Überfluss – neu überdacht werden (Rekonzeptualisierung). Anschließend sei die gesamtgesellschaftliche Produktion auf eine Postwachstumsgesellschaft umzustellen (Restruktuierung). In diesem Zuge sei auch das gesellschaftliche Vermögen neu zu verteilen (Redistribution). Außerdem komme man nicht umhin, in Zukunft wieder mehr auf lokaler Ebene zu produzieren (Relokalisierung). Die menschlichen Ansprüche müssten ferner bescheidener werden (Reduzieren). Schließlich sei mehr wiederzuverwerten

³² Vgl. Binswanger 2013; Richters/Siemoneit 2019.

³³ D'Alisa et al. 2016, S. 31.

³⁴ Vgl. Latouche 2015, S. 17.

³⁵ Ebd., S. 58.

(Recycling).³⁶ Mit diesen Maßnahmen verbinden sich dann eine Reihe konkreter Vorschläge Latouches zu einem politischen Wahlprogramm, welches unter anderem die Senkung der Arbeitszeit und die Schaffung neuer Arbeitsplätze (unter Verwendung der Gewinne aus der Produktion), die Anregung von nicht ökonomischen Gütern wie beispielsweise Freundschaft und Strafen für Werbung vorsieht.³⁷ Seine Vorschläge zu einer „alternativen Gesellschaft“³⁸ hält Latouche aber keineswegs für einen ökonomischen Rückschritt in ein finsternes Zeitalter der materiellen Not. Zur Frage, wie der Aufbau dieser „Gesellschaft, die uns ein besseres Leben“³⁹ ermöglichen soll, zu bewerten sei, heißt es bei Latouche: „Das Projekt ‚Degrowth‘ ist [...] eine Utopie, das heißt eine Quelle der Hoffnung und der Träume. Doch weit davon entfernt, sich ins Reich der Fantasie zu flüchten, versuchen dessen Vertreter, die objektiven Möglichkeiten einer Umsetzung auszuloten“⁴⁰. Die Reduktion der Arbeitszeit solle es dem Menschen ermöglichen, ein „gute[s] Leben“⁴¹ zu führen. Worin soll dieses nun aber bestehen? Latouche gibt die folgende Antwort: „Wir werden keine echte Degrowth-Gesellschaft aufbauen können, wenn wir nicht die unterdrückten Dimensionen des Lebens wiederentdecken: die Muße, seine Aufgaben als Bürger zu erfüllen, die Freude an frei gewählten, etwa künstlerischen oder handwerklichen Tätigkeiten, das Gefühl, wieder Zeit fürs Spiel, für Kontemplation, Meditation und Gespräche zu haben – kurz, ganz einfach das Leben zu genießen.“⁴² Latouche nennt die für den Menschen neu zu gewinnende Freizeit deswegen eine „neue Art des Reichtums“⁴³.

Der von Robert und Edward Skidelsky formulierte Beitrag zur Postwachstumsdebatte lässt sich zum sozialökonomischen Strang der Wachstumskritik zählen. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist die Frage: Wie viel ist genug? Da der Mensch auf Grund einer Unersättlichkeit, die zwar als anthropologische Konstante von beiden Autoren tief in der menschlichen Natur ver-

³⁶ Vgl. ebd., S. 60–69.

³⁷ Vgl. ebd., S. 109 ff.

³⁸ Ebd., S. 16.

³⁹ Ebd., S. 26.

⁴⁰ Ebd., S. 56 f.

⁴¹ Ebd., S. 100.

⁴² Ebd., S. 68.

⁴³ Ebd., S. 128.

mutet wird, die allerdings durch die Kapitalismus weiter befeuert werde,⁴⁴ nie-
mals genug haben könne, treten beide mit einer „Kritik der Unersättlichkeit“⁴⁵
an. Unter dieser wollen sie die „psychische[] Verfassung [verstanden wissen],
die uns als Individuen wie als Gesellschaft daran hindert, zu sagen, ‚genug ist
genug‘“⁴⁶. Angesichts des Umstandes, „dass die materiellen Bedingungen für
ein gutes Leben bereits existieren, [...] dass aber die blinde Jagd nach Wach-
stum es uns permanent vorenthält“⁴⁷, plädieren die Skidelskys dafür, das wirt-
schaftliche Streben zu begrenzen und zwar, indem es auf ein ‚gutes Leben‘
ausgerichtet wird, das sich vor allem durch Muße auszeichnet.⁴⁸ So werde das
wirtschaftliche Handeln des Menschen, das sich verselbstständigt habe, wie-
der eingefangen und einem ethischen Ideal dienstbar gemacht. Ihre Schilder-
ungen darüber, „wie ein Leben nach dem Kapitalismus aussehen könnte“⁴⁹,
welchem einerseits der Überfluss zu verdanken sei, der anderseits aber auch
verhindere, dass dieser genossen werden könne,⁵⁰ beginnen sie mit der Fest-
stellung, dass es für das ‚gute Leben‘ sieben Basis-Güter bedarf: Gesundheit,
Sicherheit, Respekt, Persönlichkeit, Harmonie mit der Natur, Freundschaft
und Muße.

Es zeigt sich insofern eindrucksvoll: In dem Schrifttum, welches der-
zeit auf einen Abschied vom Wachstum drängt, wird nicht einfach die Mög-
lichkeit von ökonomischem Fortschritt in Abrede gestellt. Stattdessen wird
dem Wachstum eine andere Form von ökonomischem Fortschritt entgegen-
halten: Er besteht im Vollzug eines guten Lebens.

Das ursprüngliche Versprechen des Wachstums⁵¹

Für Befürworter der Postwachstumsgesellschaft bedeutet das Ende des Wach-
stums keineswegs ein Ende des ökonomischen Fortschritts. Die für eine Wirt-
schaft ohne Wachstum nötige Reduktion der gesamtgesellschaftlichen Ar

⁴⁴ Vgl. Skidelsky/Skidelsky 2013, S. 60.

⁴⁵ Ebd., S. 13.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., S. 27.

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 21.

⁴⁹ Ebd., S. 17.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 18.

⁵¹ Für die folgenden Ausführungen vgl. Kremser 2020, S. 152–163.

beitszeit soll dem Menschen mehr Freiraum gewähren, um ein gutes Leben zu führen. All dem liegt ein humanistisches Menschenbild zugrunde. Auf diese Weise soll ein Versprechen eingelöst werden, mit dem ursprünglich die Befürworter des Wachstums angetreten waren. Das lässt sich am Beispiel von John Maynard Keynes zeigen, dem bedeutendsten Ökonomen des 20. Jahrhunderts.

Keynes hielt 1930 – auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise – einen Vortrag mit dem Titel *Economic Possibilities for our Grandchildren*, der später als Essay veröffentlicht wurde. In diesem beschäftigt sich Keynes mit der zukünftigen Entwicklung des volkswirtschaftlichen Produktionspotenzials. Dabei wagt er eine Prognose über die ökonomische Lebensrealität der Menschen in einhundert Jahren, d. h. im Jahr 2030. Es ist die Frage, worin die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Enkelkinder seiner Generation bestehen, die er zu beantworten sucht. Keynes provokante These – bedenkt man die zeithistorischen Umstände, unter denen er sie formuliert – lautet hierbei, dass die große Depression eben keinen Beweis dafür liefert, dass das Ende des Kapitalismus unmittelbar bevorstehe, sondern vielmehr als ein Anzeichen dafür zu werten sei, dass er gerade erst so richtig an Fahrt aufnimmt:

„We are suffering, not from the rheumatics of old age, but from the growing-pains of over-rapid changes, from the painfulness of between one economic period and another. The increase of technical efficiency has been taking place faster than we can deal with the problem of labour absorption; the improvement in the standard of life has been a little too quick.“⁵²

Der Kapitalismus sei nicht in die Jahre gekommen, die Weltwirtschaftskrise insofern auch kein Symptom für Rheuma in Folge von fortgeschrittenem Alter. Die durch die Weltwirtschaftskrise ausgelösten ökonomischen Verwerfungen ließen sich durch einen allzu raschen Anstieg des Lebensstandards erklären. Keynes vergleicht sie mit Wachstumsschmerzen. Der Kapitalismus ist also – um im Bild zu bleiben – kein Greis, sondern ein Heranwachsender. Aus diesem Grund sei auch die Weltwirtschaftskrise nicht als Omen für den Untergang des Kapitalismus zu interpretieren, ganz im Gegenteil: Sie sei ein Zeichen dafür, dass der Kapitalismus viel zu erfolgreich sei und deshalb noch eine große

⁵² Keynes 2013 [1930] a, CW IX, S. 321.

Zukunft vor sich haben würde. Die Weltwirtschaftskrise sei aus diesem Grund nicht mehr als nur eine vorübergehende Phase der Fehlannahme.⁵³

Ausgehend von dieser Schlussfolgerung wagt Keynes einen Blick in die Zukunft, indem er fragt, was vernünftigerweise von dem wirtschaftlichen Alltagsleben des Menschen in einem Jahrhundert erwartet werden kann. Er kommt zu dem Schluss, dass im Jahr 2030 das wirtschaftliche Problem – die Befriedigung der grundlegenden Bedürfnisse des Menschen wie nach Nahrung, Kleidung und Obdach – gelöst sein wird:⁵⁴

„I would predict that the standard of life in progressive countries one hundred years hence will be between four and eight times as high as it is today. [...] I draw the conclusion that, assuming no important wars and no important increase in population, the economic problem may be solved, or be at least within sight of solution, within a hundred years. This means that the economic problem is not – if we look into the future – the permanent problem of the human race.“⁵⁵

Auch in Zukunft werde menschliche Arbeit für den gesamtgesellschaftlichen Produktionsprozess vonnöten sein. Diese werde sich aber auf das geringstmögliche Maß beschränken. Keynes beziffert die Länge des zukünftigen Arbeitstages auf drei und die der Arbeitswoche auf 15 Stunden:

„For many ages to come the old Adam will be so strong in us that everybody will need to do some work if he is to be contented. We shall do more things for ourselves than is usual with the rich today, only too glad to have small duties and tasks and routines. But beyond this, we shall endeavour to spread the bread thin on the butter – to make what work there is still to be done to be as widely shared as possible. Three-hour shifts or a fifteen-hour week may put off the problem for a great while. For three hours a day is quite enough to satisfy the old Adam in most of us.“⁵⁶

⁵³ Vgl. ebd., S. 325.

⁵⁴ Vgl. Walterkirchen 2012, S. 146.

⁵⁵ Keynes 2013 [1930] a, CW IX, S. 325 f.

⁵⁶ Ebd., S. 328 f.

Abgesehen davon, dass sich die für die menschliche Arbeit aufgewandte Zeit massiv reduzieren würde, werde sich auch der Charakter der Arbeit fundamental wandeln. Sie werde eine merklich neue Qualität annehmen. Die Menschheit werde nicht mehr aus wirtschaftlicher Notwendigkeit herausarbeiten, sondern vielmehr, um sich die Zeit zu vertreiben. Die individuelle Arbeit wird so Bestandteil der Selbstverwirklichung.⁵⁷

Die Lösung des ökonomischen Problems werde es der Menschheit erlauben, sich der Verwirklichung höherer Ideale zuzuwenden, weil sie ihres traditionellen Zwecks – der materiellen Reproduktion – beraubt werden würde. Dann könne die Menschheit die geistigen Fähig- und Fertigkeiten, die bisher nur zum Zweck des Selbsterhalts kultiviert worden seien, dank der komfortablen Situation, in der sie sich materiell nun befindet, freisetzen, um sie für die Verfolgung dessen, was Keynes als ‚gutes Leben‘ bezeichnet,⁵⁸ dienstbar zu machen:

„Thus for the first time since his creation man will be faced with his real, his permanent problem – how to use his freedom from pressing economic cares, how to occupy the leisure, which science and compound interest will have won for him, to live wisely and agreeably and well. The strenuous purposeful money-makers may carry all of us along with them into the lap of economic abundance. But it will be those peoples, who can keep alive, and cultivate into a fuller perfection, the art of life itself and do not sell themselves for the means of life, who will be able to enjoy the abundance when it comes.“⁵⁹

Die neu gewonnene Muße werde es dem Menschen aber nicht nur ermöglichen, die Kunst des Lebens zu verbessern. Sie werde ihn auch in die Lage versetzen, sich gemeinsam mit seinen Mitmenschen an der Lösung kollektiver Probleme zu probieren, mit denen sich die Menschheit als Ganzes seit Anbeginn der Zeit konfrontiert sieht. Im Vorwort zu den Essays in Persuasion, in denen später auch *Economic Possibilities for our Grandchildren* veröffentlicht wurde, schreibt Keynes:

⁵⁷ Vgl. Ambrosi 2019, S. 150.

⁵⁸ Vgl. Skidelsky 2010, S. 202.

⁵⁹ Keynes 2013 [1930] a, CW IX, S. 328.

„[...] the day is not far off when the economic problem will take the back seat where it belongs, and [...] the arena of the heart and head will be occupied, or reoccupied, by our real problems – the problems of life and of human relations, of creation and behaviour and religion.“⁶⁰

Diese Worte, die in einer prophetischen, fast schon eschatologischen Sprache formuliert wurden, zeigen: Keynes war der Auffassung, dass die ökonomische Praxis letztlich nur ein Mittel zu einem Zweck sei. Dieser bestehe in der Entwicklung menschlicher Potenziale. Diese Vorstellung zeugt zweifellos von einem gewissen Maß an Idealismus und beweist, dass Keynes zu den Vertretern eines aufgeklärten Humanismus gezählt werden kann.⁶¹

Sobald das wirtschaftliche Problem gelöst sei, werde – davon ist Keynes überzeugt – der Kapitalismus nicht länger benötigt, weil seine einzige Daseinsberechtigung in seiner Fähigkeit besteht, unentwegt Wohlstand zu schaffen. Dies vermag er durch eine Geisteshaltung, die zur stetigen Akkumulation von Kapital führt:

„If capital increases, say, 2 per cent per annum, the capital equipment of the world will have increased by a half in twenty years, and seven and a half times in a hundred years. Think of this in terms of material things – houses, transport, and the like. At the same time technical improvements in manufacture and transport have been proceeding at a greater rate in the last ten years than ever before in history.“⁶²

Was Keynes hier beschreibt, ist nichts anderes als Wachstum. Keynes vertraute demnach darauf, dass Wachstum zu einem Wohlstand in einer solchen Höhe führen würde, dass es dem Menschen möglich sein würde, sich vielleicht nicht zur Ruhe zu setzen, so zumindest aber „einen Gang runterzuschalten“. Fast 100 Jahre nach seiner Prophezeiung wissen wir: Keynes sollte falsch liegen. Obwohl in nicht einmal 100 Jahren der Wohlstand viel stärker wuchs, als Keynes es vorhergesagt hatte, ist von diesem guten Leben nichts zu spüren. Dass ein solches aber möglich ist, davon gehen nun die Befürworter einer

⁶⁰ Keynes 2013 [1930] b, CW IX, S. xviii.

⁶¹ Vgl. Andrews 2010.

⁶² Keynes 2013 [1930] a, CW IX, S. 325.

Postwachstumsgesellschaft aus. Notwendige Voraussetzung hierfür ist allerdings das Ende des Wachstums.

Schluss

Es gab eine Reduktion von Fortschritt auf Wachstum. Diese bedeutet aber nicht, dass man den Begriff des Fortschritts fallen lassen sollte. Es gibt Ressourcen für ein alternatives Begriffsverständnis, die gerade ohne Wachstum auskommen. Diese erfassen auch besser, worum es den Befürwortern von Wachstum eigentlich ging: der Vollzug eines guten Lebens. Sich das vor Augen zu führen, hilft die Postwachstumsdebatte besser zu kontextualisieren: Es geht nicht darum, dass in Zukunft auf etwas verzichtet werden soll, ganz im Gegenteil: Es soll uns in Zukunft besser gehen.

Literaturverzeichnis

Abelshauser, Werner (2011 [2006]), *Deutsche Wirtschaftsgeschichte. Von 1945 bis zur Gegenwart*, München: C.H. Beck.

Ambrosi, Gerhard Michael (2019), „*Arbeit und Gesellschaft in Aristoteles-Rezeptionen von Marx und Keynes*“, in: Hagemann, Harald/Kromphardt, Jürgen/Sahin, Bedia (Hrsg.), *Arbeit und Beschäftigung – Keynes und Marx*, Marburg: Metropolis, S. 149–187.

Andrews, David (2010), *Keynes and the British Humanist Tradition. The Moral Purpose of the Market*, London: Routledge.

Binswanger, Hans Christoph (2013), *Die Wachstumsspirale. Geld, Energie und Imagination in der Dynamik des Marktprozesses*, 4. Aufl., Marburg: Metropolis.

Bockelt, David (2023), „*Zeitlichkeit und Wirtschaftswachstum*“, Theorieblog, Schwerpunkt: Blogdebatte, 12.12.2023, Link: <https://www.theorieblog.de/index.php/2023/12/zeitlichkeit-und-wirtschaftswachstum/>, zuletzt abgerufen: 12.04.2024.

Clark, Andrew E./Frijters, Paul/Shields, Michael A. (2008), „*Relative Income, Happiness and Utility: An Explanation for the Easterlin Paradox and Other Puzzles*“, *Journal of Economic Literature*, Jg. 47/Nr. 1, S. 95–144.

D'Alisa, Giacomo/Demaria, Frederico/Kallis, Giorgos (2016), „*Degrowth*“, in: D'Alisa, Giacomo/Demaria, Frederico/Kallis, Giorgos (Hrsg.), *Degrowth. Handbuch für eine neue Ära*, München: Oekom, S. 17–39.

Diefenbacher Hans/Zieschank, Roland (2011), *Woran sich Wohlstand wirklich messen lässt. Alternativen zum Bruttoinlandsprodukt*, München: Oekom.

Easterlin, Richard (1974), „*Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*“, in: David, Paul A./Reder, Melvin W. (Hrsg.): *Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, New York: Academic Press, S. 89–125.

Kant, Immanuel (2004 [1784]), „Was ist Aufklärung?“, Utopie kreativ, Nr. 159, S. 5–10.

Keynes, John Maynard (2013 [1930] a), „Economic Possibilities for our Grandchildren“, in: Robinson, Austin/Moggridge, Donald (Hrsg.), *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Bd. IX, Cambridge: Cambridge University Press, S. 321–332.

Keynes, John Maynard (2013 [1930] b): „Preface“, in: Robinson, Austin/Moggridge, Donald (Hrsg.), *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, Bd. IX, Cambridge: Cambridge University Press, S. xvii–xix.

Kittsteiner, Heinz-Dieter (1980), *Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt am Main: Ullstein.

Koselleck, Reinhart (1973), „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen“, in: Koselleck, Reinhart/Stempel, Wolf-Dieter (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München: Wilhelm Fink, S. 211–222.

Kremser, Christian E. W. (2018), *Von Fortschritt zu Wachstum und Entwicklung. Über den ideengeschichtlichen Ursprung der ökonomischen Wachstums- und Entwicklungstheorie in der materialen Geschichtsphilosophie der französischen und schottischen Aufklärung*, Weimar bei Marburg: Metropolis.

Kremser, Christian E. W. (2020), *Ein Ende der ökonomischen Geschichte. Utopische Visionen in der Geschichte des ökonomischen Denkens*, Marburg: Metropolis.

Kremser, Christian E. W. (2021a), *Buchnotiz zu Peter Wagner: Fortschritt. Zur Erneuerung einer Idee*, Zeitschrift für philosophische Literatur, Jg. 9/Nr.1 (2021), S. 57–66.

Kremser, Christian E. W. (2021b), „Der utopische Gehalt postkapitalistischer Wirtschaftsentwürfe. Eine ideengeschichtliche Einordnung“, Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, Jg. 22/Nr. 2 (2021), S. 266–286.

Latouche, Serge (2015), *Es reicht! Abrechnung mit dem Wachstumswahn*, München: Oekom.

Maedows, Dennis L./Randers, Jørgen/Behrens, William W. (1972), *Die Grenzen des Wachstums – Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Paech, Niko (2016), *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, 9. Aufl., München: Oekom.

Richters, Oliver/Siemoneit, Andreas (2019), „*Wachstumszwang – eine Übersicht*“, ZOE Discussion Papers Nr. 4.

Rohbeck, Johannes (1987), *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Campus, Frankfurt am Main.

Schmelzer, Matthias/Vetter, Andrea (2019), *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Skidelsky, Robert (2010), *Die Rückkehr des Meisters. Keynes für das 21. Jahrhundert*, München: Kunstmann.

Skidelsky, Robert/Skidelsky, Edward (2013), *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München: Kunstmann.

Steffen, Will/Richardson, Katherine/Rockström, Johan/Cornell, Sarah E./Fetzer, Ingo/Bennett, Elena M./Biggs, Reinette/Carpenter, Stephen R./de Vries, Wim/de Witt, Cynthia A./Folke, Carl/ Gerten, Dieter/Heinke, Jens/Mace, Georgina M./Persson, Linn M./Ramanathan, Veerabhadran/Reyers, Belinda/Sörlin, Sverker (2015), „*Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet*“, *Science*, Bd. 347/Nr. 6223.

Wagner, Peter (2018), *Fortschritt: Zur Erneuerung einer Idee*, Frankfurt a.M.: Campus.

Walterskirchen, Ewald (2012), „*Langfristige Perspektiven von Keynes und die aktuelle Wirtschaftsentwicklung*“, in: Chaloupek, Günther/Marterbauer, Markus (Hrsg.), *75 Jahre – General Theory of Employment, Interest, and Money*, Wien: LexisNexis, S. 137–153.

Sich gehenlassen im Gebrauch der Dinge⁶³ – über die Schattenseiten des Fortschritts

Peter Heuer

Einleitung

Zweifelsohne ist kein Optimist, wer von einer permanenten Veränderung zum Schlechten ausgeht. Trotzdem ist es nur scheinbar paradox, dass man gerade als Optimist skeptisch gegenüber Fortschrittsversprechen sein sollte, obwohl Fortschritt eine umfassende Veränderung zum Besseren in Aussicht stellt, Optimismus und Fortschritt also eigentlich begrifflich und sachlich zusammenzugehören scheinen. In meinem Beitrag möchte ich den Fortschritt mit Blick auf die Perspektive des Optimisten betrachten. Optimisten haben eine positive Einstellung zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst, und zwar nicht nur momentan, sondern als charakterliche Disposition. Unter wahrem Optimismus verstehe ich allerdings nicht naive Blauäugigkeit. Vielmehr will ich nachfragen, was es heißt, begründetermaßen optimistisch zu sein. Unter diesem Vorzeichen will ich dann nachsehen, wie es sich mit dem Blick des Optimisten auf den Fortschritt oder genauer die Fortschrittsideologie verhält, also auf das Versprechen einer permanenten und universellen Veränderung der Welt zum Besseren hin, und zwar durch am Nutzen orientierte Neuerungen.

Zunächst werde ich verschiedene im Lauf der Philosophiegeschichte entwickelte Ontologien, also Weltanschauungen, betrachten. Ich möchte herausfinden, worauf ihr Optimismus gründet und welcher Beitrag dem Fortschritt jeweils zukommen kann. Dabei will ich mein Augenmerk vor allem auf den technischen Fortschritt richten. Zur Sprache kommen werden Vertreter der Antike sowie des christlichen Aristotelismus des Mittelalters, der Renaissance als Aufbruch in die Moderne und schließlich des Zeitalters der Säkularisierung, in welchem wir selbst gerade leben.

⁶³ Jonas 2011, S. 339. Eine Leseprobe aus „Das Prinzip Leben“, dem dieses Zitat entstammt, wird dem Leser unten in Fußnote 99 gegeben.

Antike

Fortschritt innerhalb von Platons Ontologie

Platon illustriert seine philosophischen Überlegungen gern mit Gleichnissen. Gleichnisse bedürfen der Auslegung. Aufgabe der Auslegung ist es, die Strukturähnlichkeit zwischen der im Gleichnis geschilderten Begebenheit und dem zu analysierenden philosophisch interessanten Zusammenhang herauszustellen. Dabei sind die Verhältnisse der geschilderten Begebenheit alltäglich, klar, offensichtlich und unmittelbar verständlich, während der zur Analyse stehende Zusammenhang nicht bzw. noch nicht offensichtlich ist, sondern eben mit Hilfe des Gleichnisses erst noch klar gemacht werden muss.

Platons wohl bekanntestes Gleichnis ist das „Höhlengleichnis“ aus seinem Dialog „Der Staat“. Sokrates führt uns darin Menschen vor Augen, welche im Innern einer Höhle gefangen und derart gefesselt sind, dass sie den Blick immer nur auf die dem Eingang der Höhle gegenüberliegende Wand zu richten vermögen. Dort werden ihnen Schatten vorgegaukelt, indem man hinter ihnen ein Feuer brennen lässt und Gegenstände vorbeiträgt. Die Gefangenen verbringen ihr Leben damit, diese Schatten zu betrachten und zu deuten, z. B. vorherzusagen, welcher Schatten als nächstes erscheinen wird. Es herrscht unter ihnen ein regelrechter Wettstreit darum, wer die Schatten am besten zu deuten vermag. Aus unserer Sicht befinden sich die Gefangenen in einer erbärmlichen Lage. Ihnen selbst kommt sie indes nicht so vor, vielmehr ergötzen sie sich am Anblick der Schatten. Sokrates Dialogpartner Glaukon möchte nun wissen, was es mit den im Gleichnis geschilderten Gefangenen auf sich hat:

„Glaukon: Ein sonderbares Bild, das du uns da vorführst, und sonderbare Gestalten!“

Sokrates: Nichts weiter als unseresgleichen. Denn können denn ernstlich solche Gefesselten von sich selbst sowohl wie gegenseitig voneinander etwas anderes gesehen haben als Schatten, die durch die Wirkung des Feuers auf die ihnen gegenüberliegende Wand der Höhle geworfen werden?

Glaukon: Wie wäre das möglich, wenn sie ihr Leben lang den Kopf unbeweglich halten müssen?“⁶⁴

⁶⁴ Platon, Der Staat, 515 St.

Wir alle sind es, die sich nach Sokrates' bzw. Platons Auffassung in einer vergleichbaren Situation befinden wie die Gefangenen in der Höhle. Wir bringen unser Leben mit dem Deuten von Schatten hin, die wir für das eigentlich Seiende halten und deren Ursache wir nicht kennen.

Um zu verstehen, wie dies gemeint ist, muss man sich Platons Ontologie, d. h. seine Ideenlehre vor Augen führen. Danach haben alle Arten von Gegenständen eine intelligible Seins-Ursache, welche Platon Idee nennt. Die Ideen sind das eigentliche Sein, sie sind unphysisch (also nicht stofflich verfasst), daher auch nicht mit den Sinnesorganen wahrnehmbar. Überdies sind sie vollkommen, und sie existieren ewig. Die uns umgebenden physischen Gegenstände hingegen, die wir sinnlich wahrnehmen können, sind nur Repräsentanten der Ideen. Sie haben also nur ein uneigentliches bzw. abkünftiges Sein. Sie sind unvollkommen und vergänglich. Darin gleichen sie dem Schatten, der ebenfalls nur ein uneigentliches Sein hat, abhängig von der Lichtquelle und vom Gegenstand, der ihn wirft. Indem wir uns mit dem empirisch Wahrnehmbaren und physisch Existenten zufriedengeben, ergeht es uns nicht besser als den Gefangenen in der Höhle.

Der Ausweg aus dieser Misere – die wie gesagt von den Gefangenen gar nicht als solche erlebt wird – besteht nach Platon nun darin, die Höhle zu verlassen und die Ursachen der Schatten zu ergründen, ja erst einmal einsehen zu lernen, dass man sich bisher mit Schattendeuterei aufhielt. Doch der Blick ins Licht außerhalb der Höhle blendet die Augen übermäßig und ist schmerhaft, jedenfalls zunächst. Man muss regelrecht dazu gezwungen werden, ihn zu ertragen. – Genauso geht es uns, meint Sokrates, mit dem philosophischen Nachdenken, also der philosophischen Forschung danach, was dem Sein zu Grunde liegt, sprich den Ideen. Auch dieses Nachdenken ist zu Beginn anstrengend, ganz wie der Blick ins Licht von Seiten der Gefangenen im Gleichnis. Die Methode des philosophischen Nachdenkens nennt Platon Dialektik.⁶⁵ Sie ist ein Sich-Vorarbeiten in den Bereich des Intelligiblen, allein oder noch besser im Gespräch mit anderen, und zwar derart, wie theoretische Physik und Mathematik, insbesondere aber Philosophie und Theologie sie unternehmen.

Was würde Fortschritt in Platons Sinne bedeuten? Was wäre eine wirkliche Verbesserung der Situation der Gefangen? Fortschritt würde nach Platon bedeuten, die Höhle zu verlassen, also sich denkend auf die Forschung

⁶⁵ Ebd., 531 St.

nach den Ideen zu begeben. Dies ist etwas, was jeder Mensch in jeder Generation aufs Neue leisten müsste. Es ist offensichtlich, dass weder unsere technischen Erfindungen, die wir unter den Begriff des technischen Fortschritts zu subsumieren pflegen, noch all die vielen politischen Reformen, die man gemeinhin unter den Titel *gesellschaftlichen Fortschritt* stellt, dazu irgendeinen Beitrag leisten können. Mit Platon ließe sich sagen: Das, was wir üblicherweise unter Fortschritt verstehen, ist nichts weiter als eine Perfektionierung der Schattendeuterei innerhalb der Höhle.⁶⁶ Derartige Fortschritte machen zwar möglicherweise das Leben in der Höhle irgendwie angenehmer, welches aber selbstverständlich ein Gefangenendasein bleibt. Die Sache ist sogar noch dramatischer, denn durch solch ein Komfortabelmachen des Schattendaseins wird es immer unattraktiver, die Mühen auf sich zu nehmen, die damit verbunden sind, die Höhle zu verlassen. Der Fortschrittsgläubige ist verfallen an das Man⁶⁷ bzw. gefangen im Gestell⁶⁸ wie Martin Heidegger es nennt. – Aber, und das ist aus Platons Sicht das Tragische an der Selbstgenügsamkeit der Gefangenen (bzw. der Empiristen), nur außerhalb der Höhle, also in der philosophischen Reflexion, sind wahre Erkenntnis und wahres Glück zu erlangen. Der von uns so genannte Fortschritt verleitet hingegen dazu, uns endgültig im Schattenreich der Höhle einzurichten.

Innerhalb von Platons Weltanschauung gibt Fortschritt in technischer oder gesellschaftlicher Hinsicht also nicht viel her. Es müsste sich denn um einen Fortschritt auf der Suche nach Wahrheit handeln, also um Fortschritt in philosophischer Bildung, aber so verstehen wir Fortschritt nicht. Fortschritt, wie wir ihn verstehen, ist nicht auf Wahrheit aus, sondern auf Nutzen. Wer sich jedoch nur am Nutzen orientiert, verlässt die Höhle nicht.

⁶⁶ Vgl. Jonas 2011.

⁶⁷ Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, S. 253.

⁶⁸ Vgl. Heidegger, Die Frage nach der Technik, S. 29: „Gestell heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d. h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu ent bergen. Gestell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist. Zum Technischen gehört dagegen alles, was wir als Gestänge und Geschiebe und Gerüst kennen und was Bestandstück dessen ist, was man Montage nennt. Dieses fällt jedoch samt den genannten Bestandstücken in den Bezirk der technischen Arbeit, die stets nur der Herausforderung des Gestells entspricht, aber niemals dieses ausmacht oder gar bewirkt.“

Fortschritt in der Ontologie von Aristoteles

Aristoteles bricht mit Platons Ideenlehre. In seiner Lehre vom Sein gibt es keine real existierenden intelligiblen Urformen unabhängig von den physisch existierenden Gegenständen, also den empirisch wahrnehmbaren Dingen und Lebewesen. Die einzelnen, konkret existierenden Dinge und Lebewesen sind vielmehr selbst das eigentliche Sein. Die physischen Gegenstände sind nicht nur Repräsentanten von Ideen, sondern tragen ihr Wesen (ihre Form) in sich. Entsprechend ist das Glück des Menschen auch nicht in der Flucht vor den empirischen Dingen hinein in einen Ideenhimmel zu vermuten, sondern im tätigen Leben selbst, welches allerdings ein Tätigsein nach Maßgabe der Vernunft sein muss.

Aristoteles unterscheidet drei verschiedene Lebensweisen für den Menschen, die unterschiedliche Grade von Glück versprechen. (1) Das Leben für die Sinne (Hedonismus), (2) das Leben für die Politik, und (3) das Leben für die theoretische Kontemplation.⁶⁹ Alle drei versprechen Lüste mit sich zu bringen. Der Hedonismus sinnlichen Genuss, das Leben für die Politik Ehre und Ruhm und das theoretische Leben die stille Freude der Erkenntnis der Wahrheit. Keine der Lüste ist zu verachten, trotzdem gibt es für Aristoteles eine klare Hierarchie unter diesen Lüsten.

(Zu 1) Am wenigsten edel ist die Sinnenlust. Sie ist flüchtig, verlangt nach permanenter Steigerung und endet nicht selten mit einer Art Kater. Überdies zeichnet Sinnenlust uns nicht gerade als besondere Wesen aus, sondern macht uns den Tieren gleich, die ebenfalls je auf ihre Weise Sinnenlüste zu erleben vermögen.

(Zu 2) Die Lust, die mit dem politischen Leben einhergeht, ist im Vergleich zur Sinnenlust deutlich edler. Das politische Leben ist an der Vernunft orientiert und menschenwürdig. Problematisch ist hier jedoch, dass man für das Zustandekommen von Ergebnissen, die Triumph und Ehre mit sich bringen, nie allein verantwortlich zeichnet. Man bedarf vielmehr anderer Menschen, die mitwirken. Über sie kann man nur bedingt verfügen, etwa durch Bitten und Appelle.

(Zu 3) Wirklich verfügen kann man nur über sich selbst. Das ist der große Vorzug der Kontemplation gegenüber anderen Tätigkeiten. Auch gibt es hier keinen Neid, da theoretisch alle Menschen gleichzeitig die Freude an der

⁶⁹ Vgl. NE, Buch 1, Kap. 3, 1095b ff.

Einsicht in die Wahrheit erleben können. Erfolge in der Politik hingegen gehen meist mit einer Niederlage des politischen Gegners einher. Triumphe können nie alle Parteien gleichzeitig erleben, sondern immer jeweils nur die Anhänger der siegreichen.

Wie verhält es sich nun mit dem Fortschritt in Aristoteles' Welt- und Menschenbild, was kann er hier zum Erreichen des Glücks beitragen? Nun das hängt davon ab, was man für ein Mensch ist. (Zu 1) Für den hedonistisch orientierten Sinnenmenschen ist technischer Fortschritt in der Regel willkommen, verspricht er doch eine Verminderung des Aufwands an körperlich schwerer bzw. stupider Arbeit und Zeitersparnis.⁷⁰ So wird immer mehr Raum für Sinnengenuss frei: für Baden und Reisen, für Feiern und Tanzen, für den Besuch von Feinschmeckerrestaurants und Wellness-Oasen, für die Ausfahrt im Cabriolet oder andere Lustbarkeiten. Gesellschaftlicher Fortschritt interessiert den Hedonisten hingegen in der Regel weniger, jedenfalls so lang er selbst Nutznießer der gegenwärtigen Zustände ist – egal ob diese nun an sich gerecht sind oder nicht. Es geht ihm weder um Wahrheit noch um Gerechtigkeit. Seine ‚Vision‘ vom guten Leben ist eine Art Schlaraffenland, eine bunte Abfolge sinnlicher Erlebnisse.

(Zu 2) Für den politischen Menschen ist technischer Fortschritt oft eher ein Problem, das verwaltet werden muss, als ein wirklicher Segen. Führt er doch regelmäßig zu Arbeitsplatzverlusten oder erfordert Infrastrukturmaßnahmen, die organisiert und finanziert werden wollen. Anders ist es mit dem gesellschaftlichen Fortschritt. Hier hängt es ab von der Staatsform, die herrscht. Ein autokratischer Herrscher hält eher nichts davon, anders ein demokratischer. Er begrüßt in der Regel jede Zunahme an Selbstbestimmung, Sicherheit, Gerechtigkeit und Frieden.

(zu 3) Ein am philosophischen Leben orientierter Mensch wird technischen und gesellschaftlichen Fortschritt begrüßen, so lange dieser den Freiraum für mögliche Kontemplation vergrößert, während umgekehrt das Philosophieren selbst zu dieser Art des Fortschritts nichts beiträgt, da es auf Wahrheit und nicht auf Nutzen ausgerichtet ist. Aristoteles selbst schreibt über diesen Zusammenhang und die Entstehung der Philosophie überhaupt:

⁷⁰ Dieses Versprechen geht allerdings oft nicht bzw. nicht in dem Umfang in Erfüllung, wie man es sich wünscht. Bisher hat die Arbeit nicht aufgehört. Sie wurde in Folge technischer Neuerungen allerdings oft anders verteilt.

„Wenn sie daher philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie das Erkennen offenbar um des Wissens wegen, nicht um irgendeines Nutzens willen. Das bestätigt auch der Verlauf der Sache; denn [erst] als so ziemlich alles zur Annehmlichkeit und (höheren) Lebensführung Nötige vorhanden war, da begann man diese Art der Einsicht zu suchen. Daraus erhellt also, dass wir sie nicht um irgendeines anderweitigen Nutzens willen suchen; sondern, wie wir den Menschen frei nennen, der um seiner selbst willen, nicht um eines anderen willen ist, so auch diese Wissenschaft als allein unter allen freie; denn sie allein ist um ihrer selbst willen.“⁷¹

Wenn Eudaimonia, d. h. Glückseligkeit, wie Aristoteles lehrt, tatsächlich in theoretischer (also philosophischer bzw. theologischer) Kontemplation besteht, befasst sie sich *per se* mit Dingen, die so sind wie sie sind. Die Kategorie, die hier einschlägig ist, ist die der ‚Vollkommenheit‘. Vollkommenes kann nicht verbessert werden. Deshalb versagen die üblichen Vorstellungen von Fortschritt hier. – Unbenommen davon, um es noch einmal zu wiederholen, können einzelne Menschen natürlich Fortschritte machen, auf dem Wege ihrer persönlichen Erkenntnis. Aber dieser auf die konkrete Entwicklung einzelner Individuen abgestellte uneigentliche Gebrauch des Begriffs ‚Fortschritt‘ ist nicht der, der uns hier interessiert.

Fortschritt ist hinsichtlich der Eudaimonia als höchstem Ziel des Menschen also folgendermaßen zu diskutieren: Es kann, wie gesehen, einen Fortschritt an Erkenntnis geben. Die Gegenstände der höchsten Erkenntnis selbst sind hingegen vollkommen. Sie verändern sich nicht, weder zum Besseren noch zum Schlechteren. Hat man einmal vollständige Kenntnis dieser Gegenstände erreicht, ist darüber hinaus keine Entwicklung zu erwarten. Erst die voll entwickelte Kenntnis der philosophischen Gegenstände und das aktive Nachdenken über diese verspricht, so Aristoteles, höchstes Glück bzw. höchsten intelligiblen Genuss; „Selbstverständlich ist der Genuss größer, wenn man schon weiß, als wenn man erst sucht,“ schreibt er wörtlich.⁷² Eudaimonia soll ja, folgt man Aristoteles, auch Endziel des Strebens sein. Sie ist andauerndes reflektierendes Denken mit dem Höchsten als Inhalt, also nicht dauernder Wechsel oder dauernde ziellose Steigerung.

⁷¹ Aristoteles, Met., Buch I, Kapitel 2, 982b.

⁷² NE, 1177b.

Kurz: In den großen Erklärungen, die einen Ausgriff aufs Ganze unternehmen, also das Göttliche, die Entstehung und grundsätzliche Ordnung der Welt oder auch nur das ewig Menschliche zum Inhalt haben, ist kein Fortschritt zu erwarten. Es gibt alternative Erklärungsversuche, es gibt Varianten, es gibt individuelle Unterschiede in der Tiefe der Durchdringung, aber keinen Fortschritt. Auch Aristoteles ist sich also sicher, darin kommt er mit Sokrates und Platon überein, dass das höchste erreichbare Glück des Menschen jenseits dessen liegt, was technischer und gesellschaftlicher Fortschritt liefern könnten. Technische Entwicklungen und Verbesserungen in der Organisation der staatlichen Gemeinschaft können allenfalls gute Bedingungen zum Erreichen der Eudaimonia schaffen helfen, erreichen kann sie nur jeder für sich selbst durch Kontemplation. „Wir nehmen nun erstens an, dass der Weise, soviel möglich, alles verstehe (erkenne), ohne dabei Wissen vom Einzelnen zu besitzen; ferner, dass der, welcher das Schwierige und für den Menschen nicht leicht Erkennbare zu erkennen vermag, weise sei (denn Sinneswahrnehmung ist allen gemeinsam und darum leicht und nichts Weises); ferner, das in jeder Wissenschaft der Genauere und die Ursachen zu lehren Fähigere der Weisere sei; und dass unter den Wissenschaften die, welche um ihrer selbst und um des Wissens willen gesucht wird, eher Weisheit sei als die um anderweitiger Ergebnisse willen gesuchte, und ebenso die mehr gebietende im Vergleich mit der dienenden; denn der Weise müsse nicht Anordnungen entgegennehmen, sondern geben. Und nicht er müsse einem anderen, sondern ihm der weniger Weise gehorchen.“⁷³

Mittelalter

Diese Sicht der Dinge bleibt im christlichen Aristotelismus des Mittelalters im Wesentlichen bestehen. Aber auch außerhalb des Abendlandes orientierte man sich ähnlich – eben überall dort, wo Religiosität dazu einlud und aufforderte, die von Platon skizzierte Höhle zu verlassen. Neu am Christentum ist, dass man innerhalb der Glückseligkeit eine Stufung vornimmt. Man unterscheidet zwischen der im irdischen Leben erreichbaren Glückseligkeit, *beatitudo imperfecta* und der *beatitudo superior*, die, so das Heilsversprechen, nach dem Tod im Jenseits erreichbar sein soll.⁷⁴ Für *Augustinus* ist denn auch das Ziel der

⁷³ Aristoteles, Met., Buch I, Kapitel 2, 982a.

⁷⁴ Vgl. Thomas von Aquin, STh. I-II, q. 2, a. 2.

Geschichte die Erlösung des Menschen von der Sünde und die Errettung vom sogenannten zweiten Tod, d. i. dem Tod der Seele. (Augustinus meint, wir Menschen könnten zwei Tode sterben, einen leiblichen und einen seelischen.) Die Errettung vom zweiten Tod ist gleichzusetzen mit einer Aufnahme in den Gottesstaat und gipfelt in der Erfüllung des Versprechens, welches Paulus den Gläubigen im Kap. 13 seines Briefs an die Korinther gibt, nämlich die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht: „Jetzt sehe ich in einem Spiegel alles rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, so wie auch ich ganz erkannt worden bin.“ Augustinus zielt also über das Irdische hinaus auf das ewige Leben und auf Kontemplation (mit Gott als Gegenstand der Erkenntnis) als letztes Ziel des Lebens des Einzelnen.⁷⁵ Dabei ist es allerdings so, als würde jeder von uns, der da Errettung findet, einzeln und für sich aus der Zeit fallen und ewig werden. Augustinus geht es nicht um ein großes Finale für die gesamte Schöpfung.

Es bedarf sicher keiner weiteren Erklärungen, dass Fortschritt im herkömmlichen Sinne zu diesem „Ausstieg aus der Zeit“ nichts beizutragen vermag. Diese Einsicht war seinerzeit so allgemein, dass es während des gesamten Mittelalters, also über viele Jahrhunderte hinweg, nur eingeschränkterweise technische Entwicklungen gab. – Es stimmt aber nicht, dass es gar keine Innovationen gegeben hätte, man schaue sich nur die Entwicklung des Bauwesens an, vergleiche z. B. eine frühromanische Kirche mit einer der Hochgotik. Richtig ist, die Sache war streng reglementiert. Erfindungen wurden nur im Rahmen des christlichen Welt- und Menschenbilds erlaubt. Die technische Entwicklung zum immer aufwändigeren Bau der Sakralbauten war deshalb erwünscht, weil hier Stätten für die Kontemplation geschaffen wurden. Die Ingebrauchnahme vieler anderer Erfindungen wurden indes schlicht unterbunden. So wurde z. B. die Armbrust geächtet, als heimtückische unchristliche Waffe, während Pfeil und Bogen erlaubt waren.⁷⁶ Ähnlich erging es „unchristlichen“ Forschungsmethoden. Obduktionen von Menschen waren z. B. verboten, da sie die Ruhe des Toten stören. Das kann man als bornierte Verhinderung alles Neuen ansehen, wie es innerhalb der heute verbreiten Vorstellung vom sogenannten „finsternen Mittelalter“ üblich ist, man kann es aber auch so ansehen, dass man einfach eine andere Vorstellung vom glücklichen

⁷⁵ Confessiones, Buch 12, Kap.13, S. 695.

⁷⁶ Formuliert wurde dieses Verbot 1139 im Zweiten Laterankonzil unter Papst Innozenz II., jedenfalls für den Gebrauch gegen Christen.

Leben hatte. Man verortete dieses Glück, um noch einmal auf Platons Gleichnis zurückzukommen, nicht in, sondern außerhalb der Höhle. Solch ein das irdische Leben transzendierendes jenseitiges Glücksverständnis gab den Rahmen vor, innerhalb welchem auch schon das diesseitige Leben der Menschen einschließlich aller Innovationen stattzufinden hatte.

Renaissance

Die Zeit der Renaissance ist gekennzeichnet durch Reformation und Aufklärung. Mit Blick zurück auf diese Epoche kann man ihr eine beginnende Infragestellung kirchlicher Dogmen attestieren, verbunden mit einer Infragestellung der aristotelischen Metaphysik und Kosmologie. So hebt z. B. Galilei den von Aristoteles gelehrt Unterschied von *sublunarer* und *supralunarer Sphäre* auf, und Descartes betrachtet die Seele nicht länger als Prinzip des Lebens und Form der Lebewesen, wie Aristoteles es getan hatte, sondern nur noch als Prinzip von Bewusstsein und Denken. Sein Dualismus unterscheidet nicht wie der von Aristoteles zwischen Belebtem und Unbelebtem, sondern zwischen einer *res cogitans* und *res extensa*. Der Einfluss der Kirche auf Forschung und technische Entwicklung schwindet. Feuerwaffen werden erfunden und eingesetzt. Vivisektionen werden durchgeführt (vgl. Rembrandt „Die Anatomie des Dr. Tulp“ von 1632). Die Darstellung von profanen Motiven wird üblich (Dürers Feldhase). Geografische Entdeckungen werden gemacht. Die Entdeckung Amerikas sowie die Erfindungen von mechanischen Uhren und des Buchdrucks fallen in diese Zeit.



Abb. 1: Die Anatomie des Dr. Tulp (1632) von Rembrandt van Rijn⁷⁷

Die Renaissance ist das Zeitalter des Forschungsoptimismus. Leibniz ist vielleicht sein prominentester Theoretiker. Allerdings stehen die Wünsche nach technischer Veränderung zum Besseren hier ‚noch‘ explizit in einem christlichen Rahmen. Bei Leibniz sind sie Teil seiner Überlegungen in der Theodizee. Hier unterscheidet Leibniz drei Arten von Übeln, hinsichtlich derer man Gott verteidigen muss: *moralische*, *metaphysische* und *physische*.⁷⁸ Die Verteidigungsstrategie ist je eine andere. Für alle moralischen Übel, also die Folgen schlechter Handlungen, ist allein der Mensch verantwortlich. Moralische Übel fallen nicht in Gottes Verantwortung, da er uns als freie vernünftige Wesen geschaffen hat. Anders ist es mit den metaphysischen Übeln. Sie sind aus strukturellen Gründen unvermeidlich. So dürfen z. B. Wesen mit dem Vermögen, sich zu vermehren, in einer Welt mit endlichen Ressourcen nicht zugleich auch unsterblich sein.⁷⁹ Sie müssen vielmehr nach Ablauf der ihnen zugemesenen Zeit den Platz für nachfolgende Generationen räumen. Ebenso ist es aus metaphysischen Gründen unumgänglich, dass freie Wesen sich sowohl für das

⁷⁷ Man beachte die Ambivalenz zwischen Neugier und schlechtem Gewissen, die sich – mit Ausnahme von Dr. Tulp selbst – in den Gesichtern der dargestellten Studiosi widerspiegelt.

⁷⁸ Theodicée, S. 106.

⁷⁹ Dies dürfen allenfalls die unphysischen Seelen.

Gute als auch für das Böse entscheiden können.

Am schwierigsten, so Leibniz, ist die Verteidigung angesichts physischer Übel. Leibniz versteht darunter die Folgen von Naturereignissen wie Erdbeben, Spätfrösten oder Gewittern, aber z. B. auch die Krankheiten des Leibes. Warum hat Gott die Welt so geschaffen, dass es sie gibt? Ein möglicher Grund ist, dass Gott die Welt nicht allein für uns Menschen und unser Wohlergehen geschaffen hat, sondern auch für zahllose andere Wesen. Oft ist, was für uns von Schaden ist, für sie gerade von Nutzen.⁸⁰ Auch ist es offenbar so, dass wir ein gewisses Maß an Leid erleben müssen, um zum Heil zu gelangen.⁸¹ Leibniz verteidigt Gott mit Hinweis darauf, dass er uns immerhin zugleich so geschaffen hat, dass es uns möglich ist, durch technische Innovationen die Welt zu unseren Gunsten zu verbessern. Leibniz selbst war bekanntlich nicht nur Gelehrter, sondern auch Erfinder und hat z. B. eine der ersten funktionstüchtigen Rechenmaschinen kreiert. Leibniz blickt also darum voll Optimismus auf den technischen Fortschritt, weil er sich von ihm erhofft, die physischen Übel zu mildern.

Leibniz' Optimismus bewegt sich dabei jedoch ganz selbstverständlich im Rahmen des christlichen Schöpfermythos'. Sein Optimismus gründet in der Religiosität, und er kann davon ausgehen, dass die Welt trotz ihrer Mängel im Grunde eine gute ist. Leibniz sagt, es sei die beste aller möglichen Welten. Viele der von uns als Übel erlebten physischen Phänomene stellen sich denn auch nur aus einer eingeschränkten menschlichen Perspektive als solche dar. Naturereignisse z. B. sind an sich keine Katastrophen. Sie werden es erst mit Blick auf diejenigen von uns, die mehr oder weniger zufällig durch sie geschädigt werden. Zugleich haben wir Menschen aber die Möglichkeit, durch technische Mittel vorzubeugen, z. B. indem wir mittels Flutrinnen und Dämmen Hochwasserschutz betreiben.

⁸⁰ *Theodicée*, S. 166.

⁸¹ „Übrigens hat man auch durchaus keinen Grund, sich darüber zu beklagen, dass man nur durch Leiden zum Heile zu gelangen pflegt und das Kreuz Jesu Christi tragen muss; denn diese Übel dienen dazu, die Erwählten zu Nachfolgern ihres Heilands zu machen und vergrößern ihr eigenes Glück.“ (Ebd., S. 177).

Zeitalter der Säkularisierung

Vita activa

Hannah Arendt sieht für die Zeit nach der Renaissance einen allgemeinen Paradigmenwechsel von der kontemplativen zur aktiven Lebensweise (*vita activa* statt *vita contemplativa*).⁸² Nicht mehr eine religiös-kontemplative Lebensweise wird am höchsten geschätzt, sondern die Lebensweise des ‚Machers‘ tritt an ihre Stelle, also des Alchemisten, des Mechanikus‘, des Erfinders. Nach Möglichkeit erfolgreicher *Homo Faber* zu sein ist eine zutreffende Beschreibung für das Selbstverständnis der Menschen seit der Zeit der Renaissance. Damit fällt die Entscheidung zu Gunsten des Nutzendenkens (Pragmatismus) und gegen die Wahrheitssuche (Kontemplation), jedenfalls kommt der Kontemplation nicht länger eine privilegierte Stellung zu. Man versteht „Wissenschaft als Technik“.⁸³ In eins damit wird Wahrheit im Zuge von Aufklärung und Säkularisierung zunehmend als relativ angesehen. Dieser Prozess beginnt in der Zeit der Renaissance durch eine Erosion der Glaubensgewissheiten, die sich insbesondere im Zweifel an einer im Grunde guten Welt ausdrückt.⁸⁴ Als Folge verbreitet sich die Ansicht, die Welt müsse erst durch uns gut gemacht werden. Dieser Trend ist es, denke ich, dem Heidegger in „Die Frage nach der Technik“ nachspürt. Die Skepsis an der Existenz einer guten natürlichen Ordnung führt dazu, dass wir Menschen in die eigentümliche Denkbewegung geraten, die er mit „Ge-stell“ bezeichnet und die es mit sich bringt, dass wir die natürliche Welt mehr oder weniger nur noch als Ressource ansehen, als „Bestand“, wie Heidegger es nennt. „Das Wesen der modernen Technik bringt den Menschen auf den Weg jenes Entbergens, wodurch das Wirkliche überall, mehr oder weniger vernehmlich, zum Bestand wird,“⁸⁵ schreibt er.

⁸² „[W]enn ich von der Vita activa rede, so setze ich voraus, das die in ihr beschlossenen Tätigkeiten sich nicht auf ein immer gleichbleibendes Grundanliegen ‚des Menschen überhaupt‘ zurückführen lassen, und das sie ferner den Grundanliegen einer Vita contemplativa weder unterlegen noch überlegen sind.“ (Arendt 1994, S. 22f.)

⁸³ Diese Umdeutung geht auf Francis Bacon zurück. Der Trend wird „Bacon-Projekt“ genannt (vgl. Tegtmeyer 2015).

⁸⁴ Diesen Gedanken pflegt bereits der lutherische Protestantismus.

⁸⁵ Heidegger 2000, S. 25.

Nicht die Technik selbst ist, so Heidegger, das eigentliche Problem, also die konkreten Geräte, Transportmittel oder Chemikalien, sondern die durch den technischen Zugang zur Welt dominierte Geisteshaltung.⁸⁶

Weltanschauliche Grundlage für den Siegeszug des Homo Faber

Was ist weltanschauliche Grundlage für diese Umwertung der Werte und also dafür, dass der Homo Faber in der Neuzeit so wirkmächtig werden konnte? Folgende Trends lassen sich erkennen: (1) die Säkularisierung: Gott ist tot; (2) der Antiesentialismus: Es gibt keine Substanzen bzw. Seelen; (3) der Evolutionismus: Es gibt keine stabilen Arten; (4) die Relativitätstheorie: Raum und Zeit sind relativ; (5) die Quantenphysik: Es gibt eine Unschärferelation zwischen Teilchen und Wellen; (6) die Prozessontologie: Es gibt nichts Beständiges; (7) Xenofeminismus: Es gibt keinen festgelegten natürlichen Leib, keine zwei Geschlechter, keine natürliche Familienstruktur. Die Folge ist: Wahrheitssuche im klassischen Sinne macht keinen Sinn mehr, denn es gibt eben gerade keine objektive bzw. ontologische Wahrheit. Außerhalb der Höhle ist nichts. Forschung ist nur noch Grundlagenforschung für technische Entwicklung, d. h. am Ende für die Industrie. Der Pragmatismus wird zur Universalphilosophie. Kriterium für ‚Wahrheit‘ ist das Gelingen technischer Prozesse. – Dass dieser Befund nicht nur herbeigeredet ist, zeigt ein Blick in die Geschichte der technischen Entwicklungen.

⁸⁶ Dabei will Heidegger nicht etwa eine Rückkehr zum Guten als Prinzip oder zum religiösen Denken, sondern vielmehr nur andere Arten des „Entbergens“ (also der Wahrheitssuche) neben der im Rahmen des Ge-stells möglichen zulassen, etwas die der Kunst. „Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, darum muss die wesentliche Besinnung auf die Technik und die entscheidende Auseinandersetzung mit ihr in einem Be-reich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grund-verschieden ist. Ein solcher Bereich ist die Kunst. Freilich nur dann, wenn die künstlerische Besinnung ihrer-seits sich der Konstellation der Wahrheit nicht verschließt, nach der wir fragen.“ (Ebd., S. 36.)

Historische Stationen der technischen Entwicklung und ihre Folgen in der Rekonstruktion von Hans Jonas⁸⁷

Stationen der technischen Entwicklung:

Soweit unser Blick zurückreicht, haben Menschen Technik verwendet. Es gab bereits in der Antike immer neue Erfindungen, die zum Einsatz kamen. Man denke an das Rad, die Säge, den Zirkel, die Töpferscheibe, den Brandkalk, den Pflug. Auf diese Weise kam es zwar nach und nach zu einer Entwicklung, aber dies war ein eher schleicher Prozess. Außerdem blieben Erfindungen bzw. ihre Nutzung oft auf bestimmte Regionen begrenzt.

So blieb es im Prinzip bis zur Zeit der Renaissance. Hier beginnt das Zeitalter der Mechanik, d. h. die Erfindung von Maschinen. Jonas schreibt, dass die von den Menschen genutzten Produkte zunächst dieselben bleiben, aber ihre Herstellung mechanisiert wird. Paradigmatisches Beispiel ist die Herstellung von Tuch mittels mechanischer Webstühle. – Etwas zeitversetzt kommt es parallel zu einer Entwicklung der Chemie und mit ihrer Hilfe zur Synthese immer neuer Werkstoffe und Verbindungen, von den viele natürlicherweise nicht vorkommen.

Ein nächster Schritt ist die Mechanisierung des Lebens selbst, also der Einsatz von Maschinen im täglichen Leben, d. h. nicht mehr nur im Herstellungsprozess von Waren, sondern im Zusammenhang mit alltäglichen Verrichtungen der Menschen. Vorreiter ist die Eisenbahn an Stelle der Kutsche, gefolgt vom Automobil. Weitere Beispiele sind die mechanische Kaffeemühle in der Küche an Stelle des Mörsers, die mechanische Nähmaschine an Stelle des Nähens mit der Nadel von Hand etc. Eine weitere Revolution stellt die Möglichkeit der Nutzung von Elektrizität dar. Elektrizität ist etwas, so Jonas, was sich dem Menschen in der Natur nicht so unmittelbar zeigt, mit Ausnahme vom Gewitter mit seinen Blitzen. Ihr Einsatz ermöglicht eine noch viel weitergehende Technisierung. Man denke an all die vielen Haushaltsgeräte: an Waschmaschinen, Kühlschränke, Staubsauger etc. Der elektrische Strom ermöglicht aber auch die Entstehung von Nachrichtentechnik und Computern. Dadurch entstehen völlig neue Arten der Betätigung für den Menschen.

⁸⁷ Dieses Kapitel ist im Kern ein Referat der von Hans Jonas in Technik, Medizin und Ethik aufgestellten historischen Stationen technischer Entwicklung der Menschheit sowie der von ihm diagnostizierten Folgen dieser Entwicklung. (Vgl. Jonas 1987).

Atomtechnik und Biotechnologie sind weitere Meilensteine. Letztere gibt uns perspektivisch die Möglichkeit einer grundsätzlichen Einflussnahme auf Lebewesen und den Menschen selbst.

Folgen der technischen Entwicklung:

Technische Geräte und Einrichtungen verbrauchen für ihren Betrieb und Unterhalt einen nicht unerheblichen Teil der Ressourcen selbst, die ursprünglicherweise ganz dem (naturnahen) Leben der Pflanzen, Tiere und Menschen zur Verfügung standen. – Nicht zuletzt der menschlichen Arbeitskraft selbst, die zum Gutteil für den Erwerb, zum Erhalt und zur regelmäßigen Erneuerung des „Technikparks“ aufgewandt werden muss.

Es entsteht ein Anspruchsdenken. Wer einmal eine Spülmaschine hatte, wird fortan meinen, es sei unzumutbar, mit der Hand abzuwaschen. Die Maschine gehört für ihn zum Standard.

Viele eigentlich schöne Berufe, in denen Menschen ihren Lebensunterhalt verdienen, sich verwirklichen und in die Gemeinschaft einbringen konnten, verschwinden bzw. sind bereits verschwunden, weil die Produkte, die sie hergestellt haben, jetzt von Automaten hervorgebracht werden⁸⁸, oft aus neuen Materialien. Zu denken ist hier an den Beruf des Böttchers, also des Herstellers von Holzfässern, der natürlich hinfällig ist, wenn man in automatisierten Herstellungsverfahren beliebig große und beliebig geformte Gefäße aus Kunststoff oder Leichtmetall herzustellen vermag. Ähnlich erging es dem Beruf des Sandalenmachers, des Sattlers, des Hufschmieds, des Möbeltischlers, des Stellmachers, des Schriftsetzers etc.

Andere Berufe werden durch den Einsatz von Technik zum Zwecke der Effektivierung so überformt, dass sie pervertieren und abstoßend werden, d. h. sie auszuüben keine Erfüllung mehr mit sich bringt, sondern ein deprimierendes Gefühl der Entfremdung. Ein Beispiel hierfür ist die moderne Landwirtschaft, insbesondere die industrielle Tierproduktion. Viele, insbesondere junge Leute, verzichten aus Protest gegen die mit ihr einhergehende Pervertierung des Mensch-Tier-Verhältnisses inzwischen auf tierische Produkte.

⁸⁸ Auch außerhalb des Berufslebens gehen unmerklich Kompetenzen verloren. Man denke an das Kartographieren, also Lesen von Landkarten und die Planung von Reiserouten mit ihrer Hilfe, welches durch den Einsatz von GPS inzwischen nahezu vollständig ersetzt wird.

Die ungewollte Freistellung der Menschen von guten Berufen beeinträchtigt natürlich auch die Betroffenen selbst erheblich. Zunächst entsteht Arbeitslosigkeit. Doch selbst wenn sich alternative Beschäftigungen finden, bleiben Schwierigkeiten bestehen. Die neuen Tätigkeiten sind oft keine wirklichen Berufe mehr, sondern Jobs. Man tut sie nicht aus Tradition oder Berufung heraus, sondern mehr oder weniger nur des Geldes wegen. Auch die freie Zeit selbst ist ein Problem. Man braucht einen Zeitvertreib. So entstehen neue Be- tätigungsfelder; man denke an Freizeitindustrie und Massentourismus.

Technische Prozesse gehen in der Regel nicht ohne Beeinträchtigung der Umwelt einher. Auf der einen Seite werden Vorkommen an Rohstoffen ausgebeutet. Auf der anderen Seite entstehen Abwässer, Abgase, Strahlungen, Licht, Lärm. Diese werden ohne genauere Kenntnis der Folgen emittiert. Infrastruktur überzieht das Land und ‚frisst‘ Landschaft. Traktorengerechte Landwirtschaft drängt auf sogenannte ‚Flurbereinigung‘, also das Roden von Hecken und Feldgehölzen sowie das Trockenlegen von Feuchtgebieten. Auch die Freizeitindustrie fällt hier erheblich ins Gewicht. Landebahnen für Urlaubsflieger, Skipisten in den Hochgebirgen und mit Hotels verbaute Küsten sind die Folge.

Heute sind wir an einem Punkt angekommen, wo ein erheblicher Anteil unserer technischen Innovationen der ‚Wiedergutmachung‘ und Reparatur zuvor begangener Fehler gilt. Ein Beispiel sind die Bemühungen, die ‚Sünden‘ der Meliorationsmaßnahmen der 1970er und 1980er Jahre, insbesondere der Begradiung und Verrohrung von natürlichen Wasserläufen bzw. der Trockenlegung von Feuchtwiesen rückgängig zu machen – Renaturalisierung nennt man das – oder an die Nachfolgeprobleme der Einrichtung sogenannter autogerechter Städte.

Ähnlich besorgniserregend sind auch Vorstöße in der Biotechnologie, seien es grüne oder rote Gentechnik oder auch die Anthropotechniken. Wenn wir uns dabei am momentan dominierenden Denken eines Antisessentialismus orientieren, also an einer die Existenz des Wesens von Tier- und Pflanzenspezies oder auch des Menschen leugnenden Ontologien, die allein Prozesse kennt, ist diese Veränderung völlig gedanken- und ziellos. Ihre Folgen sind unabsehbar. Hier einige Beispiele für solch ‚ziellose Ziele‘, wie sie gegenwärtig formuliert und verhandelt werden: (1) Umsiedlung der Menschheit auf ein anderes Gestirn, (2) Überwindung des biologischen Alterns und der irdischen Unsterblichkeit, (3) Herstellung künstlicher Lebewesen (synthetische

Biologie), (4) Herstellung von Robotern mit Bewusstsein und künstlicher Intelligenz (KI), (5) Genetische oder elektronische ‚Aufwertung‘ von Menschen (Anthropotechnik), (6) Klonen von Lebewesen inklusive des Menschen und (7) Transport von Personen per Rohrpost (Hyperloop).

Optimismus und Fortschritt?

Wahrer Optimismus, so meine These, zeichnet sich dadurch aus, anzunehmen, dass die Welt im Grunde gut sei, vom Ursprung her, also sozusagen von Natur aus, bzw., und mehr noch, dass es die Welt gut mit uns meint, und zwar mit jedem von uns. Aus diesem Selbstverständnis erwächst dem Optimisten seine Freude am Sein.⁸⁹ Nun gehen technischer und zunehmend auch gesellschaftlicher Fortschritt gerade nicht von traditionellen ontologischen Wahrheiten aus, sondern stellen diese gerade in Frage. Das ist natürlich fatal für jeden, der seinen Optimismus gerade aus dem Glauben an eine gute ewige Ordnung der Welt speist. Das alles sich ständig ändern sollte, ist für ihn oder sie nicht aufregend, sondern vielmehr beängstigend. Gilbert Keith Chesterton schreibt mit Blick auf die zunehmende Säkularisierung seiner Zeit, die, wie wir gesehen haben, zugleich weltanschauliche Grundlage der Fortschrittsideologie ist: „When people stop believing in God, they don't believe in nothing – they believe in anything.“⁹⁰ Für nicht wenige besteht dieses ‚anything‘ offenbar im Glauben an den Fortschritt selbst, der, so die Hoffnung, nicht nur immer etwas aufregend Neues hervorbringen, sondern auch für jedes auftretende Problem eine technische Lösung finden wird. Aber, scheint man einwenden zu müssen, Technik ist doch eigentlich Organon, also Werkzeug und mithin Mittel und nicht Selbstzweck. Wofür es ein Mittel ist, war bei Aristoteles eigentlich klar. Technik schafft Voraussetzungen für das gute Leben. Gutes Leben bedeutet selbstzweckhafte Betätigung der betrachtenden Vernunft. Nach Aristoteles sollten Menschen handeln bzw. die Welt verbessern, um Freiraum zur Kontemplation zu gewinnen, also handeln, um zu wissen. Heute hingegen streben wir danach, zu wissen, um zu handeln.⁹¹ Am höchsten im Kurs steht deshalb heute nutzenorientierte Grundlagenforschung. Weshalb man von religiösen

⁸⁹ Vgl. Kaspar 2018.

⁹⁰ Quelle: <https://beruhmte-zitate.de/zitate/2072488-gilbert-keith-chesterton-wenn-menschen-aufhoren-an-gott-zu-glauben/>, zuletzt aufgerufen: 30.11.2024.

⁹¹ Vgl. Jonas, 2011.

Denkern und Künstlern wie etwa Leonhard Cohen hören kann: „We are not convinced there has been any improvement“.

Für religiöse Menschen oder auch nur für Traditionalisten ist technischer Fortschritt also keineswegs per se Grund für Optimismus und Freude. In Ihren Augen ist technischer Fortschritt nur dort sinnvoll, wo er sich wie bei Leibniz in einen religiösen oder zumindest humanistischen Rahmen stellt. Ansonsten werden technische Entwicklungen, wie etwa immer neue Computergenerationen, vielmehr als unser Leben dominierende Macht erlebt, also als etwas, das unser Leben bestimmt, während doch eigentlich wir es sein sollten, die bestimmen, welche Techniken wir einsetzen wollen.⁹²

Der Charakter des *Homo Faber*

Doch wie steht es eigentlich mit den Akteuren des technischen Fortschritts selbst, also den Ingenieuren und Konstrukteuren? Sie müssten doch eigentlich glücklich sein, denn immerhin ist ihr Leben von Erfolgen gekrönt, die den meisten anderen Menschen ganz und gar unerreichbar sind. Doch wenn man sich die großen Technikpioniere anschaut, scheint dies nicht zuzutreffen, jedenfalls längst nicht für alle. Einige, und das sind vielleicht noch die Glücklichsten, haben die wirtschaftliche Seite ihrer Unternehmungen nicht mit im Blick, wie etwa August Horch, dessen Automobilfirmen immer wieder in finanzielle Schwierigkeiten gerieten, oder werden wie Nikola Tesla nicht am Gewinn ihrer Erfindung beteiligt. Andere, wie Robert Oppenheimer, müssen sich auf Grund der verheerenden Folgen des Einsatzes ihrer Erfindungen zeitlebens schwere Vorwürfe machen oder werden wie Marie Curie, Rosalind Franklin und Otto Lilienthal gleich selbst Opfer ihres Forschungsdrangs.

Wieder andere werden angesichts ihrer Möglichkeiten und Erfolge schlicht und einfach verrückt⁹³, wie etwa Joseph Mengele oder müssen wie Ignaz Semmelweis erleben, für verrückt gehalten zu werden, weil man ihnen die Ergebnisse ihrer Forschung nicht glauben und die daraus resultierenden Ratschläge nicht beherzigen will.

⁹² Eine Nebenfolge ist, dass Lebenserfahrung nicht mehr die Rolle spielt, wie in traditionellen Gesellschaften. Junge Leute finden sich in neue Techniken oft deutlich schneller und besser hinein als alte. Dies verändert die Wertschätzung zwischen den Generationen.

⁹³ Der *mad scientist* ist ein Rollenfach in Film und Theater, man denke an Figuren wie Frankenstein oder Dr. No.

Die Tugend der Kunstfertigkeit

Um zu verstehen, warum Genialität keine Garantie dafür ist, glücklich zu werden, lohnt es einen Blick auf die Tugend der Kunstfertigkeit zu werfen, deren höchster Ausdruck ingenieurtechnische Genialität gerade ist. Ähnlich wie die Klugheit hat es auch die Kunstfertigkeit sowohl mit dem Allgemeinen als auch mit dem Einzelnen zu tun, denn beide orientieren sich an den Gegenständen des Verstandes, also dem, was so ist, wie es ist, gehen dann aber im Lichte dieser theoretischen Kenntnisse mit den physischen ‚sinnlich gegebenen‘ Materialien und Gegenständen um; also dem, was von Natur aus veränderlich und vergänglich ist und deshalb auch von uns geändert – oder vernichtet – werden kann. Doch im Unterschied zur Klugheit ist die Kunstfertigkeit keine ethische Tugend, sondern bloße Geschicklichkeit.

Um den Unterschied zwischen Klugheit und Kunstfertigkeit greifbar zu machen, sind drei Momente bemerkenswert: (1) Klugheit ist ausschließlich auf das Gute gerichtet. Kunstfertigkeit vermag es hingegen, in gleicher Qualität sowohl das Gute als auch das Verderbliche hervorzubringen (der beste Apotheker ist zugleich auch der beste Giftmischer). (2) Technische Geschicklichkeit als solche kann für sich nicht entscheiden, ob sie gerade in einem guten Dienst steht oder nicht. Dies zu entscheiden braucht es vielmehr Klugheit. Und (3) Kunstfertigkeit vermag es für sich betrachtet nicht, Beraterin mit Blick auf das Ganze des menschlichen Lebens zu sein, auch dies kann nur die Klugheit. Denn Kunstfertigkeit ist zwar auf die Herstellung vollkommener Werke ausgerichtet, nicht aber auf die Selbstvervollkommnung des Technikers bzw. Künstlers als Mensch. Thomas von Aquin schreibt dazu:

„Das Gute in der Kunst liegt nicht so sehr im Künstler als im Kunstwerk; denn die Kunst ist die rechte auf das Schaffen gerichtete Vernunft. Das Schaffen ist nämlich, weil es auf einen äußeren Stoff übergeht, nicht etwa Vervollkommnung des Schaffenden, sondern dessen, was geschaffen wird. [...] Deshalb hat der Künstler die Kunst nicht dazu nötig, dass er ein gutes Leben führe, sondern lediglich dazu, dass er ein gutes Kunstwerk schaffe und bewahre. Die Klugheit aber ist dem Menschen nötig, dass er (allzeit) ein gutes Leben führe.“⁹⁴

Natürlich ist es nicht unmöglich, dass jemand sowohl klug als auch genial ist. Sicher ist jedoch, dass kunstfertig zu sein noch lange keinen guten Charakter

⁹⁴ STh. I, q. 54, a. 5.

ausmacht – etwa hinsichtlich der Möglichkeit, maßhalten zu können. Kluge Menschen sind hingegen immer zugleich auch besonnen und also maßvoll. Es ist ein Ausdruck dieser Tugend, sich ohne Reue zurückhalten zu können. Aristoteles schreibt dazu:

„Derselbe Mensch kann ferner nicht zugleich klug und unenthaltsam sein. Wir haben gezeigt, dass der Kluge zugleich auch sittlich gut ist. Auch ist man nicht schon durch das Wissen klug, sondern erst durch die Fähigkeit und Neigung, entsprechend zu handeln, die dem Unenthaltsamen fehlt. Dagegen steht nichts im Wege, dass der *Geschickte* unenthaltsam sei, weshalb es auch mitunter den Anschein hat, als ob gewisse Leute klug aber unenthaltsam wären, weil [...] beide [Geschicklichkeit und Klugheit zwar] hinsichtlich der Intelligenz verwandt, aber hinsichtlich des Vorsatzes verschieden sind.“ (NE 1152a)

Daidalos

Hohe Intelligenz und Genialität können also durchaus mit moralischer Verkommenheit einhergehen. Dass dies eine richtige anthropologische Einsicht ist, kann man daran ablesen, dass sie bereits in der Mythologie des antiken Griechenlands thematisch wird. Sowohl *Hephaistos* (der Kunstfertigste unter den Göttern) als auch *Daidalos* (der Kunstfertigste unter den Menschen) haben arge Probleme, sich im Bereich des Moralischen zu orientieren. Beide werden, weil ihnen diese Orientierung fehlt, zu tragischen Gestalten und unglücklich. Hephaistos schmiedet mehr oder weniger gedankenlos Waffen für andere Gottheiten, so den Dreizack von Poseidon, das Zepter und den Donnerkeil von Zeus und auf Bitte von Thetis die Waffen und das Schild von Achill, setzt sich damit aber zugleich zwischen alle Stühle, da die Gottheiten untereinander verstritten sind. Noch offensichtlicher wird die Tragik indes bei Daidalos. Betrachten wir ihn daraufhin genauer:

Daidalos lebt als Künstler und Erfinder in Athen und genießt hohes Ansehen. Doch er hat Charakterschwächen: er ist gewissenlos, neidisch und selbstsüchtig.⁹⁵ So kann er es nicht vertragen, dass der ihm als Lehrling anvertraute Perdix, der Sohn seiner Schwester, sich ebenfalls technisch begabt zeigt, und,

⁹⁵ Die germanische Mythologie kennt auch solch einen begabten Handwerker, nämlich Wieland den Schmied. Er ist sozusagen das nordische Pendant zum mediterranen Daidalos. Auch Wieland wird kriminell. Wieland tötet aus Rache die beiden kleinen Söhne von

so der Mythos, die Säge erfindet. Er kann ihm seinen Erfolg nicht gönnen, ja schlimmer noch, er fürchtet, Perdix könne ihm zukünftig seinen Rang als erster Ingenieur Athens ablaufen. Deshalb stößt er ihn während eines gemeinsamen Spaziergangs kurzerhand von einer Klippe in den Tod.

Doch warum diese Engherzigkeit? Nun, Daidalos ist zwar hochintelligent, aber eben weder klug noch weise. Er ist, wenn man so will, ein zugleich großer und kleiner Geist, als Erfinder groß, aber als Person und Mensch klein bis zur Erbärmlichkeit. Was würde man von einem vernünftigen Menschen erwarten angesichts der Begabung und des Erfolgs eines anderen, erst recht des eigenen Schülers und Neffen? Mitfreude, würde man glauben, schlichte, reine, herzliche Mitfreude! Aber diese emotionale Gestimmtheit hat Voraussetzungen, die Daidalos nicht mitbringt, nämlich besagten Blick für das Leben als Ganzes, sein eigenes, aber auch das der anderen: der Athener, der Angehörigen der eigenen Familie und der Lehrlinge der eigenen Werkstatt. Für einen Lehrer bzw. Lehrmeister, so möchte man meinen, gibt es doch eigentlich nichts Schöneres, als begabte Schüler zu haben. Lehrer können sich glücklich preisen, wenn sich unter ihren Schützlingen jemand findet, der das Maß ihrer eigenen Meisterschaft zu überflügeln vermag. Doch daran kann Daidalos sich nicht freuen. Dafür ist er zu selbstbezogen.

König Nidung und verfertigt Trinkgefäße aus ihren Hirnschalen sowie Schmuck aus ihren Augen und Zähnen, die er anschließend Nidung und seiner Familie zum Geschenk macht. (Nidung hat Wieland sowohl bestohlen als auch um seinen Lohn geprellt sowie schließlich gelähmt und zur Zwangsarbeit verpflichtet.) Auch schwängert Wieland Bödwild (Badhilde), die Tochter des Königs, als sie, um ihn reparieren zu lassen, mit einem zerbrochenen Ring zu ihm in die Schmiede kommt. Schließlich entflieht er (wie Daidalos) durch die Luft, nicht ohne Nidung aus sicherer Höhe über seine begangenen Untaten ins Bild zu setzen, also darüber, seine Söhne getötet und seine Tochter geschwängert zu habe. – Daidalos gefällt mir als mythologische Figur indes besser als Wieland, da sein Charakter klarer erkennbar wird. Wie so oft ist das nordische Pendant vergleichsweise mehrdeutig. Wieland hat zwar möglicherweise ähnliche Charakterchwächen wie Daidalos, aber so wie der Mythos erzählt wird, ist sein Motiv vor allem Rache. Genug-tuung durch Rache erfahren zu wollen ist jedoch allgemein menschlich, also keine typische Besonderheit des Homo Faber. Daidalos hingegen hat für keine seiner Taten ein vergleichbares Motiv. All sein Tun erwächst allein aus seiner dünkelhaften Selbstbezogenheit als genialer Erfinder. Daher ist seine Figur anthropologisch gesehen noch treffender gezeichnet als die des Wieland.

Der Mord an Perdix wird ruchbar und Daidalos kommt vor Gericht. Doch angesichts seiner Verdienste als Techniker entscheiden sich die Richter von Athen gegen die Todesstrafe, welche eigentlich angezeigt wäre. Er wird stattdessen verbannt. So landet er auf Kreta, bekommt dort Asyl und tritt in den Dienst von Minos, dem regierenden König des Inselstaats.

Die Serie seiner amoralischen Taten setzt sich fort, als Minos' Frau, Pasiphaë, sich in einen Stier verliebt und Daidalos mit der Bitte ins Vertrauen zieht, für sie die Möglichkeit zu schaffen, sich von diesem begatten zu lassen. Daidalos Eitelkeit als Erfinder ist angestachelt, und statt der Königin den Wunsch zu versagen oder doch wenigstens in opportunistischer Manier zu behaupten, ihm fiele nichts Passendes ein, baut er ihr eine zur Erfüllung ihrer Wünsche geeignete begehbarer Kuh-Attrappe. Nach dem perversen Zweck, dem seine Erfindung dient, fragt er dabei nicht. Wieder fehlt ihm der Blick auf das Leben als Ganzes. Und die Katastrophe folgt unvermeidlich: Pasiphaë wird schwanger und neun Monate später kommt der Minotaurus zur Welt, ein monströses Zwölferwesen, halb Mensch halb Stier, das zu allem Überdruss nach Menschenfleisch als Nahrung verlangt.

Doch auch diesmal kommt Daidalos ‚glücklich‘ davon. Er geht nicht nur straffrei aus, sondern bekommt überdies auch noch einen interessanten Auftrag. Er soll den Minotaurus – dem auf Grund seiner königlichen Abkunft trotz seiner Monstrosität nichts zu Leide getan werden darf – irgendwie sicherstellen.⁹⁶ Daidalos meistert auch diese Aufgabe.

Er baut ein Labyrinth, in das der Minotaurus gelockt wird, ohne je wieder hinausfinden zu können. Auf diese Weise ist das Monster verwahrt, ohne im eigentlichen Sinne des Wortes gefangen zu sein.

Die Serie moralisch indifferenter Taten ist damit nicht beendet. Sie setzt sich fort, als Theseus, der Kronprinz von Athen, auf Kreta eintrifft. Theseus ist Teil einer Gruppe junger Leute, bestehend aus sieben Jungfrauen und sieben Jünglingen, die im Labyrinth an den Minotaurus verfüttert werden sollen. Die Opfergabe ist ein Tribut, den die Athener in Folge eines verlorenen Kriegs alle neun Jahre an Kreta zu entrichten haben. Es ist bereits die dritte derartige Opfertour. Theseus hat sich freiwillig zur Mitreise gemeldet, mit der geheimen Absicht, den Minotaurus zu töten. Gleich bei seiner Ankunft

⁹⁶ Auch dies ist, wie wir gesehen haben, durchaus typisch für technische Innovationen. Nicht selten bedarf es weiterer Erfindungen, um ihre ungewollten Nebenfolgen beseitigen zu helfen.

bemerkt ihn Ariadne, eine Tochter von Minos und Pasiphaë. Das Mädchen verliebt sich in den Jüngling, und da sich ihr Vater durch ihre Bitte nicht erweichen lässt, diesen von den zu Opfernden auszunehmen, wendet sie sich an Daidalos, um Theseus doch noch zu retten. Daidalos kennt zwar den Beschluss von Minos, hilft Ariadne jedoch trotzdem, indem er ihr rät, Theseus im Labyrinth einen Faden abspulen zu lassen, mit dessen Hilfe der Rückweg wiedergefunden werden kann. Der Plan geht auf. Theseus tötet im Labyrinth den Minotaurus, findet entlang von Ariadnes Faden zum Ausgang zurück und flieht zusammen mit ihr und seinen Leuten von der Insel.

Doch auch wenn uns die Liebenden sympathisch sind und Theseus' Rettung uns freut, Daidalos Tun also moralisch rechtfertigbar ist, so bedeutet es für ihn doch zugleich, Minos, seinen Dienstherren erneut hintergangen zu haben. Indem er Theseus hilft, die zwischen Kreta und Athen beschlossene Vereinbarung zu brechen, begeht er Hochverrat.

Hierauf steht eigentlich ebenfalls die Todesstrafe. Doch auch Minos ist angesichts von Daidalos' technischem Können befangen. Die Strafe wird zur Bewährung ausgesetzt: Daidalos darf sich weiterhin frei auf Kreta bewegen, die Insel aber hinfällt nicht mehr verlassen.

Doch Daidalos ist nicht bereit, sich diesem Urteil zu fügen. Ganz selbstverständlich versucht er sich den Berufungsaflagen zu entziehen. Ihm ist egal, was dieser neuerliche Rechtsbruch für Minos und die Kreter bedeuten muss. Wieder hilft ihm sein ingenieurtechnischer Verstand. Die Geschichte ist hinlänglich bekannt: Er baut Flügel aus Wachs und Federn, zwei Paar, und flieht auf dem Luftweg zusammen mit Ikarus, seinem Sohn. Natürlich ist auch dies ein Geniestreich. Nie zuvor hatte ein Mensch es vermocht, sich in die Lüfte zu erheben. Dass er auf diese Weise seinen unerfahrenen Sohn einer tödlichen Gefahr aussetzt, nimmt er dabei billigend in Kauf. Als Ikarus tatsächlich umkommt, bestattet Daidalos ihn am Strand von Ikaria. Er selbst findet Asyl bei Kokalos, dem König von Sizilien.

Verständlicherweise ist Minos nicht bereit, Daidalos straffrei davonkommen zu lassen. Deshalb rüstet er, als er gerüchtehalber erfährt, Daidalos sei bei Kokalos, selbst zu einer Reise nach Sizilien. Da er jedoch befürchten muss, Kokalos werde Daidalos verleugnen, initiiert er zuvor eine Art Preisaus schreiben, an dem teilzunehmen er die Könige der Inselstaaten einlädt: „Wie ist es möglich, einen Faden durch den Spiralgang eines Schneckenhauses zu fädeln?“, lautet die Frage. Kokalos, der stolz auf seinen neuen Hofmechanikus

ist, gibt die Aufgabe an Daidalos weiter, der tatsächlich eine Lösung weiß: Mittels einer Ameise, so seine Auskunft, lässt sich der Faden durch das Gehäuse bringen. Kokalos ist entzückt und nimmt am Preisausschreiben von Minos teil, dessen Plan mithin aufgeht, denn er erkennt an der Lösung die Handschrift von Daidalos. Minos macht sich nun vollends auf den Weg nach Sizilien und fordert von Kokalos die Auslieferung von Daidalos. Dieser zeigt sich vor der Hand verständig und bietet Minos seine Gastfreundschaft an. Doch als Minos ein Bad nimmt, ergreift Daidalos die Gelegenheit, den Schutzlosen mittels kochenden Wassers tödlich zu verbrühen.

So oder so ähnlich, denn es gibt zahlreiche Versionen, präsentiert uns der Mythos die Geschichte des genialsten Erfinders der Antike. Der Grundtenor ist einstimmig: Daidalos ist zwar im Besitz höchster technischer Intelligenz, es mangelt ihm aber an Klugheit. Deshalb scheitert er in moralischer Hinsicht immer wieder – indes ohne daraus zu lernen. Weder das Urteil der Griechen wegen des Mordes an Perdix noch die Geburt des Minotauros, den es ohne sein Zutun nicht gäbe, auch nicht die Bewährungsstrafe in Folge Hochverrats oder der frühe Tod seines Sohnes, an dem er mitverantwortlich ist, vermögen ihn klug werden zu lassen. Er ist eine wahrhaft tragische Figur – und unterm Strich ein zutiefst unglücklicher Mensch.

Die Tragik röhrt her aus der Selbstüberschätzung, zu der ihn seine technischen Erfolge verführen. Die eigene Kreativität lässt ihn sich ganz im prometheischen Prinzip einrichten, also dem den Göttern entgegengestellten Prinzip des ganz auf sich gestellten Menschen, einschließlich der damit einhergehenden Selbstvergottung.

Dabei setzt Daidalos sich nicht nur nach Art des Übermütigen über die Moral hinweg, sondern verachtet sie aus Hybris. Er steht in mephistophelescher Weise jenseits von Gut und Böse. – Man kann manchmal lesen, dass Ikarus Hybris beging, indem er zu hochflog, aber das ist Unsinn. Sich in jugendlichem Leichtsinn dem Rausch des Fliegens hinzugeben ist keine Hybris, sondern Übermut. Der leidenschaftliche Ikarus ist denn auch das gerade Gegenbild seines berechnenden Vaters. – Antonio Canova hat Daidalos auf überzeugende Weise ein Gesicht gegeben. In ihm zeigen sich sowohl der Dünkel als auch die Verbitterung dieses hoch intelligenten, aber amoralischen Menschen. Und er hat ihm einen besonders kindlich-unbekümmerten sonnigen Ikarus zur Seite gestellt.

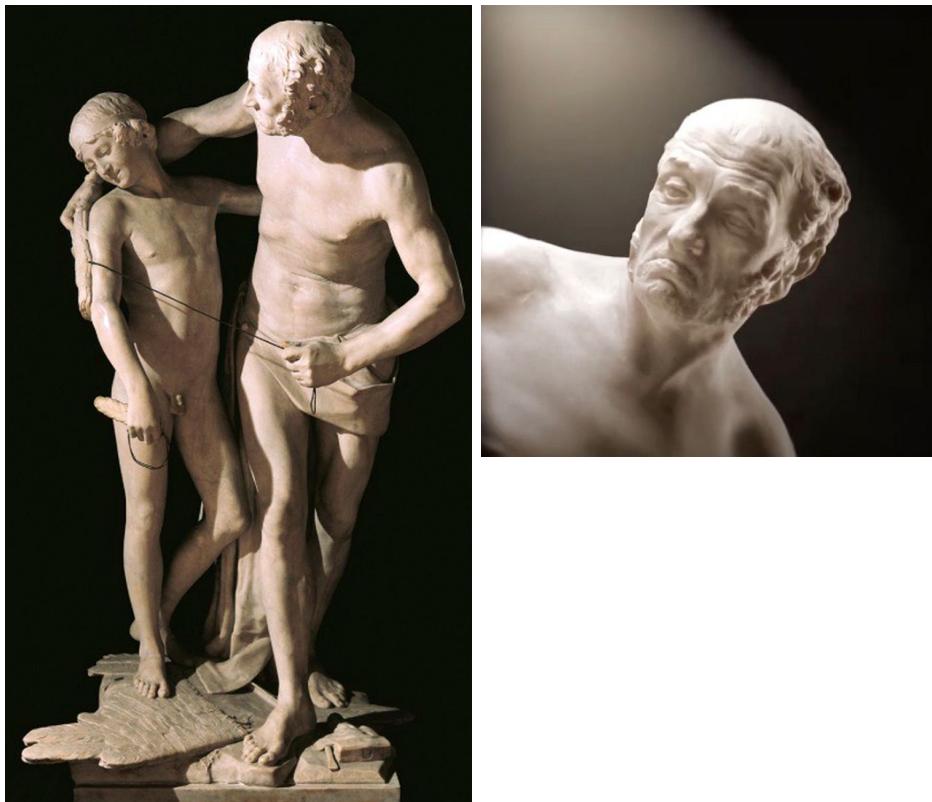


Abb. 2 und 3: Dädalus und Ikarus (1775) von Antonio Canova (1757–1822)

Erfolge im Bereich des Technischen kann man erlangen, ohne sich mit anderen ‚menschlich‘ ins Benehmen setzen zu müssen, also ohne auf ein harmonisches Einvernehmen mit ihnen innerhalb der Gemeinschaft aus zu sein. Man erreicht seine Erfolge vielmehr allein in Auseinandersetzung mit den Dingen. Der Umgang mit Personen ist für den Ingenieur sekundär. In der Regel ist bloße Vertragserfüllung ausreichend. – Wobei der wirklich Geniale offenbar selbst den Vertragsbruch übersteht, man lässt ihm diesen und mitunter sogar klare Straftaten durchgehen, wie man an Daidalos sehen kann. Dem erfolgreichen Erfinder kann es scheinbar egal sein, ob die anderen ihn lieben oder hassen, Hauptsache seine Erfindungen selbst sind begehrte. Kunstfertigkeit ist, wie man an Daidalos und anderen technischen Genies sehen kann, als solche

ethisch indifferent. Ob das Projekt selbst am Guten orientiert ist oder nicht, vermag die Kunstfertigkeit nicht zu entscheiden. Dazu braucht es die Tugend der Klugheit als Korrektiv, die Daidalos offenbar fehlt.

Schluss

Mit dem technischen Fortschritt als solchem verhält es sich analog zur Kunstfertigkeit. Auch hier kommt es auf den Rahmen an, in dem er steht. Erst dieser Rahmen gibt den technischen Entwicklungen ihren Sinn für das menschliche Leben als Ganzes. Bedenkt man dies, wird offensichtlich, dass technischer Fortschritt nicht selbst als Sinnstifter geeignet ist. Dies anzunehmen ist aber gerade typisch für die heute verbreitete Fortschrittsideologie.

Dabei kann auf kurze Sicht eine technische Neuerung selbstverständlich Freude bringen. Auch ist an sich nichts dagegen zu sagen, dass Menschen stolz auf technische Erfindungen sind, die sie selbst oder Ingenieure aus ihrem Land hervorgebracht haben – selbst, wenn sie persönlich keine Aktie daran haben. Aber schon auf dieser Ebene hat die Sache auch Schattenseiten. Das Bewusstsein: Ich stamme aus dem Land, in dem der VW gebaut wird, kann zum Dünkel werden. Entsprechend empfinden viele es als Niederlage, wenn ihre Region technisch-ökonomisch an Bedeutung verliert, selbst wenn sie persönlich dadurch keinerlei Einbußen erleiden. Das stolze Hochgefühl schlägt dann in ein Gefühl der Minderwertigkeit um, man fühlt sich zurückgesetzt und abgehängt. Nun kann man natürlich einwenden, dass Menschen doch generell auf ihre lokalen Spezialitäten stolz zu sein pflegen, auf ihre Trachten, ihre Nationalspeisen, ja selbst auf geologische Besonderheiten der Landschaft aus der sie kommen. Trotzdem scheint mir der Stolz auf Grund technischer Überlegenheit eine andere Qualität zu haben. Man hält sich nicht nur für anders, sondern für besser, also für findiger, schlauer und intelligenter.

Noch drastischer wird es, wenn die Haltung zum Fortschritt nicht nur Einfluss auf das Selbstwertgefühl hat, sondern die Weltanschauung als Ganze betrifft bzw. nicht nur das praktische Leben, sondern auch das theoretische, indem „Technik zur Wissenschaft“ und also zum Erklärungsparadigma auch für Erkenntnistheorie und Metaphysik zu werden beginnt. Hans Jonas hat uns Menschen der westlichen Welt angesichts dieses Trends schon vor fünfzig Jahren die Diagnose gestellt, dass Technik unser Schicksal sei.

„So durchdringt die Idee potentiell unendlichen Fortschritts das moderne Ideal der Erkenntnis mit derselben Notwendigkeit wie das Ideal der Zivilisation, und es gilt, dass selbst abgesehen von der gegenseitigen Verstrickung der beiden das kontemplative Ideal in sich ungültig, ja unlogisch geworden ist durch die Abwesenheit jener vermeintlichen Endgültigkeiten, der immerwährenden ‚höchsten Gegenstände‘, in deren Begreifung das Wissen zur Ruhe kommt und von Suche in Schau übergeht.“

Es ist die geistige Unrast und der damit einhergehende Sinnverlust, der zur eigentlichen Schattenseite des Fortschritts wird. Um es versuchsweise mit einem Bild zu illustrieren: Der Fortschrittsgläubige, der Homo Profecit oder Progressus, ist wie jemand, der ständig sein Haus verschönert und vergrößert, aufstockt und anbaut, ohne eigentlich zu wissen, wie man darin wohnt, d. h. darin ein gutes Menschenleben führen könnte.

„Es scheint also, dass Praxis und Theorie verschworen sind, uns einem unaufhörlichen Dynamismus zu überantworten, und ohne eine währende Gegenwart ist unser Leben ständig in die Zukunft gerichtet. Was Nietzsche ‚das souveräne Werden‘ nannte, hat uns beim Genick, und Theorie, weit entfernt einen Standort jenseits davon zu haben, ist an seinen Wagen gekettet, im Geschirr vor ihm oder nachgeschleift in seiner Spur – welches von beiden, ist schwer zu sehen im Staub der Rennbahn, und sicher ist nur, dass nicht die Theorie der Wagenlenker ist. Manche jubeln der Woge zu, die sie dahinträgt, und verschmähen zu fragen: ‚wohin?‘; sie begrüßen Wechsel um seiner selbst willen, den endlosen Vorstoß des Lebens ins immer Neue, Unbekannte, den Dynamismus an sich. Doch damit Veränderung ein Wert sei, ist sicherlich von Bedeutung, was für ein Ding sich da ändert (selbst abgesehen vom Wozu), und diese zugrundeliegende Weisheit muss irgendwie definierbar sein als jene Natur des ‚Menschen qua Menschen‘, die die endlose Vollziehung ihrer Möglichkeiten in der Veränderung als der Mühe wertes Unternehmen erscheinen lässt. Irgend ein Bild ist dann versteckt in der Bejahung der Veränderung selbst. Wenn aber ein Bild, dann auch eine Norm, und wenn eine Norm, dann auch die Freiheit der Verneinung, nicht nur die Hingabe der Bejahung, und diese Freiheit selbst transzendierte den Fluss und weist auf eine andere Art von Theorie hin.“

Dieser Aufschein einer anderen Art von Theorie gibt, so Jonas, wenn auch nur vage, Anlass zu Optimismus. Jonas zeichnet folgenden möglichen Weg aus der Misere auf: Wir Menschen müssen uns wieder auf uns selbst besinnen, d. h. uns fragen, wer wir eigentlich sind. Und vor diesem Hintergrund dann, wenn wir Technik einsetzen, überlegen, ob sie uns noch dient oder bereits Selbstzweck geworden ist. Dies zu entscheiden bedarf es der philosophischen Reflexion. Zunächst werden wir uns dabei mit kleinen Schritten zufriedengeben müssen, mit dem Auflesen der Scherben sozusagen, die der gedankenlose Einsatz von Technik bereits hinterlassen hat, aber zunehmend sollten wir uns auf uns selbst besinnen und aus diesem Bewusstsein heraus vernünftige Ziele für unser Leben ableiten, zu deren Erreichen dann durchaus auch der Einsatz von Technik eine Rolle spielen kann.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 1994.

Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übersetzt von Eugen Rolfs, Hamburg: Meiner 1985. [NE]

Aristoteles, *Metaphysik*, übersetzt von Hermann Bonitz, Hamburg: Meiner 1989. [Met.]

Augustinus, *Vom Gottesstaat*, übersetzt von Wilhelm Thimme, München: dtv 1995. [Confessiones]

Bacon, Francis, *Neu-Atlantis*, in: Ernesto Grassi (Hg.), *Der utopische Staat*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt: 2001 (S. 171–215).

Gobsch, Wolfram: *Bedingungen des Unbedingten. Warum nur Tiere denken können*, Basel: Uni. Diss. 2010.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1993.

Heidegger, Martin, *Die Frage nach der Technik*, in: Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Bd. 7, Frankfurt a.M.: Klostermann 2000 (S. 7–36).

Jaeggi, Rahel, *Fortschritt und Regression*, Frankfurt a.M., Suhrkamp 2023.

Jonas, Hans, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Leben*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2011.

Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik*, hrsg. von Steffen und Birgit Dietzsch, Leipzig und Weimar: Kiepenheuer 1979 (S. 223–224).

Kasper, Walter, *Was ist eigentlich Freude? Lust, Jubel, Heiterkeit, Frohsinn, Glückseligkeit, Euphorie – doch nicht nur das. Sie sind Gaben, die uns verändern*, in: Die Zeit 10/2018, S. 54.

Kietzmann, Christian, *Aristoteles über techne als Fähigkeit und Wissen*, in: Falk Hamann/Peter Heuer, *Die ontologischen Grundlagen der aristotelischen Ethik*, Leipzig: Universitätsverlag 2019 (S.117–137).

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung der Übel*, Hamburg: Meiner 1996. [Theodicée]

More, Max, in: *Der Traum vom ewigen Leben*, in: Der Pragmatikus (<https://www.derpragmaticus.com/d/ewigleben>).

Pascal, *Gedanken*, übersetzt von Ulrich Kunzmann, Berlin: Suhrkamp 2012.

Platon, *Der Staat*, Sämtliche Dialoge Bd. 5, Hamburg: Meiner 1998.

Thomas von Aquin, Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa Theologica, Bd. 11: Grundlagen der menschlichen Handlung (I-II, 49–70), Salzburg/Leipzig: Anton Pustet 1940. [STh]

Thomas von Aquin, Über das Glück. De *beatitudine*, STh I-II, q. 1–5, übersetzt von Johannes Brachtendorf, Hamburg: Meiner 2012.

Tegtmeyer, Henning: *Wissenschaft in der Krise? Versuch einer Diagnose im Anschluss an Husserl*, in: Philokles 21 | 2015 (S. 1-40).

Fortschritt und Technik im Museum – Wandlungen in einem Leitbegriff der Moderne und die Folgen für Technikmuseen

Michael Vogt

1. Einleitung und Darlegung des Vorgehens

Fortschritt – lange Zeit eine unhinterfragte selbstverständliche Annahme – wird gegenwärtig zunehmend in Frage gestellt. Als Leitbegriff der Moderne ist er auch für Museen grundlegend. In technischen Museen ist der Begriff in Gestalt des Begriffs vom technischen Fortschritt insbesondere für die Konzeption und Ausstellungsgestaltung von entscheidender Bedeutung. Ich möchte der Frage nachgehen, inwiefern sich Wandlungen im Begriff des Fortschritts auf den Bestand und die inhaltliche Konzeption von Museen, speziell Technikmuseen auswirken. Dazu soll zunächst die Verbindung zwischen Fortschritt und Museum erörtert werden, bevor der Begriff „Fortschritt“ selbst zu umreißen ist. Wie kommt es zur zunehmenden Fragwürdigkeit des Begriffs, worin besteht sie und welche Folgen hat diese? Bei der Bewegung dieser Fragen zeigt sich ein alternativer, gleichwohl anders ausgerichteter Begriff, der der Innovation. Abschließend soll gezeigt werden, wie die Problematik des Fortschrittsbegriffs zu unterschiedlichen Neuausrichtungen von technischen Museen führte und führt. Die Reaktionen reichen von der Negation des Begriffes, über dessen Ersetzung durch Innovation, zur Loslösung vom Begriff bis zur Anbahnung einer Neufassung und Wiederbelebung des Fortschrittsbegriffs.

2. Museum als Ort historischer Artefakte – ein Gegenteil von Fortschritt und Zukunft?

Kernaufgaben eines Technikmuseums sind das Sammeln, Aufbewahren, Ausstellen und Vermitteln technischer Zeugnisse der Vergangenheit⁹⁷: Das historische Museum erinnert an das, was gestern war. Mit Fortschritt oder Innovation wird die Institution Museum deshalb selten assoziiert. So mancher verbindet ein Museum eher mit Attributen wie „verstaubt“, „gestrig“ oder „langweilig“. Moderne Museen versuchen dem nach Kräften entgegenzuwirken. So begründet sich die Auswahl der ausgestellten Objekte durch ihre Einzigartigkeit und über die Frage, inwiefern sie geeignet sind, beim Publikum Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, Staunen hervorzurufen, Erinnerungen zu wecken, kurz: über das Motiv, zur Belustigung und Unterhaltung dienen zu können. Um dem Verdikt des bloß Gestrigten zu entgehen, verlassen einige den Ansatz eines historischen Museums ganz und gründen sich als Zukunftsmuseum⁹⁸ oder sie firmieren ahistorisch als Science Center, die mit Experimentierstationen konsequent auf die Vermittlung zeitloser, wissenschaftlich-technischer Phänomene durch Interaktivität setzen. Auch historische Technikmuseen verschließen sich diesen Entwicklungen nicht, um an veränderte Erwartungen des Publikums und an aktuelle Fragestellungen anzuschließen. Die Qualität ihrer permanenten Ausstellungen bemisst sich dann daran, inwiefern es gelingt, aus der Sammlung nicht bloße Raritätenkabinette zusammen zu stellen, sondern die Objekte zu „kontextualisieren“ und im besten Fall zueinander ins Verhältnis zu setzen. Das Prinzip dieser Relation der Objekte – der rote Faden oder der Erzählstrang der Ausstellung – bietet in der historischen Ausstellung für gewöhnlich die chronologische Ordnung der Artefakte. Die geläufige Darstellung des (technischen) Fortschritts regiert dabei die Auswahl der Objekte,

⁹⁷ Diese Kernaufgaben gehören sowohl der alten als auch der neuen Museumsdefinition (24.08.2022) gemäß dem International Council of Museums (ICOM) an. <https://icom.museum/en/resources/standards-guidelines/museum-definition/> Abrufdatum: 27.07.2024. Durch den Gegenstandsbereich unterschiedlicher Museen (Naturalien, Kunstgegenstände, technische Artefakte) ergeben sich zusätzlich, die Kernaufgaben spezifizierende besondere Aufgaben. Darauf soll hier nicht weiter eingegangen werden.

⁹⁸ Wie das gleichnamige Museum in Nürnberg (2021) oder das Futurium in Berlin (2019) und das Museum of the Future in Dubai (2022).

selbst dann, wenn es nicht mehr ausdrücklich der technische Fortschritt selbst ist, der in der Ausstellung veranschaulicht werden soll.

Technikmuseen erweisen sich damit als Orte, wo der traditionelle Fortschrittsbegriff noch ungebrochen lebendig ist. Dies muss umso mehr überraschen, als sich Museen in offiziellen Verlautbarungen gegenüber aktuellen Fragen der Provenienz, der Inklusion, der Partizipation, der Diversität, der Gendergerechtigkeit, der Demokratie und der Nachhaltigkeit als vorbildlich verstehen. Demgegenüber ist den Wandlungen im Leitbegriff des Fortschritts bisher keine größere Aufmerksamkeit zuteil geworden.

Wenn in historischen Museen der Fortschritt nicht mehr ungebrochen erzählt wird, so gilt dies für Technikmuseen noch keineswegs: Durch den Fortschrittsbegriff allein verstehen wir, was ein Technikmuseum ist. Die Technikmuseen gründeten sich sprichwörtlich aus der Absicht heraus, den Fortschritt der und durch die Technik zu präsentieren. Ihre Gründungen um die Wende zum 20. Jahrhundert gehen zumeist auf Ingenieure zurück, die ihre Motivation eher aus den Weltausstellungen⁹⁹ empfingen als aus dem Historismus und der Traditionspflege.¹⁰⁰ Der Fortschrittserzählung im Technikmuseum steht auch die „Ambivalenz“ der Technik(folgen) – die Unfälle, die moralisch verwerflichen Nutzungen und die Umweltverschmutzung – keineswegs entgegen. Nur weiterer technischer Fortschritt könne mit den negativen Folgen des bisherigen technischen Fortschritts umgehen, sagt etwa auch Hans Blumenberg,¹⁰¹ während andere, von Hans Jonas¹⁰² bis Günther Anders¹⁰³, vor

⁹⁹ Auf die erste Weltausstellung in London 1851 folgte ein Bedeutungsverlust westlicher Ausstellung um die Jahrhundertwende zum 20. Jhd. Demgegenüber stehen die Erfolge nicht-westlicher Weltausstellungen der letzten 50 Jahre gegenüber. Alexander C.T. Geppert: „Weltausstellungen“, URL: <https://www.ieg-ego.eu/de/threads/crossroads/wissensraeume/alexander-c-t-geppert-weltausstellungen>, Abruf: 09.08.2024.

¹⁰⁰ Das hat sich erst dann geändert, als ganze Industriezweige untergegangen sind und deren Industriedenkmale zum Teil in Schauvorführungen inszeniert und funktionsfähig gehalten werden (etwas, was den ICOM-Kriterien zum Erhalt des Sammlungsgutes widerspricht; aufgrund der Aufgabe der Pflege immateriellen Kulturgutes im Sinne des Funktionszusammenhangs und der handwerklich-technischen Fähigkeiten aber geboten erscheint).

¹⁰¹ Vgl. Blumenberg 2013, S. 407.

¹⁰² Vgl. Jonas 1979.

¹⁰³ Vgl. Anders 1956/1980.

Technologien warnen, die das Vermögen, durch den Menschen beherrscht zu werden, übersteigen, wie beispielsweise die Kernspaltung.

Wie Ausstellungen dem Fortschrittsnarrativ folgen, soll anhand eines Beispiel verdeutlicht werden: Die Dauerausstellung zum Schienenverkehr des Verkehrsmuseums Dresden zeigt die Geschichte der Eisenbahn von der vor-industriellen Zeit bis heute, angefangen von den „primitiven“ handwerklichen Techniken, über den „visionären“ Bau der ersten Ferneisenbahn Deutschlands von Leipzig nach Dresden, den rasanten Ausbau des Streckennetzes und die technische Weiterentwicklung der Lokomotiven bis in die Gegenwart. Kontextualisiert ist diese Technikgeschichte mit der Sozialgeschichte und Kulturgeschichte des Reisens und in Teilen der Wirtschaftsgeschichte. Ein Exkurs widmet sich der Nutzung der Eisenbahn für Kriegstransporte und zu Deportationen von Menschen in die Vernichtungslager der Nationalsozialisten. Abgeschlossen wird die Ausstellung mit einem Ausblick auf technische Entwicklungen im Triebfahrzeugbau. Was hier – mit Unterbrechungen zwar, aber dennoch kontinuierlich – erzählt wird, ist eine Geschichte des Fortschritts. Die Eisenbahn veränderte die Zeit- und Raumvorstellungen grundlegend. Dabei werden der technische und der gesellschaftliche Fortschritt als verbunden dargestellt. Darauf werde ich zurückkommen. Zunächst werde ich den Begriff des Fortschritts umreißen.

3. Fortschritt – eine kurze Begriffsklärung

Der Begriff des Fortschritts bildet sich in der Vorstellung eines gesellschaftlichen Fortschritts für Immanuel Kant insbesondere im Zuge der Französischen Revolution und der Aufklärung heraus. Für ihn impliziert Fortschritt eine qualitative Bewegung vom Schlechteren zum Besseren und ist getragen von der Entwicklung moralischer Anlagen im Menschengeschlecht.¹⁰⁴ Der gesellschaftliche Fortschritt ist damit zunächst klar von einer wissenschaftlich-technischen Entwicklung unterschieden. Erst durch die allgemeine Annahme, dass die Technik dem Menschen Nutzen stiftet, Hunger und Krankheiten besiegt, von schwerer und gefährlicher Arbeit entlastet, entsteht die Vorstellung des technischen Fortschritts als gesellschaftlich bedeutsamer Entwicklung im Übergang von 19. zum 20. Jahrhundert. Bis in die 1970er Jahre wird technischer Fortschritt untrennbar mit der Annahme verbunden, dass

¹⁰⁴ Vgl. Ritter 1972, insbesondere Sp. 1048f.; Kosselek 2004, S. 351–423.

sich durch die Entwicklung der Technik die Lebensbedingungen der Menschen mit der Zeit verbessern werden und sich der materielle Wohlstand vermehren wird.¹⁰⁵ Technischer Fortschritt wird zum Synonym für Fortschritt überhaupt. Erst nach den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts kommt es zur Krise der bis dahin ungebrochenen Fortschrittsvorstellungen.

4. Zur Krise des Fortschrittsbegriff

Der Fortschrittsbegriff wird auf zweifache Weise problematisch:

a) Lösung der Verknüpfung von technischem und gesellschaftlichem Fortschritt

Zum einen wird zunehmend fragwürdig, ob technischer Fortschritt zu gesellschaftlichem Fortschritt im Sinne oben genannter Aspekte führt. Indem technische Weiterentwicklungen zunehmend auf die Steigerung von Marktchancen mittels neuer oder preiswerter produzierter Produkte und Dienstleistungen ausgerichtet sind, dienen sie dem marktbestimmenden Gewinnstreben und nicht unmittelbar dem gesellschaftlichen – kollektiven – Wohlstand. Nicht jede technische Entwicklung führt zur Verbesserung der Lebensqualität. Technische Entwicklungen wie die geplante Obsoleszenz technischer Geräte und mangelnde Reparaturmöglichkeiten sind aus Sicht des Ressourcenverbrauchs ohnehin fragwürdig. Die Möglichkeiten zu gentechnischen Veränderungen und jüngst die Weiterentwicklung der „Künstlichen Intelligenz“ geben Anlass zur Frage, ob der Schaden durch Missbrauch für die Gesellschaft nicht größer sein könnte als deren Nutzen.¹⁰⁶ Die einstmais ungebrochene Annahme, dass technischer Fortschritt zu gesellschaftlichem Fortschritt führt, der das Leben aller gesünder, freier, entlastender und einfacher macht, ist so nicht mehr haltbar.¹⁰⁷ Technische Entwicklungen können, müssen aber nicht zu gesellschaftlichem Fortschritt führen. Sie können genauso – Stichwort „Überwachung mittels Gesichtserkennung“ – auch zu gesellschaftlicher Regression

¹⁰⁵ Der Bericht des Club of Rome *Grenzen des Wachstums* von 1972 markiert hier nach der Atombombe eine zweite Zäsur im technischen Fortschrittsgedanken, gefolgt von der dritten, der sich abzeichnenden Klimakrise.

¹⁰⁶ Interessant wird es, wenn Wissenschaftler vor ihren eigenen Entwicklungen warnen, wie der ChatGPT-Erfinder Sam Altman.

¹⁰⁷ Vgl. Weber (o. A.), insbesondere 3.5 *Innovation oder Fortschritt*.

beispielsweise eines Überwachungsstaates führen. So haben technische Steigerungen der Arbeitsproduktivität bislang nicht zu wesentlicher Minderung der Erwerbsarbeitszeit geführt, sondern stets zu einer weiteren Steigerung des Mehrproduktes.

Ohne gesellschaftlichen Fortschritt verliert der technische Fortschritt jedoch das gesellschaftliche Interesse, vielleicht sogar dessen gesellschaftliche Relevanz. Die einstmals angenommene Verknüpfung technischen Fortschritts mit gesellschaftlichem Fortschritt erwiese sich damit zunehmend als (Ent-)Täuschung.

b) Lebensbedrohliche Technikfolgen

Zum anderen konfrontiert uns der technische Fortschritt zunehmend mit Folgen, die wir weder lokal begrenzen können noch absehbar überhaupt global revidieren könnten. Das ist spätestens seit den ersten Atombombenexplosionen evident. Im Zuge des atomaren Hochrüstens ist die mehrfache Zerstörung des Planeten Erde eine reale Bedrohung. Aber auch ohne den atomaren Exodus werden die Lebensbedingungen auf der Erde zunehmend schlechter. Das hat eine neue Qualität erreicht. Durch den hohen und noch steigenden Ressourcenverbrauch und die zunehmende Umweltverschmutzung (Luft, Wasser, Boden) sind wir mit dem Artensterben, mit Klimaveränderungen sowie einer Zunahme der Radioaktivität in der Umwelt konfrontiert, die inzwischen globale und irreversible Folgen zeitigen. Dabei ist davon auszugehen, dass dies gravierende Auswirkungen auf die Lebensbedingungen gegenwärtiger und künftiger Generationen haben wird. Seit den frühen 2000er Jahren wird dazu der Begriff des Anthropozän diskutiert, ein Erdzeitalter bezeichnend, in dem der Einfluss des Menschen zu einer biologisch, geologisch und atmosphärisch wirksamen Größe geworden ist, das zumeist mit dem Eintritt in die Nutzung fossiler Energieträger (Kohle, Erdöl, Erdgas) markiert wird.¹⁰⁸ Ist der Fortschrittsbegriff also noch zu retten oder müssen wir ihn verabschieden?

¹⁰⁸ <https://de.wikipedia.org/wiki/Anthropozän>, Abrufdatum: 04.08.2024.

c) Abschied vom Fortschritt? – der Begriff der Innovation

Seit den 1970er Jahren wird neben dem Begriff des technischen Fortschritts zunehmend der der Innovation gebraucht.¹⁰⁹ Innovation, die Erneuerung um ihrer selbst willen, hat per se keinen Bezug zu gesellschaftlichen Entwicklungen.¹¹⁰ Sie verspricht indes Wirtschaftswachstum durch neue Produkte, schnellere Produktwechsel und Effizienzsteigerungen in der Produktion. Während beim Fortschritt eine Entwicklung zum Besseren impliziert ist, d. h. technischer Fortschritt mit gesellschaftlichem Fortschritt konnotiert ist, ist diese Verbindung beim Begriff der Innovation aufgelöst. Deshalb wird bei Innovation auch explizit von technischer, wirtschaftlicher oder sozialer Innovation gesprochen. Das eine impliziert das andere eben gerade nicht und muss deshalb explizit bezeichnet werden. Der Begriff der Innovation hat dennoch den Begriff des Fortschritts nicht in Gänze abgelöst; gerade im Gebrauch als Schlagwort im programmatisch-politischen Raum aber stark zurückgedrängt.

5. Rückwirkungen der Wandlungen im Fortschrittsbegriff auf Technikmuseen

Museen sind Institutionen im öffentlichen Raum. Sie öffnen sich zunehmend gesellschaftlichen, aktuellen Diskursen und verstehen sich in der Nachhaltigkeitsdebatte als beispielgebende Akteure des gesellschaftlichen Wandels. Was bedeutet das für technikhistorische Ausstellungen, die traditionell dem Fortschrittsnarrativ folgen, die an die Ikonen des technischen Fortschritts und dabei an deren Protagonistinnen und Protagonisten, die Wissenschaftler, Erfinderinnen, Unternehmer und Ingenieurinnen erinnern und den Erfolg und den Stand gegenwärtiger Technik anhand ihrer Vorläufer bestätigen?

Wäre es angesichts der ökologischen Krise im Anthropozän nicht angezeigt, im Museum eine Verfallsgeschichte des Fortschritts darzustellen? Stünden die technischen Artefakte der Vergangenheit nicht vielmehr für erste Apparate der Umweltzerstörung, des Naturverbrauchs und fortgehender menschlicher Ausbeutung denn als Vorboten einer gerechten und lebensdienlichen Zukunft? Jede Dampflok ließe sich mit einem Etikett versehen, auf dem der jeweilige Gehalt an Kohlendioxid in der Atmosphäre zum Zeitpunkt ihrer

¹⁰⁹ Vgl. Weber (o. A), S. 8f.

¹¹⁰ Hänggi 2015, S. 27.

Inbetriebnahme zu lesen wäre.¹¹¹ Als Irritation in einer dem Fortschrittsnarrativ verpflichteten Ausstellung ist das sicher vorstellbar, als Leitfaden für eine dystopische Ausstellung kaum.

5.1 Ausstellungen ohne Fortschritt

a) Der Innovationsbegriff als Ausstellungsleitfaden

Auf die Verabschiedung des Fortschrittsbegriffs und die Hinwendung zum Begriff der Innovation gründen sich Zukunftsmuseen. Bei ihnen handelt es sich meines Erachtens um Ausstellungen, die an die Tradition der Weltausstellungen anknüpfen und sich dem Begriff der Innovation und somit einer technischen Entwicklung verschreiben, die nicht nach gesellschaftlichen und ökologischen Folgen und Zielen befragt wird. Dennoch werden damit – zumeist unausgewiesen – Vorstellungen einer schönen neuen Welt verbunden bzw. unterstellt. Merkwürdig ahistorisch anmutende technologie-getriebene utopische Vorstellungen liegen dem zugrunde; gesellschaftliche, wirtschaftliche, soziale Bedingtheiten werden weitgehend ausgeblendet. Wenn das Zukunftsmuseum Nürnberg etwa fragt: „Wie werden wir in zehn, 20 oder 50 Jahren leben?“,¹¹² so überspringt diese Frage die vorgängig ethische, diejenige, ob wir wirklich so oder vielleicht auch anders leben wollen. Hier wird schon vorausgesetzt, dass ein jeder autonom fahren und in einem smarten Haus leben möchte und das Narrativ der Vorhersage suggeriert, dass die Entwicklung unausweichlich ist.

Ausstellungen, die Bilder utopischer 5.0 Technowelten unkritisch präsentieren, zeugen schließlich davon, in wie starkem Maße eine Gesellschaft noch von Vorstellungen einer Heilserwartung durch Technik beherrscht wird, selbst wenn der Begriff des Fortschritts durch Technik zugunsten der Formel von der Innovation verabschiedet zu sein scheint.

¹¹¹ Krzysztof Pomian geht noch einen Schritt weiter, indem er angesichts einer ökologischen Katastrophe vorhersieht, dass die Menschen dann andere Sorgen haben werden „als sich für die Überreste einer Vergangenheit zu interessieren, die schuld an ihrer unheilbaren Notlage ist.“ Der Sieg der „radikalen Ökologie [...] würde das Ende der Existenz von Museen bedeuten“, so Pomian in der FAZ vom 24.11.2020.

¹¹² <https://www.deutsches-museum.de/museum/presse/wer-wir-sind/deutsches-museum-nuernberg>, Abrufdatum: 09.08.2024.

b) (Technik-)Museum ohne Fortschritt

Die Krise des Fortschrittsbegriffs ist zugleich eine Krise der Technik. Wollen Museen Orte der Auseinandersetzung mit aktuellen Fragestellungen der Gegenwart sein und Orientierung bieten, so können sie dies nicht, indem sie das Fortschrittsnarrativ in der bisherigen ungebrochenen Weise pflegen. Hier sehe ich drei Aufgaben, insbesondere für Technikmuseen:

1) Der Begriff der Technik selbst sollte stärker in den Fokus gelangen. Zumeist sind Technikmuseen blind gegenüber der Frage, was Technik ist. Sie haben Mission-Statements, aber keinen expliziten Begriff von Technik, handeln sie doch stets schon im Bereich der technischen Artefakte und nicht der Technik und der Kontexte ihrer Entwicklung selbst. Hinter den technikhistorischen Fragen sind die techniksystematischen Fragen bislang nur wenig zum Vorschein gekommen.

2) In Technikmuseen ist auf die Wandlungen im Fortschrittsbegriff selbst zu reflektieren. Eine Ausstellungsanalyse kann zeigen, wie der Fortschrittsbegriff nicht nur Museumsleuten so selbstverständlich geworden ist, dass er nicht reflektiert und unbewusst in Ausstellungen reproduziert wird.¹¹³ Bei diesen nicht-bedachten Absichten, die auf die Gestaltung von Ausstellungen einwirken, geht es um noch grundlegendere Vorurteile als etwa einem Ausstellungs-Bias, bedingt durch persönliche Vorlieben, politische Agenden oder Lobbygruppen, Stakeholder und andere Akteure.¹¹⁴ Aus der Analyse lassen sich handlungsleitende Fragen gewinnen: Welche Konsequenzen ergeben sich für die Darstellung und Vermittlung? Wie und warum hat sich die vormalige Verknüpfung von technischem und gesellschaftlichem Fortschritt bis zur deren Auflösung gelockert? Erfüllt eine rein chronistische Technikgeschichtsschreibung die Anforderungen an eine gegenwärtige Technikrezeption? Was könnte an deren Stelle treten?

¹¹³ Ein Beispiel hat René Stettler (2015) in einem Aufsatz zur Ausstellung anlässlich der Fertigstellung des St. Gotthard-Tunnels geliefert.

¹¹⁴ So verweist zum Beispiel Anselm Franke darauf, dass die Demokratisierung der Museen über die Frage der Zugänglichkeit hinausweist. Es gehe vielmehr darum, die „impliziten Grundannahmen der rahmenden Geschichten zu verändern“. (ab 16 min 57 sec.) In diesem Zusammenhang spricht er von den Methoden einer forensischen Historiographie, Mythographie und Kosmologie. <https://youtu.be/7r56pQphy7M>, Abrufdatum: 09.08.2024.

3) Vielsprechend erscheint mir die Prüfung einer Geistesgeschichte der Technik im Anschluss an Hans Blumenberg.¹¹⁵ Diese verspricht die Erkenntnis wechselseitiger Zusammenhänge zwischen technischen Erfindungen und gesellschaftlichen Verhältnissen. Eine solche Geistesgeschichte der Technik könnte sich für Ausstellungen in Technikmuseen als eine aufklärerische Alternative gegenüber den hergebrachten chronologisch-chronistischen Fortschrittsgeschichten erweisen. Sie böte keine Wiedergabe unserer Vorurteile, sondern Einsichten, Überraschungen und Erkenntnisse.¹¹⁶

5.2 Unterwegs zu einem neuen Fortschrittsbegriff?

Transformatorische Ausstellung wie die Ausstellung „KLIMA_X“ (2022/2023) des Museums für Kommunikation Frankfurt und Berlin problematisieren nicht nur die ökologischen und sozialen Folgen unseres Tuns, sondern fragen nach Möglichkeiten, wie es anders sein könnte, mittels anderer Techniken, anderer Lebensweisen und anderen Arten des Wirtschaftens, die mit deutlich weniger Ressourcen- und Naturverbrauch auskommen, um die Lebensqualität auch künftiger Generationen zu erhalten. Ausstellungen dieses Typs sind inzwischen häufiger. Neben großen Ausstellungen, wie die Ausstellung „Critical Zones – The Science and Politics of Landing on Earth“ (2020) des Karlsruher Zentrums für Kunst und Medien (ZKM), hat auch das Verkehrsmuseum Dresden eine Ausstellung mit transformatorischem Ansatz: „Move! Verkehr macht Stadt“ (2023) kuratiert, in der die Genese und Gründe für die gegenwärtige Situation des Stadtverkehrs nachgezeichnet wurden, um sich über zukünftig wünschbare Entwicklungen fundiert Gedanken machen zu können.

Der Pfad zu Ausstellungen eines neuen Typs ist also längst beschritten. Fortschrittsgeschichten, unabhängig von der (technischen) Fortschrittsidee, werden längst erzählt. In experimentellen Ausstellungen werden die

¹¹⁵ Blumenberg (2009) geht es bei seiner Geistesgeschichte der Technik um die Frage: „[o]b und wie aus einem bestimmten neuen Verständnis der Wirklichkeit technischer Wille entsteht [...]“ Sie soll „die Motivationen eines auf Technik zielenden und von Technik getragenen Lebensstils faßbar werden [lassen]“. Ebd. S. 13.

¹¹⁶ Verweise möchte ich hier auf die Zusammenstellung von Rekonstruktionen technischer Erfindungen und Beispiele alternativer Techniken durch Hänggi (2015).

Lebensbedingungen in der modernen Welt befragt.¹¹⁷ Viele Museen widmen sich inzwischen in ihren Ausstellungen Fragen nach dem Woher und Wohin, speziell der Frage, wie wir angesichts der durch die ökologische Krise gebrochenen Fortschrittserzählung künftig leben wollen. Diese Ausstellungen rückrinnen auf einen Begriff des Fortschritts, der nicht an die Entwicklung der Technologie gekoppelt ist, sondern zunächst auf eine Verbesserung sozialer und moralischer, eben gesellschaftlicher Lebensbedingungen abzielt. Grundlegende Fragen werden angesichts der Krise der Moderne gestellt, die ein „Weiter wie bisher“ fragwürdig haben werden lassen.

Unterdessen könnte sich zeigen, dass ein neuer Fortschrittsbegriff als utopische Vorstellung eines guten, besseren oder zumindest lebenswerteren Lebens in der Zukunft an den alten anknüpft. Kant hatte die Realisierung gesellschaftlichen Fortschritts als moralische Aufgabe jedes einzelnen Menschen beschrieben. Dies wäre heute um eine grundlegende Kritik der Technologie zu ergänzen, die über eine Technikfolgenbewertung hinausreichen muss. Die Vorherrschaft des technischen Denkens führt dazu, dass jedes Problem ausschließlich als technisches gesehen wird und so nur technische Lösungen angestrebt werden können. Andere intellektuelle und schöpferische Potentiale geraten dann gar nicht mehr in den Blick. Gesellschaftlicher Fortschritt war allerdings auch nie eine Aufgabe der Technik und durch diese auch nie erreichbar. Geben wir jedoch die Idee des gesellschaftlichen Fortschritts auf, bleibt nur die leere Kreisbewegung der Innovation, der wir uns fügen. Werden wir – auch in unseren Museen – Potentiale zur Befreiung vom technischen Denken entfalten können?

¹¹⁷ Eine der ersten Ausstellung dieser Art war die Ausstellung „Les Immatériaux“ von Jean François Lyotard im Pariser Centre Pompidou 1985.

Literaturverzeichnis

Anders, Günther (1956/1980), *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band I, Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution (1956), Band II, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution (1980), München: C. H. Beck.

Blumenberg, Hans (2009), *Geistesgeschichte der Technik*, Postum, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2013), *Dogmatische und rationale Analyse von Motivationen des technischen Fortschritts*, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie (ZKph) 7/2013/2, S. 407–429.

Franke, Anselm: *Museen als Geschichtswerkstätten. Revisionismus, Menschenrechte und Multiperspektivität*, Vortrag gehalten am 14. Oktober 2023 im Rahmen einer Veranstaltung von museumdenken zum Thema „Museum / Demokratie“, <https://youtu.be/7r56pQphy7M>, Abrufdatum: 27.07.2024.

Hänggi, Marcel (2015), *Fortschrittsgeschichten – Für einen guten Umgang mit Technik*, Frankfurt am Main: Fischer.

Jaeggi, Rahel (2023), *Fortschritt und Regression*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jonas, Hans (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kosselek, Rainer, Fortschritt, in Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen, Band 2, hrsg. v. Müller, Ernst, Picht, Barbara, Schmieder, Falko, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 351–423.

Pomian, Krzysztof (2020), Wie schlecht steht es wirklich um die Zukunft der Museen? In: FAZ, 24.11.2020, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/kunst-und-architektur/wie-schlecht-steht-es-wirklich-um-die-zukunft-der-museen-17067174.html>, Abrufdatum 10.08.2024.

Ritter, Joachim (1972), *Fortschritt*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPH)*, Band 2, D-F, Herausgegeben von Ritter, Joachim. Basel: Schwabe, Spalten 1032–1059.

Stettler, René (2015), *Das Loch durch den Gotthard im Zeitalter zunehmender ökologischer Risiken und Gefahren*, https://www.rene-stettler.ch/pdf/essay_ausstellung_gotthard_basistunnel_2015.pdf, Abrufdatum 09.08.2024.

Weber, Susanna (o. A): *Innovation, Neuerung* in: *Das 20. Jahrhundert in Grundbegriffen*, hrsg. v. Ernst Müller, Barbara Picht, Falko Schmieder, Stuttgart: Klett-Cotta, Online-Ausgabe, https://doi.org/10.31267/Grundbegriffe_88720646, Abrufdatum 10.08.2024.

Fortschritt ohne Ende – Das Neue in der Technik, Natur und Politik

Immanuel Seitz

1.

Die Glut des Prometheus. Es gibt wenige Worte, die so sehr das Feuer der Seele im Menschen entfachen wie die Rede vom Fortschritt. Wer an den Fortschritt glaubt, ist von der Zukunft entzündet und wird das Licht, das er mit dem Vorantreiben des Fortschritts zu bringen glaubt, aus Pflicht oder aus Enthusiasmus, jedenfalls voller Zutrauen und Zuversicht, vielleicht sogar mit einer Form des militanten Optimismus über die gesamte Welt verbreiten wollen. Für die Fortschrittsgläubigen ist das Ziel ihrer Anstrengungen erst dann erreicht, wenn der gesamte Erdball von diesem Licht des Fortschritts zu strahlen beginnt und am Ende zur Sonne selbst in Konkurrenz zu treten scheint – oder wenigstens zu manchem Paradies, zu einem Schlaraffenland oder zu einer Insel der Seligen.

Nicht zufällig spricht der Volksmund bei den Promulgatoren von Progression und Innovation von Fortschritts-*Aposteln* und rückt damit die tatsächlichen und vermeintlichen Vorkämpfer und Verteidiger einer Vorwärtsbewegung in die Nähe jener Lichtbringer eines bekennenden Glaubens, die sich auf die Verkündung und Verbreitung eines Dokumentes der Hoffnung spezialisiert hatten. *Wo jedoch Apostel unterwegs sind, da ist das Purgatorium nicht weit.* Denn schließlich sind auch die Aufklärer, die ganz unreligiösen Verkünder eines Fortschritts, mit jenen Entzündungsmotiven vertraut, mit denen schon die Kirche auf den Scheiterhaufen der Ewigkeit die Ungläubigen zu läutern hoffte. Ist nicht die Rede von einem moralischen Fortschritt in dunklen Zeiten seit jeher die Fackel gewesen, die alle Moralisten und eben Moral-*Apostel* vor sich hertragen, um einer neuen sittlichen Weltordnung, einem neuen Welt-Ethos blank zur Macht zu verhelfen? Ist nicht die Rede von einem technischen Fortschritt in rückständigen Zeiten seit jeher das überzeugendste Mittel gewesen, um die Geistesblitze der Ingenieure, die eigentlich zur Steigerung

der Bequemlichkeit dienten, in einen wirklich unbequemen Flächenbrand technischer Transformationsprojekte zu verwandeln, in denen Arbeit und Lebensform verloren geht im Namen einer Fortentwicklung des Humanen? Und ist nicht zuletzt die Idee eines zivilisatorischen Fortschrittes der Menschheit insgesamt seit jeher der überzeugendste Aufruf gewesen, um wahre Brandrodungen bei den vermeintlich rückständigen Völkern vorzunehmen, denen die Vernunftgründe der Aufklärung von sich aus weniger einsichtig erschienen als die Mündungsfeuer der Panzer, Gewehre und Kanonen?

Im Namen einer Entwicklung zum Besseren hat das Feuer des Fortschritts so manche ausgebrannte Landschaft hinterlassen... Gerade dann, wenn der Glaube an das Bessere noch gesund und jugendlich, ohne Kritik und Skepsis, ohne Ermahnung an eine kluge Rücksicht, Umsicht und Vorsicht, ohne List, aber mit aller Gewalt, in völliger dogmatischer Naivität seinen allgemein-verbessernden Tugendterror entfalten durfte, um ein neues Zeitalter zu schaffen. Wieviel der Fortschritt wert war, misst sich an den Verwüstungen, die er hinterlässt.

Ausgebrannter jedoch als durch Erzwingungen der Zukunft, die den Fortschritt bei *anderen*, bei Unwilligen machen und herstellen wollen, sind nur die ohnmächtigen Menschen ohne Absicht und Zuversicht, die Erbärmlichen, die Ratlosen, denen Nichts mehr wert ist und denen jede Wertsetzung bloß noch wie eine Fabel, eine Geschichte oder ein Narrativ erscheint, zu dem sie sich ironisch verhalten wollen. Der Ernst des Lebens beginnt mit einem Glauben an das Bessere und der Überzeugung, dass Verbesserung möglich sei – dass es also einen Fortschritt gibt, der durch das eigene Tun entsteht.

Auf diesem Glauben beruhen Tatkraft und Engagement; dieser Glaube ist es auch, der den Willen, die Entschlossenheit und die Erfindungskraft – das Feuer des Prometheus – entzündet.

2.

Einfall der Neuzeit. Ich möchte meine Überlegungen zum Fortschritt mit einer Erinnerung beginnen: Der Fortschritt – das ist eine durch und durch moderne Idee. Kein Zeitalter der Weltgeschichte war in vergleichbarer Weise dem Neuen so freundlich und aufnehmend gesinnt wie die europäische Zivilisation seit der Renaissance. Ich rufe hier nur beiläufig die alten Griechen ins Gedächtnis. Sie kannten zwei Wörter für das Neue und waren von beidem nicht begeistert: Die *véoī* – das waren die Frischlinge, die Neulinge der Jugend, die noch roh

und ungeschickt sind, und erst durch Erziehung, Dialektik und die homoerotische Didaktik der erfahrenen Meister in Form gebracht werden mussten; ihnen fehlte die Erfahrung. Das zweite Wort für das Neue, *καινός*, bezeichnete dagegen das Neuartige, das Innovative und Ungewohnte – und es konnte sich des schlechtesten Rufes sicher sein. Neuartige Ideen – das war vergleichbar mit alternativen Fakten, die stets der Unwahrheit verdächtig waren; neuartige Menschen – das waren die Emporkömmlinge, die *homines novi*, die Ehrgeizlinige, die sich etwas auf ihre Originalität einbildeten. Was neu war – sei es nun neuartig oder unerfahren –, hatte jedenfalls in diesen traditionellen Kulturen immer schon den Makel einer mangelnden Bewährung und war von sich aus alles anderes als gut und lobenswert. Das Wort „Fortschritt“ lässt sich gar nicht ins Griechische übersetzen.

Die *progressio*, die Idee eines allgemeinen Fortschritts in der Gesellschaft oder der Kultur, ist eine zutiefst lateinische Idee. Doch auch im Römischen und Christlichen hielt sich eine generelle Skepsis gegenüber Neophilie und Novitäten über Jahrhunderte hinweg. Selbst die Kirchenväter wie Thomas von Aquin zählten noch die Neugierde (*curiositas*) – also die geistige Grundvoraussetzung für Forschung und Fortschritt – zu den geistigen Lastern der Menschheit, von denen die Gelehrten Abstand nehmen sollten.

Der Glaube an einen Fortschritt ist mithin alles andere als selbstverständlich; der Fortschritt ist selbst eine neuartige Idee, eine originelle Form des Umgangs mit der Geschichte, ein unerwarteter Einfall der Moderne, der dem ewigen Weiter und Weiter des Seins in der Zeit einen Sinn verleiht. Dass es dieses ewige Weiter und Weiter in der Welt gibt, das ist schwer zu leugnen; ob sich aber in diesem Weiter und Weiter des Fortschreitens eine Tendenz zum Besseren, zum Stärkeren oder Höheren verbirgt – womöglich eine Tendenz zu einem besseren Gelingen der Menschheit insgesamt – ist ein schwieriges philosophisches Rätsel. Es wird immer wieder die Gedanken auf eine Frage zurückwerfen: Was ist Geschichte? Und wie vollzieht sie sich? Ohne zu wissen, was Geschichtlichkeit bedeutet, können wir weder erahnen noch plausibel machen, ob es einen Fortschritt gibt – oder ob alle Rede vom Fortschritt nur Irrtum, Ideologie und Propaganda bedeutet.

3.

Neue Idee vom Fortschritt. Im Umriss gibt es drei Bereiche in der Welt, deren Geschichtlichkeit im Verdacht steht, einen Fortschritt zu produzieren: die *Na-*

tur im Zuge der Evolution, die *Technik* mit ihren immer wirksameren Mitteln zur Erlangung von Macht über die Natur, und schließlich das menschliche *Handeln* durch verschiedene zivilisatorische Weiterentwicklungen im Recht, der Moral und der Gesellschaft. Wenn es überhaupt einen Fortschritt geben kann, so wird sich der Fortschritt nicht anders vollziehen als der Fortgang der Geschichte in diesen drei Bereichen – in der Natur, der Technik und dem Handeln.

Schaut man sich die Geschichtlichkeit in diesen drei Bereichen an, entdeckt man einen neuartigen Begriff vom Fortschritt. Ich nenne diesen Art des Fortschritts – den einzigen Fortschritt, den die Welt zulassen scheint – einen *Fortschritt ohne Ende*.

4.

Unfertige Tendenz. Betrachten wir zunächst, was es heißt, ein Fortschritt zu sein. Die Idee des Fortschritts hat zwei minimale Voraussetzungen, damit ein Phänomen unter diesen Begriff fallen kann: erstens, es muss einen *beweglichen Zustand* geben und, zweitens, es muss von diesem Zustand eine *Richtung* der Bewegung geben.

Ohne Richtung existiert weder ein Fortschritt noch sein Gegenteil, der Rückschritt. Wir können nur dann sinnvoll von einem Fortschritt reden, wenn sich die Entwicklung des Seienden dergestalt vollzieht, dass *nicht* – wie ein Betrunkener, der von einer Straßenseite zur anderen wankt und irgendwann im Rinnstein endet – dasjenige, was sich entwickelt, zu einem beliebigen Zeitpunkt *bloß durch den Zufall* zum Erliegen kommt und so das Neue und Innovative produziert wird.

Vielmehr fordert die Idee des Fortschritts zumindest eine *Tendenz* in der Bewegung, die auf irgendetwas *Gutes* hinausläuft. Beim Trinker wäre dieses Gute wahrscheinlich – und damit das Ziel des eigenen Fortschreitens – die Kneipe; bei der Menschheit vielleicht etwas Höheres, etwa die Entfaltung der eigenen Anlagen und Talente. Damit wir von einem Fortschritt sprechen können, muss es einen Grund geben, warum eine Entwicklung zum Erliegen kommt. Das grundlose Erreichen eines Zustands wäre ein wertfreies Ereignis – wie das Ende im Rinnstein – und könnte niemals einen Fortschritt darstellen. Es braucht zumindest eine Teleologie der Tauglichkeit, um sagen zu können, dass der neu erreichte Zustand der höhere, bessere oder stärkere sei im Vergleich zum vorangegangenen Zustand.

Eine weitere Voraussetzung, um einen Fortschritt denken zu können, sogar die Voraussetzung *sine qua non*, ohne die ein Fortschritt niemals stattfinden kann, ist die Formbarkeit des Vorhandenen. Das wird häufig vergessen. Das Vorhandene muss veränderlich sein, es muss Zustände durchlaufen können, damit diese Zustände als Ereignisse in einer Entwicklungsreihe verstanden werden können. Das Vorhandene muss in irgendeiner Weise unfertig sein, ein In-Möglichkeit-Seiendes, aus dessen Potential sich das Noch-Nicht-Seiende entwickeln kann einer besseren und geeigneteren Zukunft.

Wir dürfen uns das Vorhandene nicht als ein Werk denken, nicht als eine fertige Schöpfung, die einmal hergestellt wurde, nicht als ein gemachtes Zeug, das in seiner Dienlichkeit feststeht. Wir dürfen – kurz gesagt – uns die Welt nicht so denken wie kreationistische Christen als das einmalige, abgeschlossene Werk einer Omnipotenz, mit lauter höheren und niederen Lebewesen, wo jedes Tier, jede Pflanze, jeder Stein zum Zweck des anderen eingerichtet wurde, festgelegt und festgesetzt aufgrund der vorausschauenden Weisheit einer jenseitigen Intelligenz. In einer solchen Welt gibt es zwar Ränge, aber es dürfte keine Fossilien geben. Fortschritt und Entwicklung können nicht stattfinden, außer jenseits dieser Welt – wo er Nichts bedeutet.

Wenn wir einen Fortschritt annehmen wollen, darf aber auch der Ablauf der Zustände nicht eine ewige Wiederkehr des Gleichen sein. Die endlose Wiederholung des Wechsels von Ebbe und Flut, der Ablauf der Jahreszeiten, die Ablösung des Tags durch die Nacht, das Wachstum und Sterben der Lebewesen – all das sind Prozesse in der Natur, die an sich wertlos sind und keinen Fortschritt zum Besseren kennen. Jeder Zustand zählt hier so viel wie jeder andere, der noch kommen wird oder schon gewesen ist.

Solange es eine Entwicklung gibt und die Zustände nicht gleichgültig nebeneinanderstehen, spielt es für den Begriff des Fortschritts dann keine Rolle mehr, wie sich die Veränderung vollzieht: Sie kann von selbst entstehen oder hergestellt sein, sie kann möglich sein oder notwendig sein. Solange eine Veränderung zum Besseren geschieht, ereignet sich ein Fortschritt.

5.

Wachstum in der Natur. Die einfachste Art nun, einen Fortschritt zu denken, ist die Behauptung, es gebe in der geschichtlichen Entwicklung des jeweiligen Phänomens einen *Plan*, der erfüllt wird, oder ein *Programm*, das den Ablauf des Werdens vorbestimmt und ihm eine Richtung gibt.

Eine solche Art des Fortgangs aber – ein Plan vor oder hinter dem Rücken der Beteiligten – ist genau die Art von Bewegung, die keine geschichtliche Bewegung im eigentlichen Sinn ist. Dort gibt es nur ein natürliches Wachstum, eine Art präformierte Genese, aber kein Handeln im eigentlichen Sinn. Der Unterschied vom Handeln zum Wachsen ist leicht zu erkennen: In einem alten Gleichnis erzählt man sich von einem Bauernsohn, der unglücklich über den langsamem Fortschritt seines Getreides beim Wachsen war. Und so verbrachte er einen ganzen Tag auf dem Feld und zog jeden einzelnen Setzling in die Höhe. Abgekämpft und müde kehrte er zu seinem Hof zurück und erzählte seinem Vater voller Stolz: „Heute habe dem Korn beim Wachsen geholfen.“ Als der Vater hörte, was geschehen war, rannte er zu seinem Feld zurück – doch alle Pflanzen waren schon vertrocknet und abgestorben... Was wächst, muss man wachsen lassen. Solche natürlich vorhandenen Pläne und Programme des Fortschreitens lassen sich durch die Gemächte der Menschheit nur fördern, behindern und ausnutzen. Der Mensch kann sie aber nicht selbst aus dem Nichts erfinden.

Mit dem Begriff der Natur – dem Von-selbst-Sein und Von-selbst-Werden – verbindet sich die Vorstellung einer *Anlage*, einer im Vorhinein festgelegten Fähigkeit, die festschreibt, was ein Lebewesen sein kann, was sich entwickeln kann und was unmöglich ist. Der Mensch hat zuerst die Fähigkeit, Organe auszubilden, und bildet dann aufgrund der Anlage in der Wirklichkeit die Organe aus. Die natürliche Fähigkeit bleibt dem Zugriff der Menschen entzogen – denn schließlich können wir durch keinen Trick und keine Gewohnheit unsere Fähigkeit steigern, Organe auszubilden. Uns wachsen keine Kiemen oder Flügel, obwohl wir als Fötus einem Fisch oder einem Vogel zum Verwechseln ähnlich sehen. Der Mensch ist – trotz aller Technik – noch immer an die Pläne der Natur gebunden und wird keinen Fortschritt herstellen können, der widernatürlich wäre.

6.

Missratene Analogie. Wenig überraschend haben die Philosophen und Historiker der Vergangenheit die Idee eines solchen planhaften Fortschritts auch von der Natur auf die menschliche Geschichte und Zivilisation übertragen. In einer wenig glaubwürdigen Analogie behaupten sie, es gebe in der Geschichte – entsprechend zu den Plänen in der Natur – ein Programm, das im Hin-

tergrund die Ereignisse steuert oder wenigstens als Leitfaden für das eigene Handeln dienen könnte.

Nehmen wir als Beispiel für einen solchen Irrtum ein Werk Immanuel Kants. In seiner kleinen Abhandlung *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* stellte er einige Grundsätze auf, die zu einer Geschichtsbetrachtung dienen sollen, mit der man eine Art höhere Vernunft im chaotischen Gang der Historie entdecken könnte. Der Hauptirrtum besteht in der Erfindung einer Analogie ohne Analogon: So wie das natürliche Wachstum in der Natur die Tendenz hat, alle genetischen Anlagen zur Gänze ausbilden, so soll auch die Menschheit im Ganzen, als Gattung, die Tendenz haben, all ihre Anlagen und Talente auszubilden. Kant rückt hier drei Ideen zusammen, die wenig miteinander zu tun haben: Die Evolution der Gattung ist etwas anderes als das Wachstum eines individuellen Lebewesens, und das Wachstum eines Individuums etwas anderes als die Entwicklung in einem Lernprozess.

Die Menschheit im Ganzen kann aber gar nicht lernen. Zudem fällt es schwer, sich vorzustellen, was „vollständig“ in Bezug auf alle Talente und auf die gesamte Menschheit heißen sollte; ist das menschliche Talent zum Völkermord, das im Tierreich sonst nicht vorkommt, unter diesen Entfaltungshorizonten mit gemeint? Und Vorsicht auch vor solchen Verallgemeinerungen: Die Menschheit – das ist eine Idee außerhalb von Zeit und Raum, ein reines unschuldiges Gedankending, ein *plurale tantum*, das sich von sich aus gar nicht bewegen kann. Eine Vollkommenheit der Menschheit wäre eine Vollkommenheit aller einzelnen Menschen; die einzelnen Menschen aber sind in ihrem faktischen Dasein nur endliche Wesen und in ihrer Endlichkeit niemals zur Vollkommenheit fähig. Außer vielleicht einigen seltenen Exemplaren. Und was ist das für eine seltsame Natur, die Kant da als Vergleich dient! Eine teleologisch geschlossene Natur, ohne das Zwecklose, ohne das Mögliche, ohne das Ungefähr des Zufalls, ohne das Überflüssige und Verschwenderische, ohne die Vielfalt der verschiedenen Lebewesen mit ihren unterschiedlichen Lösungen auf dieselben Probleme. Am Ende behauptet Kant, die Natur habe gewollt, es sei ihre Absicht gewesen, dass die Menschheit ihre Instinkte unterdrücken, möglichst vernünftig leben und eine bürgerliche Staatsverfassung zustande bringen soll, als ob es sich wie durch einen glücklichen Zufall fügen würde, dass der Königsberger und seine Freundin Natur das gleiche ethische Programm verfolgten, dass ihrer beiden Interessen und Vorsehungen konvergent

wären und beide ins Gleiche mündeten, in eine Erziehung der Menschheit zur Bürgerlichkeit.

Für die heutigen Lesegewohnheiten wirkt es fast schon dreist, mit welcher Offenheit Kant erst der Natur, und dann der Geschichte, einen Willen und eine Absicht unterschiebt, um eine philosophische Art der Geschichtsschreibung zu begründen. Wo der Historiker nur Chaos und Zufall erkennt, soll der Philosoph einen Fortschritt der Menschheit im Ganzen entdecken. Der Philosoph soll also die Irrationalität eines irrationalen Phänomens verleugnen, letztlich aus listigen Gründen. Das Manöver ist nämlich ein Trick, eine Täuschung, eine Illusion, die dann am ehesten einen Fortschritt bringt, wenn sie eine wohlmeinende Lüge über das Ende der Menschheit in die Welt setzt; – wenn die Hoffnung auf eine bessere Zukunft das Elend des Vorhandenen überlistet; – wenn der frei erfundene Fortgang der Geschichte Zuversicht unter den Menschen verbreitet und in ihnen den Enthusiasmus weckt für die Idee einer vollen Entfaltung all ihrer Anlagen und Talente.

Ein imaginiertes Ende der Geschichte bringt seinen Nutzen, wenn die Bestimmung des Werdens in der Zukunft liegt und noch nicht da ist. Enden die erfundenen Pläne der Natur aber in der Gegenwart, verteidigen sie nur das Vorhandene und streuen die Saat von Resignation und Verzweiflung.

7.

Evolution in der Natur. Der Geschichte einen Plan, ein Programm oder eine Bestimmung unterzuschieben, ist überhaupt nicht nötig, um einen Fortschritt zu denken. Vielmehr zeigt die Evolution – die Geschichte der Natur –, dass es auch das Gegenteil geben kann: einen Fortschritt ohne Ende, einen Fortschritt ohne Plan und Vorsehung, einen Fortschritt, der kein Wachstum ist. Bei einem solchen Fortschritt ohne Ende stellt sich die Verbesserung nebenbei ein und wird erst im Nachhinein als eine Richtung erkennbar, dank einer Nebenwirkung. Was wie ein Plan, ist in Wahrheit nur die Nebenwirkung einer Geschicklichkeit.

Charles Darwin brachte in die Metaphysik der Natur nämlich zum ersten Mal den originellen Gedanken ein, dass es im Werden der Arten die jeweilige *Fähigkeit* ist, die über Entstehen und Vergehen entscheidet, und zwar je nachdem, ob sie *in eine Umwelt* passt oder nicht. Ich will Ihnen den Mechanismus noch einmal kurz ins Gedächtnis rufen. Die einzelnen Individuen einer Population erben von ihren Eltern – in einem Prozess, den allein der Zufall

steuert – alle leicht unterschiedlichen Merkmale, Eigenschaften und Fähigkeiten. Diese Erbanlage legt fest, was das einzelne Wesen sein kann und welche Möglichkeiten es hat.

Ob dieses Wesen aber auch *sein darf*, was es *sein kann* – darüber entscheidet in der Evolutionstheorie allein... die Welt! Also das Äußere, die Umstände, das Milieu, dasjenige, was das jeweilige Lebewesen von sich aus *nicht* ist. Die Welt, das ist die Umgebung, wohinein eine Existenz qua Geburt geworfen ist, sein Dasein in der Zeit an einem bestimmten Ort. In dieser Umgebung ist immer etwas je anderes vorhanden und verfügbar – und je nachdem, was in welchem Maß in der jeweiligen Welt verfügbar ist, entscheidet über das Schicksal einer Art und die Möglichkeit, ob ein Lebewesen seine Bedürfnisse befriedigen kann, ob es von seinen Anlagen und Talenten auch Gebrauch kann und ob das Erbe an Fähigkeiten, das es mitbringt, etwas taugt, von Nutzen ist und einen Vorteil bringt. Der Wert der Fähigkeiten misst sich ihrer Brauchbarkeit, an ihrer Passung für die Welt; – und keine dieser Fähigkeiten hat einen Wert an sich. Der Eisbärpelz taugt in der Sahara wenig.

8.

Wahl und Willkür. In einer Welt der natürlichen Evolution kann es keinen allgemeinen Fortschritt zum Höheren, Besseren oder Stärkeren geben, nicht in der Summe, nur lokal. Darwin nannte sein Prinzip zwar eine Selektion und akzeptierte als deren Prinzip auch die Formulierung *survival of the fittest* – doch: Eine Kür findet nicht statt. Das Prinzip ist keine Auswahl und Auslese der Besten, der Tauglichen und Tüchtigsten, keine Zucht der Stärksten und Kräftigsten; das Prinzip ist vielmehr durch und durch negativ: Es bestimmt die Wahrscheinlichkeit zur Vernichtung – *durch Unfähigkeit* oder schlicht *durch Zufall*.

Die *Selektion durch Unfähigkeit* bedeutet eine Vernichtung und Beseitigung der Untauglichen und Unangepassten. Ein Lebewesen, das nichts in der Welt vermag, wird unfruchtbar oder kann sich nicht durchsetzen; ihm wird die Möglichkeit der Wiederholung seiner selbst genommen. Seine Art stirbt aus. Doch mit der Beseitigung des Untauglichen ist noch lange nicht eine Auswahl der Besten gewonnen. So wie ein schlechtes Fleisch noch nicht zu einem guten Fleisch wird, wenn der Koch das Ungenießbare der Sehnen, Knochen und Knorpel wegschneidet, so entsteht noch lange keine allgemeine Verbesserung der Welt, wenn die lebensunfähigen Arten wegsterben.

Aus diesem Mechanismus der Beseitigung entsteht zwar die Tendenz, dass diejenigen Lebewesen, die sich erfolgreich in ihre Umwelt eingewöhnen können und wendig auf Welt und deren Bedrängnisse reagieren, auch aller Wahrscheinlichkeit nach sich erhalten und vermehren werden, – und wenn dieses Prinzip allein gälte, würde es auch zu einer fortschreitenden Steigerung des Wohlstands an wohlgeratenen Lebewesen in der Welt führen –, doch die *Vernichtung durch den Zufall* zerstört immer wieder die einmal erreichten Erfolge. Fortwährend streitet das Können mit der Willkür. Manche Arten, die eigentlich ganz tüchtig waren, rafft ein Meteor hin, der vom Himmel fällt; andere Arten haben Erfolg, weil sie der Mensch eingeschleppt hat und ihnen in ihrer neuen Umwelt die Konkurrenz fehlt. Der eigentlich fähige Zustand verhindert nicht die Vernichtung durch ein Ereignis.

Bei Darwin ist die Natur zum ersten Mal nicht ohne Geschichte. Die Welt selbst erscheint als eine Umwelt und Mitwelt, die sich fortwährend wandelt. Was sich immer wandelt, kann selbst kein Maß dafür abgeben, welche Art von Fitness in allen möglichen Umwelten die beste Fitness sein könnte. Die gesamte Ökologie der Umwelt ist gerade kein stabiles System – sie ist vielmehr mal Stasis, mal Störung, in jedem Fall aber ein Ereignis. Und es sind gerade die Ereignisse, die historischen Ereignisse im Werden der Arten, die es verbieten, dass im Fortgang der Entwicklungen in der Natur ein Wille zur Vollkommenheit waltet.

9.

Vernichtung und Fortschritt. Die Natur erweist sich in Wahrheit als äußerst verschwenderisch, wenn sie sich fort- und weiterentwickelt. Sie verausgabt sich; die ganze Ökonomie der Natur ist voll von Fehlgängen, Missbildungen und Überkapazitäten, von dysfunktionalen Wucherungen und verkümmerten Schwundformen, die keinen Erfolg haben, sich im Dasein nicht bewähren und am Ende wieder aussterben. Jede Art, die entsteht, ist nur ein Strohhund, der früher oder später geopfert wird, wenn sich die Welt ändert. Jede Art ist ein glücklicher Treffer, der Moment eines Gelingens, das Zeugnis für eine geschickte Anpassung, für den Erfolg im Einwohnen und Eingewöhnen in der jeweiligen Welt. Jede Art aber, auch die tüchtigste, kann von der Willkür eines Unglücks wieder hingerichtet werden. Die Dinosaurier waren eine ganz und gar überflüssige Form des Lebens, die nach ihrer Vernichtung nichts hinterlassen haben außer den Spuren ihrer beeindruckenden Gerippe. Das Ergebnis

der Evolution bleibt sorglos gegenüber jedem tragisch wirkenden Fatum. Die Natur ist in ihrem Werden und Vergehen völlig gleichgültig.

In diesem Gedanken der Verschwendung liegt die wirkliche Revolution dessen, was es heißt, einen Fortschritt zu denken. Die aristotelische Ökonomie der Natur war von einem viel rationaleren Prinzip beherrscht. Ihr Grundsatz lautete: *ἡ φύσις οὐδέν ποιεῖ μάτην* – die Natur tut nichts vergeblich (Arist. *de incessu anim.* 2.8). Es war eine Welt ohne Verschwendung, ohne nutzlose Vernichtung und ohne Versuch und Irrtum, Probe und Prüfung; über allem schwebte der Wille zur Vollkommenheit; ein Gott war nicht weit.

Das Ende der Ontotheologie ist eine Welt mit einer völlig nutzlosen Vernichtung. In ihr beginnt ein Fortschritt ohne Ende; in ihr entwickelt sich, wo Altes verschwindet, immer wieder das Neue und Unbekannte.

10.

Grundloses Nebeneinander. Ein Fortschritt ohne Ende kennt kein Gutes an sich, sondern nur den Wert gegen anderes. Jedes Auge, jeder Saugnapf, jeder Tentakel haben zwar ihren Sinn und Zweck auch durch sich selbst, insofern sie Organe sind und jedes Organ zu etwas dient; ob sich die jeweiligen Organe und Fähigkeiten aber *als Strategie* in ihrer Umwelt bewähren, liegt nicht an ihnen selbst. Es bestimmt sich gegen anderes. So wie ein Bogen nur so lange eine wunderbare Waffe ist, bis er in die Gesellschaft von Gewehren und Kanonen gerät, so kann auch jede vorteilhafte Eigenschaft eines Lebewesens zu einem Nachteil werden, wenn sie in schlechte Gesellschaft gerät.

Das Gute bestimmt sich über das Wozu, der Wert über das Wogegen. Der Wert entsteht aus der Lage, dem Kontrast und der Ähnlichkeit in der Zusammensetzung mit anderem. Eine solche Zusammensetzung ist – philosophisch gesehen, wenn das Phänomen als Gedanke gefasst wird – nichts anderes als eine *Assoziation*.

Der Begriff der Assoziation geht zurück auf John Locke. In seiner Abhandlung über das menschliche Verstehen fiel dem britischen Philosophen des 17. Jahrhunderts ganz unhermeneutisch auf (II.23), dass die Menschen nicht nur rational denken und ihre Gedanken so zusammenrücken, wie sie natürlich zusammengehören – dass sie also nicht immer ihre Ideen so im Kopf haben, wie es das Phänomen gebietet, in der Form eines Begriffes, als sachgemäße Ordnung der Substanz mit ihren Eigenschaften, Gründen und Folgen, sondern dass eine sprudelnde Quelle des Irrtums, der Verrücktheit und des Vorurteils

der Menschheit gerade in der Verknüpfung von Ideen besteht, die Nichts miteinander zu tun haben. Der absurde und surreale Wahnsinn entsteht aus einer Verknüpfung, die auf nichts weiter zurückgeführt werden kann als auf den *Zufall* und die *Gewohnheit*.

Nach John Locke dauerte es noch einige Jahrhunderte, bis die Menschheit erkannte, dass solche grundlosen Fügungen nicht allein dem Menschen mit seinen Ideen, Gedanken und Vorstellungen vorbehalten sind. Auch in der Natur entstehen Wirkungen aus völlig grundlosen Assoziationen. Ich möchte Ihnen hierfür nur das berühmte Experiment von Ivan Pawlow ins Gedächtnis rufen. Er trainierte einem Hund einen *natürlichen* Reflex an, allein durch die zufällige Nachbarschaft zweier Empfindungen. Der Hund hörte so häufig eine Glocke, wenn der Fressnapf vor ihn hingestellt wurde, dass er irgendwann beide Ereignisse miteinander assoziierte, eine Gewohnheit ausbildete und zu sabbern begann, auch dann, wenn er nur die Glocke hörte und keinen Fressnapf zu Gesicht bekam.

Bei diesem Experiment ist es gleichgültig, ob der Hund eine Vorstellung von der Verknüpfung entwickelt hat und an den abwesenden Fressnapf denken konnte. Vielleicht würde er, wenn er sprechen könnte, lautstark sein Fressen einfordern, wie es Menschen tun würden, die ähnlich konditioniert wurden; vielleicht würde er aber auch schweigen, weil ihm jeder Gedanke fehlt und sein Körper blind auf die Assoziationen reagiert. Entscheidend aber – und philosophisch interessant – ist an diesem Experiment mehr die Willkür des Zusammentreffens. Es gibt keine natürliche Verbindung zwischen Glocke und Fressnapf; die beiden haben nichts miteinander zu tun – und doch bilden sie durch Zufall und Gewohnheit eine neue Wirkungseinheit *qua Assoziation*. Die spukhafte Fernwirkung der Glocke beweist die Macht einer Nebenwirkung

11.

Endlose Nachbarschaften. Assoziationen bedienen sich dreier Prinzipien: erstens der *Nähe und Nachbarschaft*, zweitens des *Kontrastes* und drittens der Ähnlichkeit. Wenn wir zwei Dinge, zwei Gedanken oder zwei Phänomene miteinander assoziieren, schaffen wir eine nichtige Einheit zwischen beiden. Wir nehmen sie als Einheit wahr oder fügen sie zu einer neuen Einheit und Gestalt zusammen, allein dadurch, dass sie nebeneinander liegen oder gewis-

se Ähnlichkeiten oder Kontraste haben, die wir bemerken und als Grund für eine Zusammenfügung der beiden Phänomene nehmen.

Die Natur tut in der Evolution nichts anderes. Der gesamte Anpassungsmechanismus der Entwicklung der Arten erklärt sich über bestimmte Regeln der Assoziation: über die Nachbarschaft, über die Regeln des Kontrastes der Arten untereinander und über eine Konvergenz der einzelnen Fähigkeiten zu einer bestimmten ökologischen Nische. Am Ende entscheidet die assoziative Fügung über den Erfolg der Art und die Entstehung des Neuen in der Natur.

Die Assoziation – als Denkprinzip – ist der eigentliche formale Grund, warum in der Evolution ein Fortschritt ohne Ende möglich ist. Denn Assoziationen lässt sich endlos, wenn der Gegenstand der Fügung selbst einem fortwährenden Wandel unterworfen ist.

12.

Wie die Natur, so der Mensch. Die Fähigkeit, sich mit der Umwelt geschmeidig zu assoziieren, und je nach Nachbarschaft den passenden Kontrast oder die passende Ähnlichkeit zu suchen, lässt sich in der Natur häufig beobachten und gehört zu den gewöhnlichen Formen der Weltklugheit auch unter den Tieren. Allein der Mensch aber scheint mit der Fähigkeit ausgestattet worden zu sein, solche Assoziationen frei zu wählen und auch dann zu vollziehen, wenn der auslösende Reiz nicht vorhanden ist. Der Mensch kann sich denken, was nicht da ist; er kann sich sogar denken, was unmöglich da sein könnte; er kann alle möglichen Phänomene miteinander kombinieren, als ob es möglich sei, sie zu einer Einheit zu fügen, auch wenn sich die Dinge niemals miteinander vertragen werden.

Die Fähigkeit zur freien Assoziation, zur ungebundenen Fantasie ist ein Feuer, das Meere in Brand steckt; – und es ist genau diese freie Einbildungskraft, die es uns als Menschen ermöglicht, Erfindungen zu machen und Neues zu erschaffen. Wir können uns einbilden, was nicht ist – darauf beruht unsere Fähigkeit zur Technik.

13.

Die Erfindung des Neuen. Technik – das ist unsere Fähigkeit zur Entdeckung und Erfindung. Sie kommt dort zu Einsatz, wo etwas gemacht und hergestellt werden soll. Was aber ist das Wesen einer Herstellung? Die klassische Definition bei Aristoteles im 6. Buch der Nikomachischen Ethik lautet: ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν – Technik ist alles, was sich mit einer Genesis, mit einer Entstehung beschäftigt. Eine Entstehung – das ist ein Umschlag von einem Nichtseienden ins Sein, gewissermaßen eine Geburt, die Heraufkunft oder das Herausbringen von etwas Neuen.

Das Neue ist bekanntermaßen niemals völlig neu – und doch ist es irgendwie auch aus dem Nichts entstanden. Beides ist völlig korrekt. *Niemals völlig neu* ist das Neue in Hinsicht auf die Stoffe, auf die Zutaten und Materialien, aus denen es besteht. In der Welt kann es keinen Magier geben, der aus dem Nichts ein neues Ding hervorzaubert, das selbst noch aus einem Stoff besteht, der im ganzen Universum nicht zu finden ist; – und wenn doch, würde ich ihn als einen Gott verehren. Entsprechend kann das Neue, damit es entstehen kann, gar nicht anders entstehen als durch eine fortwährende Neukombination des Vorhandenen.

Allerdings – wenn etwas Neues entstanden ist, so ist es völlig neu als Form, Art, Gattung, als ein frisch geborenes Individuum, als etwas, das vorher nicht vorhanden war. Insofern das Neue vorher abhanden war, nicht da war, kommt das Neue aus dem Nichts und tritt ins Dasein, als neue Einheit des Seins. Die neue Fügung ist originell und ungewöhnlich, sie macht einen Sprung und ist etwas Eigenständiges zu all dem andern, was vorher da war. Man spricht hier gerne von einem neuen Stand der Entwicklung, der erreicht wurde – und das zurecht: die neu entstandene Art ist ein Ereignis, eine neue Lage, ein zuvor nicht vorhandener Zustand, der selbst wieder ein Anfang wird für neue Entwicklungen und Vernichtungen. Jedes Neue ist die Front eines Fortschritts.

14.

Technik und Fantasie. So wie das Neue nun zugleich altbekannt und doch völlig ungewohnt ist, so zerfällt die Fähigkeit zur Technik auch in zweierlei: Ein Techniker ist einerseits in der Lage, bekannte Materialien nach bekannten Verfahren zu fügen und so das Bekannte in der Welt hervorzubringen – also

genau jene Geräte, Systeme und Maschinen herzustellen, mit denen das Leben leichter wird. Für solche altbekannten Fügungen gibt es ein Wissen von der Mechanik der verwendeten Stoffe. Die Mechanik lässt sich berechnen und vorhersagen, schließlich ist alles Mechanische das Planbare und Programmierbare der spontanen Natur.

Diese fantasielose Seite der Technik hat ihren Ursprung aber nicht in der Vernunft, sondern im Alogischen, in der Erfahrung und der Fantasie. Das Geschäft der Erfinder besteht im freien Suchen und Versuchen möglicher Assoziationen. Was ist ähnlich? Was kann ich in Nachbarschaft setzen? Welcher Kontrast wäre wirkungsvoll? Wenn der Mensch Techniken erfindet und Neues in die Welt bringt, bedient er sich keiner anderen Methoden als die Natur selbst in der Erschaffung des Neuen. Er assoziiert das Vorhandene zu neuen Wirkungseinheiten und stellt diese Wirkungseinheiten auf die Probe, ob sie für den Zweck taugen, für den sie vorgesehen waren, und ob sie sich in ihrer Umwelt bewähren oder zugrunde gehen. Die Maschine ist am Ende eine geschickte Nebenwirkung. Sie verstetigt eine Fügungsgewohnheit und überlistet die Natur durch eine geschickte Assoziation der Materialien, die es ermöglicht, *aus der Fügung* Wirkungen hervorzubringen, wozu von sich aus den Materialien der Fügung eigentlich gar nicht in der Lage sind. Die Wirkung muss wiederholbar sein, dann erst entsteht aus dem Experimentieren ein technisches Wissen über ein zu bauendes System. Der Rhein kann in der gefügten Nebenwirkung auch als Kraftwerk dienen, wenn der Rheinstrom in ihm verbaut ist.

Dank des assoziativen Prinzips ist auch in der Technik ein Fortschritt ohne Ende möglich; schließlich lassen sich auch Maschinen mit Maschinen assoziieren und nichts hindert eine stetige Verbesserung der Maschinen, solange die Natur solche latenten Wirkungen der Materialien zulässt.

Der Fortschritt der Technik ist auch nicht einfach Anpassung an die Welt. Wenn der Mensch Maschinen erfindet, soll diese Technik eine bestimmte Form von Arbeit erledigen. In dieser Arbeit, die sie erledigen soll, hat die Technik selbst auch ein stetiges Maß für Verbesserungen. Technik entwickelt sich – auch in der Summe – zum Höheren und Stärkeren. Die heutigen Waffen können eben wirklich besser töten als die Faustkeile der Steinzeit. Und so sehen wir – mehr noch als in der Natur – in der Evolution der Technik einen stetigen, ungeplanten Fortschritt ohne Ende, unterbrochen bloß durch die Ver-

nichtungen des Zufalls. Soweit zur Mechanik eines Fortschritts, wie ihn die Natur gebietet und die Technik mit ihren listigen Methoden imitiert.

15.

Macht und Technik. Der Mensch kann – dank seines technischen Talents – fast überall auf der Welt leben. Der nackte Affe baut sich seinen Eisbärpelz aus Plastikfasern und besiedelt die kältesten, dunkelsten, unwirtlichsten Regionen der Erde mit lauter selbst erfundenem Zeug zum Anziehen und Wohnen im Gepäck. Es ist kaum ein Fortschritt, in Oslo zu wohnen; aber immerhin ist es ein Beweis für die Unabhängigkeit des wanderlustigen Wesens mit aufrechtem Gang. Und es ist genau eine solche *Unabhängigkeit von möglichst vielen Umwelten*, die als das einzig Gute an sich übrigbleibt für den Erhalt einer Art. Dem Zwang zur Anpassung kann ein solches Lebewesen am besten begegnen, das möglichst wendig und geschmeidig in jeder Gesellschaft sich zu behaupten weiß.

Die Technik als Mittel zur Macht über die Natur ist ein Gutes und schmeichelt den Menschen mit dem Gefühl, sie seien die Herrscher der Welt. Allerdings sind dem humanen Leichtsinn und der Verstiegenheit enge Grenzen gesetzt. Jede Technik ist nur ein Trick, eine List zur Täuschung der Natur. Wir können nicht nur, wir müssen uns fügen den Tendenzen des Vorhandenen. Dem Menschen wird daher technisch nie mehr Macht zur Verfügung stehen, als der Planet Erde ihm gewährt. Wenn ich auf die Erde oder den Menschen wetten müsste, wer von beiden länger existiert, wüsste ich, auf wen ich setzen müsste. Es steckt viel Überheblichkeit in der Lehre vom Anthropozän...

Zerstören kann der Mensch nur sich selbst; die Technik muss er zu gebrauchen wissen – für sich und nicht gegen sich, für mehr Bequemlichkeit und ein Ende der Gefahren durch die wilde Natur. Vielleicht siegt am Ende der menschliche Hang zur Grausamkeit, der Mangel an Rücksicht und Vorsicht, die Unfähigkeit zur Einfachheit, zur Schonung und Enthaltung über die menschliche Gattung als Ganzes – doch dann erringt die Erde nur einen weiteren gleichgültigen Sieg über eine missratene Art. Es gibt keinen Grund für eine Reue des Prometheus.

16.

Wir sind Politik. In einem Mythos, den Protagoras in Platons gleichnamigem Dialog erzählt, verschaffte Prometheus den Menschen für ihren Kampf ums Dasein nicht nur das Feuer, die Denkfähigkeit Athenes und den technischen Erfindergeist des Hephaistos; er brachte ihnen auch einen Sinn für das Recht und machte sie zu politischen Lebewesen. Betrachtet man allerdings die Geschichte des Politischen, fehlt sichtbar eine Entwicklungsreihe, die mit der Evolution in der Natur oder Technik vergleichbar wäre. Es ist nicht so, dass eine Staatsform eine notwendige Voraussetzung zur Weiterentwicklung anderer Staatsformen wäre. Es herrscht vielmehr ein fortwährender Wechsel ohne Regel, eine Wiederkehr des Gleichen. Wenn politisch die Zustände wechseln, dann wechseln Verfassungen – und Verfassungen sind keine Maschinen, Organismen oder Verträge. Sie sind die Daseinsform einer Menschenmenge, die sich unter einem gemeinsamen Begriff des Rechts versammelt.

Das Recht entsteht kraft Entscheidung – kraft einer Entscheidung über das Mitmachen und Mitsprechen, über das Mitbesorgtsein der Probleme der anderen. Es ist eine Entscheidung, die in jeder Generation mit jedem neuen Menschenmaterial neu getroffen wird. Jedes Kind muss neu erzogen werden und hat von seinen Eltern keine genetische Anlage zu einer bestimmten Staatsform vererbt bekommen. Die „Technik“ der Politik bedient sich einer anderen Art der Fantasie als die Einbildungskraft der Natur und der Erfinder von Techniken. Jede noch so geschickte Herstellung und Verwaltung des Wohlbefindens – das Ziel aller guten Politik – beruht auf dem Entwurf einer gelungenen Form des Wirtschaftens, des Verhaltens und des Zusammenlebens. Der gemeinsame Entwurf bestimmt das Zusammengehören. Das Vorbild ist herrschend als Grundlage für jede Entscheidung in der Frage: Wer wollen wir sein?

17.

Ergreifende Einbildungen. Die politische Fantasie leistet Begriffsarbeit für den Entwurf. Das Recht besteht aus Normen; Normen sind Sätze des Sollens, die sagen: Es sei! Jede Norm ist ein Interpretationsschema des Vorhandenen und kann bei ihren Interpretationen des Seienden völlig frei und fantastisch verfahren.

Wie durch Zauberhand verwandelt sich im Recht die Kopulation zweier Menschenaffen in eine Ehepflicht oder eine Sexualstraftat, der Pelz in eine Rauchware oder einen Verstoß gegen den Artenschutz. Die Referenz ist immer dieselbe; es ändert sich durch das Gesetz nur ihr Sinn. Solange die Menschen das Recht anerkennen, teilen sie diesen Sinn mit seinen Setzungen. Die Phänomene des Rechts sind eher Verständnisse als Zustände einer natürlichen oder technischen Entwicklung. Es sind Tatbestände, die *per se* auf nichts beruhen, außer auf der Entscheidung zu einem solchen Verständnis. Wenn das Gesetz verschwindet, verschwindet auch der Tatbestand – spurlos im absoluten Nichts.

Die Begriffe des Rechts sind von sich aus nominalistisch in ihren Erfindungen und ihren Prüfverfahren. Sie müssen sich in keiner Weise an das Vernünftige und Natürliche halten. Nichts hindert, ein Bußgeld zu erlassen auf etwas, das von selbst entsteht und eine natürliche Notdurft ist. Der Gesetzgeber kann Strafen und sogar Vernichtungen anordnen für Sachverhalte, bei denen niemand etwas getan hat – bloß aufgrund der Herkunft oder des Charakters der jeweiligen Bürger. Der Wille zu einer politischen Entscheidung darf sich auf die menschliche Fähigkeit stützen, das Absurde und Unmögliche zu denken. Das gesetzte Recht kann sogar behaupten, es gebe Wesen, die es eigentlich gar nicht gibt. Ist eine Hexe erst einmal juristisch definiert, wird es in der Welt auch Hexen geben. Mit genügend absurdem Prüfverfahren lassen sich auch vorhandene Menschen unter diesen Begriff der freien fantastischen Einbildung subsumieren.

18.

Fortschritt und Politik. Jedes Recht *kann* irreal sein. Das heißt noch lange nicht, dass es irreal sein *sollte*, im Gegenteil. Wenn es überhaupt so etwas wie einen Fortschritt im Politischen gibt, dann muss sich das Recht an die Phänomene angleichen und sich um ein adäquates Verständnis bemühen.

Ich will ein Beispiel geben. Wenn sich eine politische Einheit für eine Demokratie entscheidet, ist es nur konsistent, dass alle Menschen, die politisch handeln können, auch unter den Begriff des Bürgers fallen sollten und der Begriff entsprechend extensional auf Frauen, Schwarze und Eingeborene erweitert wird. Schließlich definiert sich die Demokratie als Herrschaft aller. Trifft die politische Einheit aber eine andere Grundsatzentscheidung und will etwas anderes werden, wenn sie etwa eine Monarchie sein will, dann verän-

dert sich die Bedeutung des Grundbegriffs; juristisch gesprochen verändert sich Grundnorm aller und es gelten dank einer anderer Begriffsbedeutung für alle auch andere Schlussfolgerungen.

Man sieht daran: Ein *Fortschritt kraft Entscheidung* kann nicht endlos sein. Denn er ist auf eine Form des Verhaltens gerichtet, die sein soll und hat in einer entschlossenen Ausübung dieses Verhaltens ein immanentes Ziel, des Handelns ebenso wie des Begreifens. Ein Fortschritt kraft Entscheidung ist ein begrifflicher Fortschritt; er muss erdacht werden. Er geschieht, wenn man mit dialektischen Mitteln einen Diskurs über die fundamentalen Grundbegriffe führt und so eine Art syllogistische Spirale des „Sich-Verstehens“ in Gang setzt. Das Ziel ist immer zweifach, sowohl die Selbsterkenntnis als auch die Lösung von Problemen, die durch das jeweilige Verständnis und Verhalten entstanden sind. Die Auflösung einer Rechtsdogmatik geschieht durch Dialoge, die ganz platonisch nach der Wahrheit, Wahrscheinlichkeit und Plausibilität von Begriffen fragen. Um neue Rechtsbegriffe zu erfinden, hat vor allem die antike Philosophie eine ähnliche Technik vorgeschlagen, wie sie der Mensch verwendet, wenn er Maschinen erfindet: Recht ist alles, was von Natur aus gerechtfertigt ist. Man darf diese „Imitation“ der Natur hier nicht falsch verstehen. Es ist nicht die Natur der Natur; es geht nicht um irgendeinen Biologismus oder Sozialdarwinismus. Gefragt wird vielmehr nach der Natur der Sache; es ist die Sache selbst, wie sie an und für sich ist, ihr Wesen, das betrachtet werden soll. Der Trick dient vor allem dem Umdenken, dem Nacktmachen der jeweiligen Phänomene, um sie vor den vermeintlichen Ansprüchen der Gesellschaft zu schützen, um sie von all den ideologischen Irrtümern und Wahnideen zu befreien, denen sich die Menschheit nur allzu gerne hingibt. Der Mensch muss sich mit den dialektischen Fragen nach der Wahrheit in gewisser Weise selbst überlisten, um sich von allen gewohnten Einbildungen zu befreien, die ihn beherrschen. Er soll die eigentliche Bedeutung der Phänomene entdecken. Schuhe sind zum Laufen da, Kleider als Schutz gegen Kälte und Wärme, das Reiben der Geschlechtsteile bis zum Austritt der Sekrete dient dem Gewinn der Lust und dem Fortbestand der Art. Im bloßen Gebrauch der Umwelt und Mitwelt kommen weder Sünde noch Kapital noch Klimabilanz vor. Derartige politische Interessen sollen gerade kaltgestellt und ausgeschaltet werden durch eine Rückbesinnung auf die Grundbedeutung der jeweiligen Phänomene.

19.

Hyle des Humanen. Die menschlichen Interessen scheinen endlos zu sein; und dennoch kann der menschliche Wille nicht frei gestaltet werden, wie manche sozialkonstruktivistischen Ideologen in ihrem Erfindergeist und Fortschrittsoptimismus behaupten. Alle Erfindungen bleiben – auch die Erfindungen des Menschen für sich selbst – an die Natur der jeweils verwendeten Materialien gebunden. So wie Maschinen bocken und nicht rund laufen, wenn ein Missbrauch ihrer Materialien in der Fügung geschieht, so werden auch die Menschen störrisch und aufsässig, sobald die Herrschaft mit ungeschickten Begriffen an den Interessen der Bürger vorbereiert und ihnen eine Form aufprägt, die nicht zu ihnen passt. Die Kunst der guten Politik liegt in der Vermeidung solcher Phänomene der Entfremdung.

Für die Politik hat der größtmögliche Fortschritt ein deutliches Ende: Er ist erreicht, wenn *jeder das sein darf, was er sein kann*. In einer solchen Welt würde sich das Recht selbst auflösen und sich alles zusammenfügen wie von selbst. Die Konflikte wären gelöst, die Assoziationen frei und ohne Zwang, gefügt durch den Zufall und die Gewohnheit mit einer leeren Mitte. Eine solche Fügung ist vielleicht ein Wunsch, eine Sehnsucht, das Traumbild vom schaffenden Menschen – aber eben doch das Prinzip für eine neue Welt und ein besseres Morgen.

Freiheit bei Marx - Fortschritt ohne das Ende der Geschichte?

Ting Huang

Überblick

Der „historische Materialismus“ ist der „Leitfaden“ von Marx’ Studien¹¹⁸. Viele Marxisten betrachten den historischen Materialismus dementsprechend als „the foundation of Marxism“ sowie als „the basic law that penetrates the whole system“.¹¹⁹ Dem historischen Materialismus unterliegt eine inhärente Teleologie. Daher lehnten „postmoderne“ Denker diese Tradition als einen weiteren Versuch des 19. Jahrhunderts ab, eine kohärente und fortschrittliche Geschichte mit einer überflüssigen Vision vom „Ende der Geschichte“ zu entwerfen. Der vorliegende Artikel verteidigt den historischen Materialismus als „a protracted processes of liberation“.¹²⁰ Zu diesem Zweck entfaltet der Artikel den Begriff der Freiheit und plädiert für einen historischen Materialismus ohne Telos bzw. „Ende der Geschichte“.

Freiheit ist die Krönung von Marx’ Vision der Geschichte. Hierunter versteht Marx zunächst die ökonomische Verwirklichung der Freiheit durch die Realisierung des Überflusses bzw. dem Ende der Knappheit. Zugleich verbindet Marx den Begriff der Freiheit mit einer sozialen Vision, nämlich dem Fortschritt bzw. die Revolution der gesellschaftlich-vermittelten Produktionsverhältnisse. Hiermit besteht ein Konflikt zwischen Marx’ Geschichtstheorie einerseits und andererseits seiner Vision des „Telos“, verkörpert in seiner Idee des Kommunismus: Erstere betont den Vorrang der Produktivkräfte, letztere die teleologisch sich entwickelnden Produktionsverhältnisse.

¹¹⁸ Vgl. Marx & Engels 2006i, S. 8.

¹¹⁹ Übersetzung: „die Grundlage des Marxismus“, „das grundlegende Gesetz, das das gesamte System durchdringt“, vgl. Bernstein 1993, S. 12; Marx & Engels 2006i, S. 8.

¹²⁰ Übersetzung: „einen langwierigen Befreiungsprozess“, vgl. Cohen 1989, S. vii.

Im vorliegenden Artikel analysiere ich diesen Konflikt aus drei Perspektiven: (a) Marx' Konzeption der Freiheit, (b) Produktivkräfte vs. Produktionsverhältnisse und (c) Klassenkampf als Mittel zum Zweck. Die Analyse beweist, dass ein Telos aus Marx' Vision der Verwirklichung der Freiheit dekonstruiert werden kann. Im Anschluss daran umreiße ich meinen Rekonstruktionsvorschlag des dialektischen Materialismus.

Hintergrund

1979 erklärt Lyotard in *Postmodern Condition* eine „crisis of narratives“¹²¹ und definiert die Postmoderne als „incredulity towards metanarratives“¹²². Die Ablehnung für Metanarrative ist aus den historischen Wunden geboren, die entstanden sind aus den beiden Weltkriegen und dem, was Derrida den marxistischen Schlag (bzw. „the Marxist blow“) nennt, d. h. die Tatsache, dass „the noble hope of Marxism - to create a regime without evil - [gives] rise to totalitarianisms“; und dass „the geopolitical and international mission of the universal emancipation of Man has been shaped and misshaped by the horrors, disasters, crimes and wars that unfolded in that event“¹²³. Die verheerenden Ereignisse des 20. Jahrhunderts führten zu einem Verlust des „Glaube[ns] an den Sinn der Geschichte“¹²⁴ um Husserls Worte zu entlehnen. Am besten wird diese Erfahrung in Karl Poppers Buch *The Poverty of Historicism* von 1959 eingefangen, das er „in memory of the countless men and women of all creeds or nations or races who fell victim to the fascist and communist belief in In-exorable Laws of Historical Destiny“ schrieb.¹²⁵

¹²¹ Übersetzung: „Krise der Narrative“, vgl. Lyotard 1984, S. xxiii.

¹²² Übersetzung: „Ungläubigkeit gegenüber Metanarrativen“, vgl. Lyotard 1984, S. xxiv.

¹²³ Übersetzung: „den marxistischen Schlag“, „die edle Hoffnung des Marxismus, ein Regime ohne Übel zu schaffen, zu Totalitarismen führt“, vgl. Glendinning 2019.

¹²⁴ Vgl. Husserl 2012, S. 13.

¹²⁵ Übersetzung: „zum Gedenken an die unzähligen Männer und Frauen aller Glaubensrichtungen, Nationen oder Rassen, die dem faschistischen und kommunistischen Glauben an unausweichliche Gesetze des historischen Schicksals zum Opfer fielen“, vgl. Popper 1957, S. V.

Bury bemerkt, die Idee des Fortschritts erwiese sich letztendlich als ein *Idolum Saeculi*.¹²⁶ Gleichwohl verfolgt ein Sinn für Nihilismus alle Alternativen zu dieser Idee: Der Tod der Idee des Fortschritts ist der Tod der „synthesis of the past and a prophecy of the future“,¹²⁷ in der „die obersten Werte sich entwerten“.¹²⁸ Für die Menschen bleibt nur das Gefühl der Leere, denn „es fehlt das Ziel; es fehlt, in Nietzsches Worten, die Antwort auf das ‚Warum?‘“.¹²⁹ Es mag vielleicht narzisstisch sein, uns selbst als „the spiritual focus of the cosmos“ zu sehen, um David Wiggins’ Ausdruck zu verwenden. Dennoch gibt es ein Element der trostlosen Verzweiflung der Menschheit, die Existenz unseres „minute speck“¹³⁰ zu unterscheiden, als vielleicht die einzige Rettung aus dem Abgrund des Nihilismus.

Es wurden bereite ernsthafte Versuche unternommen, den Menschen vor dem Abgrund des Nihilismus zu retten. In *Two Concepts of Liberty* ruft Isaiah Berlin zu einem *Pluralismus der Werte* auf. Für Berlin führt diese Ablehnung des „faith in a single criterion“ zu einem „truer and more humane ideal“ des Pluralismus.¹³¹ Statt einer eineindeutigen, teleologischen Geschichte weist Emanzipation oder Fortschritt, so Berlin, in die Richtung der Freiheit ohne dabei eine „final solution vorzugeben.¹³² In *Spectres of Marx* dekonstruiert Derrida eine „messianic eschatology“, die vom Marxismus und den Religionen, die er kritisiert, geteilt wird. Was dabei „irreducible to any deconstruction“ bleibt, ist „a certain experience of the emancipatory promise“, eine bestimmte „idea of justice“ und „idea of democracy“.¹³³ Die Demokratie, von der Derrida

¹²⁶ Vgl. Bury 1920, S. vii.

¹²⁷ Übersetzung: „Synthese der Vergangenheit und eine Prophezeiung der Zukunft“, vgl. Nisbet 2017, S. 5.

¹²⁸ Vgl. Nietzsche 1917.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Übersetzung: „spirituellen Fokus des Kosmos“, „winzigen Flecks“, vgl. Wiggins 1976, S. 332.

¹³¹ Übersetzung: „Glaubens an ein einzelnes Kriterium“, „wahreren und humaneren Ideal“, vgl. Berlin 2002.

¹³² Übersetzung: „endgültige Lösung“, vgl. Berlin 2002.

¹³³ Übersetzung: „messianische Eschatologie“, „unreduzierbar auf jede Dekonstruktion“, „eine gewisse Erfahrung des emanzipatorischen Versprechens“, „eine Idee der Gerechtigkeit“, „eine Idee der Demokratie“, vgl. Derrida 2006, S. 74.

redet, ist nicht die marxistische Demokratie, also „das aufgelöste Rätsel der Geschichte“¹³⁴.

Er meint eine *kommende, noch ausstehende Demokratie*, welche die Unvollkommenheiten jedes demokratischen Systems anerkennt, aus dem demokratischen Ansatz des Scheiterns und der Disjunktion geboren ist und ihre Politik als „an endless task of approximation“¹³⁵ begreift.

Der vorliegende Artikel umreißt hierzu eine Alternative: Es geht darum, die Dekonstruktion eines Telos aus dem Narrativ nicht nur aus emotionaler Verachtung für einen entworfenen Pfad in die Zukunft oder der epistemologischen Einschränkung durch die Grenze unserer Wahrnehmung zu entwerfen, sondern um eine kohärentere Version der Fortschrittserzählung aus dem historischen Materialismus zu rekonstruieren, indem (1) die logische Falle, die zur Vision vom Ende der Geschichte bei Marx führte, adressiert wird und (2) eine potenziell neue Richtung der Rekonstruktion vorgeschlagen.

Debatten: Im Licht von Marx’ „Ende der Geschichte“

In der Forschung wird Marx’ Begriff der Geschichte zumeist als Theorie der fortschreitenden Entfaltung der Freiheit gedeutet. Der bekannteste Vertreter dieser Deutung ist G. A. Cohen. Cohen zufolge ist die menschliche Geschichte „a protracted process of liberation – from the scarcity imposed on humanity by nature, and from the oppression imposed by some people on others“¹³⁶. Gemäß dieser Denklinie führt die materielle Entwicklung schließlich zum „materiellen Überfluss“, der die menschliche Spezies aus Knappheit und Unterdrückung in eine klassenlose kommunistische Gesellschaft überführt. Der vorliegende Abschnitt klärt Marx’ Rede vom Ende der Geschichte und weist dabei drei immanente Probleme seiner Vision des Fortschritts aus: (a) obwohl Freiheit als definierendes Merkmal gilt, ist Marx’ soziale Vision des Kommunismus auf der Negation des Antagonismus seiner Zeit aufgebaut; (b) trotz der Vorrangigkeit der Produktivkräfte ist Marx’ Begriff des Telos ausschließlich auf die Produktionsverhältnisse ausgerichtet; und (c) obwohl die Entstehung

¹³⁴ Vgl. Marx & Engels 2006h, S. 536.

¹³⁵ Übersetzung: „Pol einer endlosen Aufgabe der Annäherung“, vgl. Derrida 2006, S. 8.

¹³⁶ Übersetzung: „einen langwierigen Befreiungsprozess – von der Knappheit, die der Menschheit durch die Natur auferlegt wird, und von der Unterdrückung, die einige Menschen anderen auferlegen“, vgl. Cohen 1989, S. vii.

von Klassen ein Mittel zum Zweck ist (nämlich die Befreiung des Menschen), stellt er sich eine klassenlose Gesellschaft vor, ohne eine vollständige Darstellung der Befreiung zu geben – Marx beschreibt eher das Ende der Mittel statt das Ziel selbst. Ich argumentiere, dass die marxsche Konzeption der Freiheit aufrecht zu erhalten ist, ohne ihre letztgültige Verwirklichung im Kommunismus zu behaupten; eine auf der Entwicklung der Produktivkräfte aufgebaute Geschichte erfordert keinen Endzustand; und der Klassenkampf, gesehen als Produkt der Arbeitsteilung, gipfelt nicht in einer klassenlosen Gesellschaft.

(a) Freiheit ohne Ende

Kant, Hegel und Marx machten sich auf eine philosophische Suche nach der Geschichte des Menschen. Diese Suche, die über die empirische Geschichte hinausging, resultierte in einer universellen Geschichte mit dem Ehrgeiz, „[to] penetrate the surface play of events“ und „discover fundamental laws of historical development“.¹³⁷ Explizit oder implizit weisen alle drei Autoren in Richtung Freiheit, allerdings mit unterschiedlichen Auffassungen davon, was das Reich der Freiheit empirisch auszeichnet. Laut Marx ist der Kommunismus die einzige Form von Gesellschaft, in der echte Freiheit möglich ist. Wie Walicki zusammenfasst, begreift Marx „the full and unhindered self-actualisation of the human ‚species-essence‘ in history“ als Freiheit.¹³⁸ Der Vorstellung des vollständig emanzipierten Menschen unterliegt indessen ein *Telos* der menschlichen Gesellschaft, nämlich die Verwirklichung echter Freiheit und Gleichheit. Für Marx bedarf es zur Verwirklichung des *Telos* der Abschaffung von Klassenunterschieden und des Privateigentums.¹³⁹ In der modernen bürgerlichen Gesellschaft bedeutet Freiheit hingegen lediglich „den freien Handel, den freien Kauf und Verkauf“.¹⁴⁰ Ebenso ist die durch die moderne Demokratie garantierte politische Gleichheit letztendlich dem Klassenantagonismus und der Ausbeutung, die im Kapitalismus inhärent sind, untergeordnet und bietet

¹³⁷ Übersetzung: „das oberflächliche Spiel der Ereignisse zu durchdringen“, „grundlegende Gesetze der historischen Entwicklung zu entdecken“, vgl. Meek Lange 2011.

¹³⁸ Übersetzung: „die volle und ungehinderte Selbstverwirklichung des menschlichen ‚Gattungswesens‘ in der Geschichte“, vgl. Walicki 1988, S. 11.

¹³⁹ Vgl. Avineri 1968, S. 38.

¹⁴⁰ Vgl. Marx & Engels 2006f, S. 476.

daher keine echte Gleichheit. Marx' Vision der Zukunft, also der Kommunismus, ist jedoch eher eine dialektische Negation der Ausbeutung seiner Zeit als eine direkte Darstellung echter Freiheit – in seinen eigenen Worten: „Negation der Negation“. In den *Manuskripten* von 1844 beschreibt er den Kommunismus als den „positive[n] Ausdruck des aufgehobenen Privateigentums“¹⁴¹; im *Manifest* erscheint der Kommunismus als die „Aufhebung des Schachters, der bürgerlichen Produktionsverhältnisse und der Bourgeoisie selbst“ und führt letztlich zur Abschaffung der Familie, der Länder und Nationalitäten, aller Religionen sowie aller Moral. Zusammenfassend schreibt er: Der Kommunismus „widerspricht also allen bisherigen geschichtlichen Entwicklungen“¹⁴² und in seiner *Kritik des Gothaer Programms* stellt er die kommunistische Gesellschaft dar als erst entstehend, nachdem „die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit“ verschwunden ist, „die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden“ ist, „mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen“ sind und „alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen“. Ist das erreicht, dann kann „der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“¹⁴³ Es ist klar, dass Marx' Beschreibung des Kommunismus auf seiner Analyse der Funktion des Kapitalismus seiner Zeit basiert. Der Kommunismus ist also die dialektische Antithese der Ausbeutung seiner Tage sowie der materialistischen Grundlagen, die zur Ausbeutung führen.

Gleichzeitig transzendierte die Freiheit für Marx die traditionellen, moralphilosophischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Güte. Marx' Ideal der Zukunft fordert letztlich „Freiheit für alle“. Die bisherigen Bemühungen der Moralphilosophie erscheinen in dieser Vision lediglich als eine „dispensable enterprise“ und die endgültige Verwirklichung des Reichs der Freiheit ist eine, bei der, wie McBride kommentiert, „theories of morality in general would exist only as historical curiosities“¹⁴⁴.

¹⁴¹ Vgl. Marx & Engels 2006h, S. 534.

¹⁴² Vgl. Marx & Engels 2006f, S. 476–480.

¹⁴³ Vgl. Marx & Engels 2006e, S. 21.

¹⁴⁴ Übersetzung: „verzichtbares Unternehmen“, „Theorien der Moral im Allgemeinen nur noch als historische Kuriositäten existieren würden“, vgl. McBride 1977, S. 138.

Hiermit komme ich zur ersten Beobachtung: Während für Marx das zentrale Ziel seine soziale Vision die Freiheit ist, gründet die empirische Verkörperung dieser Vision (der Kommunismus) ausschließlich in der Negation des Antagonismus seiner Zeit. Marx hat also nicht direkt eine Vision der Freiheit dargestellt, sondern vielmehr die Überwindung dessen, was er als Behinderung der Freiheit seinerzeit wahrnimmt. Zum historischen Materialismus gehört jedoch auch die Einsicht, dass das Bewusstsein durch das soziale Sein des Subjekts bestimmt wird.¹⁴⁵ Somit können wir nicht vorhersagen, was das Morgen ausmacht, da unser Bewusstsein auf unserer heutigen Erfahrung basiert und das Morgen jenseits unserer Wahrnehmung liegt. Marx kann uns in die Richtung der Zukunft weisen, in das „Reich der Freiheit“; er kann uns jedoch kein Bild davon malen, wie dieses Reich tatsächlich aussieht. Zudem kommt das Konzept der Freiheit auch ohne eine empirische Verkörperung oder Bilder einer fernen Zukunft aus. Jeder von uns ist immer noch, um einen Ausdruck Hegels zu bemühen, „ein Sohn seiner Zeit“¹⁴⁶ und über diese Zeit können wir nicht hinaussehen.

(b) Produktivkräfte über Produktionsverhältnisse

Sowohl Marx' vollständigste Ausarbeitung seiner Geschichtstheorie (*Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*) als auch Cohens Interpretation behaupten den Vorrang der Produktivkräfte über die Produktionsverhältnisse. Marx vertritt den Vorrang der Produktivkräfte eher zwischen den Zeilen, Cohen hingegen vertritt diesen Vorrang hingegen ausdrücklich mit seiner Primatsthese. Trotz des Bedürfnisses, als Revolutionär ein Bewusstsein für Klassenausbeutung zu fordern, bestätigt Marx' Analyse in seinen nüchterneren Momenten den Vorrang der Produktivkräfte. In *Das Elend der Philosophie* schreibt er:

„Mit der Erwerbung neuer Produktivkräfte verändern die Menschen ihre Produktionsweise, und mit der Veränderung der Produktionsweise, der Art, ihren Lebensunterhalt zugewinnen, verändern sie alle ihre gesellschaftlichen Verhältnisse.“¹⁴⁷

¹⁴⁵ Vgl. Marx & Engels 2006i.

¹⁴⁶ Vgl. Hegel 2009, S. 15.

¹⁴⁷ Vgl. Marx & Engels 2006b, S. 130.

Obwohl er nicht von einem Ende der Geschichte spricht, glaubt Marx, dass der historische Kampf zu einer Kulmination kommen wird. Wie Glendinning hervorhebt, trotz einer beabsichtigten „transcendence of theological residues“ (des deutschen Idealismus), „the idea of a redemptive end of history remained in Marx“.¹⁴⁸ Im *Vorwort von 1859* bezeichnet er die bürgerlichen Produktionsverhältnisse als „die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses“.¹⁴⁹ In einem *Brief an Weydemeyer* erklärt Marx, die Geschichte des Klassenkampfes, führe notwendig zur „Aufhebung aller Klassen“ und zur „einer klassenlosen Gesellschaft“.¹⁵⁰ Es bleibt Gegenstand der Debatte, ob dieser Höhepunkt das Ende der Geschichte markiert oder eher den Beginn der eigentlichen menschlichen Geschichte, oder, in Marx' eigenen Worten, den Abschluss der „Vorgeschichte“.¹⁵¹ Sicher ist: Es gibt keinen Beginn ohne ein Ende der vorherigen Phase. Somit ist es in jedem Fall vernünftig anzunehmen, dass ein Ende der Geschichte dem marxschen System immanent ist. Eine genauere Analyse von Marx' Schriften wird zeigen, dass dieses „Ende der Geschichte“ ein *Telos* in Bezug auf die Evolution der Produktionsverhältnisse behauptet – es ist ein Ende der *Unterdrückung* und nicht ein Ende der *Knappheit* – trotz des Vorrangs der Produktivkräfte.

Die Epochentheorie des historischen Materialismus¹⁵² führt zur selben Beobachtung. In der Deutschen Ideologie präsentierte Marx eine ausführliche Darstellung der Epochen der Geschichte basierend auf Eigentumsformen – vom *Stammeigentum* zum *antiken Gemeinde- und Staatseigentum*, dann zum *feudalen oder ständischen Eigentum* und schließlich zum *bürgerlichen Eigentum*.¹⁵³ Im *Manifest* diskutierte er auch die *moderne bürgerliche Gesellschaft* im Vergleich zur feudalen Gesellschaft.¹⁵⁴ Später im *Vorwort von 1859* bezeichnete er „asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation“ „in großen

¹⁴⁸ Übersetzung: „Überwindung theologischer Reste“, „die Idee eines erlösenden Endes der Geschichte bei Marx bleibt bestehen“, vgl. Glendinning 2013, S. 4.

¹⁴⁹ Vgl. Marx & Engels 2006i, S. 9.

¹⁵⁰ Vgl. Marx & Engels 2006g, S. 508.

¹⁵¹ Marx verwendet diesen Begriff an mehreren Stellen, einschließlich vgl. Marx & Engels 2006i, S. 9.

¹⁵² Übersetzung: „Epochentheorie“, vgl. Cohen 1983, S. 228.

¹⁵³ Vgl. Marx & Engels 2006c, S. 22–27.

¹⁵⁴ Vgl. Marx & Engels 2006f.

Umrissen“.¹⁵⁵ Die Terminologie, die Marx beim Beschreiben prä-feudaler Gesellschaften verwendet, ist nicht immer kohärent. Dennoch basieren in allen Versionen die Einteilungen der Epochen auf Beobachtungen des Wandels der Produktionsverhältnisse, die zu dem *Telos* des Kommunismus führen, das als Kulmination dieser Epochen begriffen wird. Zu beachten ist, dass es sich auch hier um ein „*Telos*“ im Sinne der Produktionsverhältnisse handelt und nicht der Produktivkräfte – Marx denkt hier also an das Ende der Klassenausbeutung und nicht an den absoluten Überfluss durch die Maximierung der Produktivkräfte.

An dieser Stelle können wir nun eine zweite Beobachtung festhalten: Trotz des Vorranges der Produktivkräfte ist Marx’ Auffassung der Geschichte, mitsamt seiner Theorie der Epochen, ausschließlich auf die Produktionsverhältnisse ausgerichtet. Während niemand ein Ende der Entwicklung der Produktivkräfte annimmt, wird zugleich ein *Ende der Geschichte* behauptet und zwar allein aufgrund der bisherigen Evolution der Produktionsverhältnisse.

(c) Klassenkampf als Mittel zum Zweck

Eine der Hauptkritiken gegenüber Cohen lautet, seine Theorie unterschätze die Rolle des Klassenkampfes. Manche Kritiker meinen daher Cohens Theorie sei „faulty precisely for its insistence on a mechanical model and its lack of attention to the dialectic“.¹⁵⁶ Der vorliegende Artikel folgt dieser Kritik nicht und vertritt einen anderen Begriff der Klassendynamik: Die ultimative Einschränkung der menschlichen Freiheit ist die Knappheit. Klassen sind das Produkt des Kampfes gegen die Knappheit. So gesehen ist die Dialektik des Klassenkampfes letztendlich ein Kampf gegen die durch Arbeitsteilung produzierte Knappheit. In den Worten Cohens: „unfreedom, exploitation, and indignity are the price which the mass of humanity must pay for the part they play in creating the material wherewithal of human liberation.“¹⁵⁷ Marx selbst räumt das auch ein und schreibt in *Das Elend der Philosophie*: „Ohne Gegensatz kein

¹⁵⁵ Vgl. Marx & Engels 2006i, S. 9.

¹⁵⁶ Übersetzung: „fehlerhaft genau wegen ihres Beharrens auf einem mechanischen Modell und ihrer mangelnden Aufmerksamkeit für die Dialektik“, vgl. Wolff & Leopold 2021.

¹⁵⁷ Übersetzung: „Unfreiheit, Ausbeutung und Würdelosigkeit sind der Preis, den die Masse der Menschheit für den Teil zahlen muss, den sie an der Schaffung der materiellen Grundlagen der menschlichen Befreiung hat“, vgl. Cohen 1989, S. vii.

Fortschritt; das ist das Gesetz, dem die Zivilisation bis heute gefolgt ist. Bis jetzt haben sich die Produktivkräfte auf Grund dieser Herrschaft des Klassen-gegensatzes entwickelt.¹⁵⁸ Marx erkennt also, dass die Arbeitsteilung, die zur Klassenteilung führte, zu den materiellen Bedingungen des gesellschaftlichen Fortschritts gehört. In der *Deutschen Ideologie* stellt er fest: „Jede neue Produktivkraft [...] hat eine neue Ausbildung der Teilung der Arbeit zur Folge“ und die „Teilung der Arbeit innerhalb einer Nation führt zunächst die Trennung der industriellen und kommerziellen von der ackerbauenden Arbeit und damit die Trennung von Stadt und Land und den Gegensatz der Interessen Beider herbei.“¹⁵⁹ Weiter schreibt er, die „verschiedenen Entwicklungsstufen der Teilung der Arbeit sind ebensoviel verschiedene Formen des Eigentums; d. h., die jedesmalige Stufe der Teilung der Arbeit bestimmt auch die Verhältnisse der Individuen zueinander in Beziehung auf das Material, Instrument und Produkt der Arbeit.“¹⁶⁰ In *Das Kapital* räumt er ein, die „gesellschaftliche Teilung der Arbeit“ ist die „Existenzbedingung der Warenproduktion“.¹⁶¹

Zusammenfassend sieht Marx den Klassenantagonismus und die Arbeitsteilung als Mittel zum Zweck, mit dem Zweck der Entwicklung der Produktivkräfte und letztendlich der Befreiung des Menschen. An dieser Stelle ist daher eine dritte Beobachtung festzuhalten: Trotz der durch die Arbeitsteilung erzeugten Klassenteilung, als Mittel zum Zweck der Emanzipation des Menschen, gründet seine *Vision* einer klassenlosen Gesellschaft in den Produktionsverhältnissen, statt auf dem Ziel selbst. Es scheint so, als rede Marx vom Ende des Antagonismus und der Ausbeutung, statt sich der Schwierigkeit zu stellen und das Ende des Emanzipationsprozesses genauer zu bestimmen.

Lösung: Freiheit ohne Ende

Hiermit habe ich die Schwierigkeiten von Marx' Vision vom *Ende der Geschichte* dargelegt. Im Folgenden werde ich eine mögliche Rekonstruktion des historischen Materialismus umreißen, die mit einer Ablehnung der Idee des *Endes der Geschichte* vereinbar ist, welche für die Postmoderne zentral war.

¹⁵⁸ Vgl. Marx & Engels 2006b, S. 91–92.

¹⁵⁹ Vgl. Marx & Engels 2006c, S. 22.

¹⁶⁰ Ebd.

¹⁶¹ Vgl. Marx & Engels 2006d, S. 56.

(A) Produktionsmittel statt Produktionsverhältnisse

In Kapitel (b) Produktivkräfte über Produktionsverhältnisse haben wir gesehen, dass Marx' Rede vom *Ende der Geschichte* auf seiner Auffassung der Transformation der Produktionsverhältnisse basiert, die der Entwicklung der Produktivkräfte untergeordnet sind. Daher schlage ich vor, anstatt die Produktionsverhältnisse als Dreh- und Angelpunkt historischer Stadien zu charakterisieren, unsere Aufmerksamkeit auf die Produktionsmittel zu verlagern.

Die Formen der Produktionsverhältnisse hängen direkt mit den wesentlichen Produktionsmitteln zusammen, die den Menschen zur Verfügung stehen. Mit anderen Worten, was den Übergang vom Stammesbesitz zum Feudalbesitz ermöglichte, war die Entwicklung der frühen Jäger- und Sammlergemeinschaften hin zu sesshaften Bauern, d. h., die Kultivierung des Landes durch den Menschen als Hauptmittel der Produktion. In ähnlicher Weise vollzog sich der Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus: Was den Kapitalismus ermöglichte, war maßgeblich die industrielle Revolution. In Marx' Worten:

„Die Handmühle ergibt eine Gesellschaft mit Feudalherren, die Dampfmühle eine Gesellschaft mit industriellen Kapitalisten.“¹⁶²

Gemäß dieser Logik würde sich der Übergang von unserer gegenwärtigen Produktionsweise zur nächsten ebenso auf der Ausbeutung eines neuen, wesentlichen Produktionsmittels beruhen. Der genaue Inhalt dieses Produktionsmittels liegt jedoch außerhalb des Rahmens unserer Diskussion. Kurz gesagt, die Übergänge von vorherrschenden Produktionsverhältnissen werden durch die menschliche Fähigkeit bedingt, neue Produktionsmittel zu erschließen und einzusetzen. Marx stellte sich die Kulmination der Geschichte auf der Grundlage der Analyse von Produktionsverhältnissen vor, die den Produktivkräften weichen sollten. Und die Entwicklung der Produktivkräfte hängt in hohem Maße von der Erweiterung unserer Nutzung von Produktionsmitteln ab, einer Entwicklung also, deren Ende gegenwärtig nicht abzusehen ist.

¹⁶² Vgl. Marx & Engels 2006b, S. 130.

(B) Klassenlose Gesellschaft?

Weisen wir dem Klassenkampf im Ringen gegen die Knappheit eine instrumentelle Rolle zu (wie in (c) Klassenkampf als Mittel zum Zweck diskutiert), vereinfacht sich die Frage nach der Realisierung der klassenlosen Gesellschaft: Die Realisierung der klassenlosen Gesellschaft hängt demnach maßgeblich von der Überwindung der Knappheit ab.

In einem umfassenderen Projekt werde ich die Konzeption der Freiheit im historischen Materialismus auf zwei Ebenen untersuchen. An dieser Stelle gebe ich einen kurzen Überblick. Negativ gesprochen, bestimme ich Knappheit als die ultimative Einschränkung der Freiheit; mit anderen Worten, Freiheit wird durch die Verwirklichung von Überfluss realisiert. Dabei gilt, dass Überfluss oder Knappheit nicht definitiv oder letztgültig messbar sind, sondern sich mit dem menschlichen Fortschritt fortentwickeln (und daher relativ sind): antike Konzepte von Überfluss und Knappheit unterscheiden sich grundlegend von modernen. Nach derselben Logik werden auch die zukünftigen Menschen andere Konzepte des Überflusses haben. Diese relative Knappheit endet daher nicht mit dem technologischen Fortschritt. Die zweite Ebene führt zurück zum Konzept der Freiheit, wie sie Spinoza in kritischer Nachfolge zu Descartes ausarbeitete. Engels griff dieses Konzept späterhin wieder auf und behauptete Freiheit ist „die Einsicht in die Notwendigkeit“ sowie die Kenntnis der „Naturgesetze“.¹⁶³ Ich argumentiere, dass die Verwirklichung der Freiheit auf der ersten Ebene die Verwirklichung der Freiheit auf der zweiten Ebene erfordert – es ist zuvörderst das Sammeln von Kenntnissen über Naturgesetze, die es zur Verwirklichung des Überflusses bedarf. Dies beinhaltet auch die Vorstellung eines unendlichen Prozesses der Erkundung der Natur.

Gemäß der dargelegten Argumentation, legt dieser Artikel nahe, dass eine klassenlose Gesellschaft auch in Zukunft unwahrscheinlich ist. Einerseits, wie in (c) Klassenkampf als Mittel zum Zweck gezeigt, wird Klasse als Produkt der Arbeitsteilung angesehen. Es gibt gute Gründe zur Annahme, dass, unabhängig gesellschaftlicher Entwicklungen, so lange die „Arbeitsteilung“ besteht, es immer bestimmte Arbeitsbereiche geben wird, mit „unterschiedlichen“ Positionen und Spezialisierungen, was unvermeidlich zur Entstehung von Klassen führt. Andererseits entstehen Klassen durch die Aufteilung des Eigentums an Produktionsmitteln. Sind die Übergänge historischer Phasen

¹⁶³ Vgl. Marx & Engels 2006a, S. 106.

bedingt durch die Übergänge der primären Produktionsmittel, könnte auch die Dialektik zwischen den Eigentümern von Produktionsmitteln und den Arbeitnehmern, die die Produktionsmittel direkt nutzen, bestehen bleiben – z. B. in der feudalen Gesellschaft, wo Land das Hauptproduktionsmittel ist, manifestiert sich der Antagonismus zwischen Landbesitzern und Sklaven; in der kapitalistischen Gesellschaft zwischen Kapitalisten und Arbeitern. Trotz unserer aufrichtigsten Wünsche gibt es kaum Beweise dafür, dass gesellschaftliches Eigentum an Produktionsmitteln notwendig zur nächsten Phase menschlicher Gemeinschaft gehören wird, wenn die Natur des Übergangs lediglich ein Übergang der primären Produktionsmittel ist.

(C) Unsere Hoffnung auf Freiheit

Obwohl „Klassen“-Teilung immer präsent sein mag, wird sie nicht notwendigerweise die „Unterdrückung“ verursachen, die Marx bezeugte oder die wir auch heute noch sehen. – Man könnte argumentieren, dass Ausbeutung immer noch vorhanden ist und möglicherweise immer vorhanden sein wird. Gleichwohl ist zu beachten, dass sich die „Unterdrückung“ verändert hat und sich auch weiterhin in sehr unterschiedlichen Formen fortentwickelt – und Freiheit, sowohl nominell als auch echt, wurde für einen größeren Teil der Massen im Prozess möglich gemacht. Es ist nicht abwegig, zu behaupten, dass die heutigen Arbeiter, obwohl ausbeutet, freier sind, als die Sklaven von gestern; und wir haben Grund zur Hoffnung, dass die „Arbeitnehmer“ von morgen, seien es die Bediener von KI oder nicht, ebenfalls freier sein werden als wir. Wie Hegel schreibt,

„Die Orientalen [...] wissen nur, daß Einer frei ist; [...] In den Griechen [...] wie auch die Römer, wußten nur, daß Einige frei sind, nicht der Mensch als solcher. [...] Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewußtsein gekommen, daß der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausgemacht.“¹⁶⁴

Hegel weist auf die historische Evolution der politischen Form hin, die im marxschen System nur die Überbauten sind, die aus der „reale[n] Basis“ von

¹⁶⁴ Vgl. Hegel 1994, S. 62.

der „ökonomische[n] Struktur der Gesellschaft“ entstanden sind.¹⁶⁵ Wahr ist, dass die bisherige Geschichte die Emanzipation des Menschen bezeugt hat und weiterhin bezeugen wird. Und Freiheit, auch wenn sie in diesem Prozess vielleicht kein Ende findet, bleibt unsere Hoffnung für die Zukunft.

Freiheit ist, um Derridas Ausdruck zu verwenden, die kommende Freiheit.

¹⁶⁵ Vgl. Marx & Engels 2006i, S. 8.

Literaturverzeichnis

- Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge University Press.
- Berlin, I. (2002). *Two Concepts of Liberty*. In J. Rawls (Hrsg.), *Contemporary political philosophy: An anthology* (S. 0). Blackwell Publishing Ltd. aufgerufen am 29.01.2025.
- Bernstein, E. (1993). *Bernstein: The Preconditions of Socialism* (H. Tudor, Hrsg.). Cambridge University Press. URL: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511802584>, aufgerufen am 29.01.2025.
- Bury, J. B. (1920). *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. Macmillan and Co., Limited.
- Cohen, G. A. (1983). *Reconsidering Historical Materialism*. Nomos, 26, 227–251.
- Cohen, G. A. (1989). *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*. Oxford University Press.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International* (P. Kamuf, Übers.). Routledge.
- Glendinning, S. (2013). The End of the World Designed with Men in Mind. *Journal of Historical Sociology*, 26(3), 291–317. URL: <https://doi.org/10.1111/johs.12026>, aufgerufen am 29.01.2025.
- Glendinning, S. (2019). Lecture 2, LSE Lectures Europe Beyond Modernity, Journal of Historical Sociology, Volume 26 (3), <https://doi.org/10.1111/johs.12026>, aufgerufen am 29.01.2025.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Band I* (J. Hoffmeister, Hrsg.). Felix Meiner Verlag aufgerufen am 29.01.2025.

Hegel, G. W. F. (2009). *Grundlinien der Philosophie des Rechts: Bd. 14.1.* Felix Meiner Verlag aufgerufen am 29.01.2025.

Husserl, E. (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (E. Ströker, Hrsg.). Felix Meiner Verlag. aufgerufen am 29.01.2025.

Lyotard, J.-F. (1984). *Introduction. In The Postmodern Condition: A report on knowledge.* Manchester University Press.

Marx, K., & Engels, F. (2006a). Anti-Dühring. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 20.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006b). Das Elend der Philosophie. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 4.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006c). Die deutsche Ideologie. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 3.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006d). Kapital. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 23.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006e). Kritik des Gothaer Programms. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 40.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006f). Manifest der Kommunistischen Partei. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 4.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006g). Marx an Joseph Weydemeyer 5. März 1852. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 28.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006h). Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 40.* Dietz Verlag.

Marx, K., & Engels, F. (2006i). Vorwort Zur Kritik der Politischen Ökonomie. In *MEW / Marx-Engels-Werke Band 13.* Dietz Verlag.

McBride, W. L. (1977). Vision of a Possible Future. In *The Philosophy of Marx*. St. Martin's Press.

Meek Lange, M. (2011). Progress. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2011. Aufl.). Metaphysics Research Lab, Stanford University. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/progress/>, aufgerufen am 29.01.2025

Nietzsche, F. (1917). *Der Wille zur Macht*. Alfred Kröner Verlag. URL: <https://www.gutenberg.org/files/60360/60360-h/60360-h.htm>, aufgerufen am 29.01.2025

Nisbet, R. (2017). *History of the Idea of Progress*. Routledge.

Popper, K. (1957). *The Poverty of Historicism*. The Bacon Press.

Walicki, A. (1988). *Karl Marx as philosopher of freedom*. *Critical Review*, 2(4), 10–58.

Wiggins, D. (1976). *Truth, Invention, and the Meaning of Life*. British Academy.

Wolff, J., & Leopold, D. (2021). Karl Marx. In E. N. Zalta (Hrsg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2021). Metaphysics Research Lab, Stanford University. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/marx/>, aufgerufen am 29.01.2025

Autorinnen und Autoren

Peter Heuer studierte Fertigungsmittelentwicklung an der TU Dresden sowie Philosophie, Psychologie und Biologie an der Universität Leipzig. 2006 promovierte er im Fachbereich Philosophie an der Universität Leipzig. Seit 2021 ist er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Lehrer:innenbildung und Schulforschung der Universität Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Philosophie der Biologie, die Naturphilosophie, die Ontologie und die Philosophie des subjektiven Geistes.

Ting Huang ist Doktorandin an der Goethe-Universität Frankfurt. Der Arbeitstitel ihrer Dissertation lautet: Freiheit bei Marx – Wiederherstellung eines normativen Antriebs im historischen Materialismus. Ihr Forschungsschwerpunkt ist der Dialektische Materialismus.

Christian E. W. Kremser hat Wirtschaftswissenschaften und Philosophie im Doppelstudium studiert und wurde 2020 mit einer Arbeit über die Vorstellung ökonomischer Utopien in der Ideengeschichte an der Goethe-Universität Frankfurt am Main promoviert. Dort ist er Lehrbeauftragter. Zudem ist er als Referent einer Bundesoberbehörde im Geschäftsbereich des Bundesministeriums für Wirtschaft und Klimaschutz tätig.

Immanuel Seitz promovierte an der Universität van Amsterdam und studierte in Freiburg, Rom und Frankfurt. Er ist Lehrbeauftragter für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg und lebt als freier Philosoph und Schriftsteller in Frankfurt am Main. Seine Arbeitsschwerpunkte sind die Theorie des Könnens und der Klugheit sowie die Phänomenologie des Nichts.

Michael Vogt ist Direktor des Verkehrsmuseums Dresden. Er studierte Physik und Philosophie in Rostock und St. Andrews (GB) und promovierte zum Thema „Von der Ortsbewegung zum Wandel. Philosophische Untersuchungen zum Bewegungsbegriff der modernen Physik“. Seine Interessen liegen auf dem Gebiet der Metaphysik, Technikphilosophie, Ästhetik und politischen Philosophie. Er kuratierte interaktive Ausstellungen unter anderem zu Telemann, über Sprache und Kommunikation, Mathematik, Raumfahrt sowie Verkehr und Stadtentwicklung.

Impressum

Redaktion

Till Ermisch, Peter Heuer

Bildredaktion

Christian Kietzmann

Titelbild

von Jacques Henri Lartigue, Delage Automobile. Dieppe Circuit, A.C.F. Grand Prix, Le Tréport, Juni 26, 1912

Textsetzung & Lektorat

Sebastian Ronneburg, Kathrin Töpfer

Herausgeber

Ethos e. V. | Verein für Ethik und Philosophie
Bergerstraße 2
04347 Leipzig
Phone: 0177/5152957
Email: philoklesonline@gmail.com

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion. Alle Rechte an den Texten liegen beim Ethos e. V.

philokles.org
ISSN 1437-806X

Schutzgebühr 6,50 €