

Critica

Zeitschrift für Philosophie und Kunsttheorie

Band III/ 2011

ISSN: 2192-3213

Inhaltsverzeichnis

Jens Badura Ästhetische Dispositive?	2
Roland K. Kobald Präludien der Bioethik	15
Julia-Constance Dissel Zur Rolle der Philosophie und Literatur nach Rorty Rezension zu: Pragmatismus und Hermeneutik – Beiträge zu Richard Rortys Kulturpolitik	40
Impressum	46

Ästhetische Dispositive?

Jens Badura

Vorbemerkung

Der vorliegende Text ist ein Diskussionspapier; in einem dramaturgisch mäßig originellen Dreischritt werden zunächst Überlegungen zum Begriff „Dispositiv“, sodann zum Begriff „Ästhetik“ und schließlich zum Kompositum „Ästhetische Dispositive“ angestellt. Der intellektuelle Status des Ganzen ist tentativ, die Motivation diskussionskatalytisch orientiert. Insofern wäre das Ziel des Textes verfehlt, wenn es keinen Widerspruch gäbe.

I. Dispositive

Die Rede von Dispositiven hat Konjunktur – und nach 30 Jahren allgegenwärtiger Diskursanalyse schickt sich heute die „Dispositivanalyse“ an, den Lead in der post-poststrukturalistischen Weltentschlüsselung zu übernehmen.¹ Wie nicht selten bei derartigen Begriffsmoden gerät allerdings auch der Dispositivbegriff in die Gefahr, dass sich seine Verwendungshäufigkeit umgekehrt proportional zur Klarheit seines konzeptuellen Gehaltes entwickelt.² Und das mit ihm verbundene Raunen, welches sich aus den Zeiten erhalten hat, als man die Welt „mit Foucault gedacht“ in überschießend kritikpraller, sozialkonstruktivistischer Zurichtung des Urheberprojekts rauf- und runter deklinierte, verunklart oft, dass „Dispositiv“ ein Begriff ist, der vor allem als heuristischer Verlegenheitsbegriff eingeschätzt werden kann. Daher gerät man leicht in eine essentialistische Schiefelage, wenn man ihm einen realistischen Anhauch (im Gegensatz zu einer heuristischen Effektivität) zuraunt. Kurz: Dispositive gibt es nicht, sie sind ein begriffliches Hilfsmittel zur Beschreibung von Zusammenhängen und Wechselwirkungen zwischen Heterogenitäten mit dem Ziel alternativer Welterschließungsoptionsschöpfung. Nicht mehr und nicht weniger, so weit, so banal.

„Dispositiv“ wird im deutschen Sprachraum in der Regel, wie schon gesagt, mit zumindest mittelbaren Rekurs auf Foucault ins Spiel gebracht. Im Französischen hingegen ist der Begriff („dispositif“) umgangssprachlich vertraut und wird in drei Bedeutungen verwendet: a) als

¹ Vgl. Bührmann/ Schneider 2008.

² Neben den diversen deutschsprachigen Buchtiteln, die davon Zeugnis ablegen, sind auch Paradigma wie die Diskursanalyse zuweilen schon in Richtung einer Dispositivanalyse erweitert worden, vgl. dazu Jäger 2001 und Bublitz 1999. Gleichwohl bleibt – Jäger gesteht dies explizit ein – der Dispositiv-Begriff unterbestimmt und verweist auf genau jene Unklarheit im Foucaultschen Zugang, der sich aus der vage bleibenden Rolle von Wirklichkeit als materialisierter Diskursivität ergibt.

Ensemble der Teile, die einen Mechanismus, einen Apparat bilden; b) als Schlussteil eines Gerichtsurteils, indem die Entscheidung des Gerichts zum Ausdruck kommt, sowie c) als das Ensemble der Maßnahmen, die eine Organisation bzw. einen Plan bilden.³ Foucault nun greift aus diesem Spektrum vor allem die erste und die dritte Wortbedeutung auf, bleibt aber bei der Bestimmung dessen, was mit dem „Dispositiv“ denn nun genau adressiert sei, eher freihändig. Die Beispiele, die er in den einschlägigen Textpassagen nennt,⁴ lassen m.E. den Schluss zu, dass es sich bei dem von ihm mit „Dispositiv“ bezeichneten Phänomen um ein Ensemble wechselwirkender Verschränkungen von Elementen der Lebenswelt handelt, die in ihrer korrelativen Emergenz über das hinausgehen, was auf dem Sucher des diskursanalytischen Zugriffs aufscheinen kann – es geht, anders profiliert, um Faktorenkonstellationen, die Subjekte ‚machen‘ bzw. Subjektivierungsdynamiken und Weltverhältnisbildungen in einer jeweiligen Gegenwart strukturieren und nicht allein in dem konzeptualisierbar sind, was als „der Diskurs“ eine steile kulturwissenschaftliche Karriere gemacht hat, sondern anderer – auch und vor allem ästhetischer und phänomenologischer – Aufmerksamkeiten bedarf. Doch dazu unten mehr.⁵

Exkurs: Vielleicht hat Foucault die Frage einer Definition des Dispositivbegriffs auf theoretisch-konzeptueller Ebene auch schlichtweg weniger interessiert als ihr heuristisches Potential für die Arbeit, die er eigentlich machen wollte: seine späteren Analysen agieren ja gewissermaßen ‚organisch‘ aus dem Untersuchungsgegenstand heraus, nicht aber mit dem

³ Lexis de la Langue Française 2002, Übersetzung: J. B.

⁴ Auch hier soll das einschlägige Gesprächszitat Foucaults aus dem Jahr 1977 nicht fehlen: „Ce que j’essaie de repérer sous ce nom, c’est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c’est le réseau qu’on peut établir entre ces éléments. Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c’est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi tel discours peut apparaître tantôt comme programme d’une institution, tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursif ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents. Troisièmement, par dispositif, j’entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela pu être, par exemple, la résorption d’une masse de population flottante qu’une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante: il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d’un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose.“, Foucault 2001, S. 299 und Foucault 2003, 391ff.

⁵ Deleuze hat den Begriff des Dispositiv im foucaultschen Verwendungszusammenhang aufgegriffen und radikalisiert (vgl. Deleuze 2003, S. 316-325), ohne aber konkreter zu werden hinsichtlich des kategorialen Status oder der methodischen Potenz des Dispositiv Konzepts. Agamben hat (Agamben 2007) eine sehr weite Konzeption des Dispositivs vorgeschlagen, unter dem etwas zugespitzten Motto: „alles kann Dispositiv sein“ und umgetrieben von der in Italien exzessiv aufscheinenden Mobiltelefonmanie – der kurze Text bietet allerdings ebenfalls wenig ‚Operationalisierbares‘ im Sinne einer tauglichen Kategorie zur Analyse von Dynamiken der Weltkonstitution, wie sie hier angestrebt wird.

Anspruch einer distanzierten Objektivität: Hatte er in der „Archäologie“⁶ noch eine Art (rekonstruktive) Methodologie von Wissensordnungen („épistémè“; dt. Episteme)⁷ und Redeordnungen (Diskurse) vorgelegt und zudem „regulative Prinzipien“⁸ für eine handfeste Diskursanalyse formuliert, konzentrierte er sich seit den 70er Jahren vorrangig auf die Arbeit *im* und *mit* dem (nicht über das) Archiv. Methodologisch lässt sich anfügen, dass die Diskursanalyse – einer typisch strukturalistischen Prämisse treu bleibend – stets an einer bestimmten Klasse von Material interessiert war,⁹ demjenigen nämlich, das sich in Form von *Aussagen* manifestiert und im *Archiv*¹⁰ abgelegt wurde bzw. in archäologischer Perspektive sich ‚abgelagert‘ hat. Dies ist eine Stärke und eine Schwäche zu gleich – und ist m.E. die Ursache dafür, dass so etwas wie das Dispositiv als methodologisch nötige Erweiterung irgendwann eingeführt werden musste: Denn die strukturalistische Unterstellung, dass die Welt, als im weiteren Sinne textuell (als Zeichensystem) verfasste, untersucht werden kann, ermöglicht zwar einerseits eine systematische ‚Lektüre‘ von Welt (und eröffnet damit neue Horizonte auch für eine kritische Interpretation der mannigfaltigen Strategien, Welt festzuschreiben). Zugleich tendiert dieses Vorgehen aber dazu, den Blick auf das einzustellen, was als Aussage bzw. aussageförmiges Diskurselement, als dem Archiv Entnehmbares, *explizierbar Gesagtes*, gefasst bzw. interpretiert werden kann und dem – zumindest mittelbar – bestimmte Intentionen in einer bestimmten soziohistorischen Konstellation zugeschrieben werden können. Wenn man also der unter Diskurstheoretikern foucaultscher Gestimmtheit die These vertritt, dass Diskurse das Ensemble der Sinnproduktion sind, unterliegt folglich all das, was *nicht* in entsprechendem Sinne archiviert oder entsprechend „ausgrabbar“ ist, einer gewissen Relevanzabwertung. Das gilt insbesondere für eine Dimension, die man etwas hochgestochen „die faktische Kraft des Wirklichen“ nennen könnte; jene eigenwillige Agentenschaft von Dingen, kulturellen Infrastrukturen und anderen Faktoren, die eher einer phänomenologischen Beschreibung bedürfen um begriffen zu werden. In Frage steht hier, wie es möglich ist, die relative Autonomie der Dinge angemessen zu konzeptualisieren (auch wenn „die Dinge“ symbolisch-historisch imprägniert sind, also nicht im Sinne eines *factum brutum* erfasst werden können). *Exkurs Ende.*

⁶ Foucault 1974a, Orig. 1969, Kap. IV.

⁷ In einem Gespräch aus dem Jahre 1972 hat Foucault „Episteme“ folgendermaßen definiert: „Quand je parle d’*épistémè*, j’entends tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science“. Foucault 2001, S. 1239.

⁸ Foucault 1991, S. 34f.

⁹ Dies wird u.a. deutlich in der programmatisch aufschlussreichen Darstellung des Foucaultschen Vorhabens im Vorwort zur „Ordnung der Dinge“, vgl. Foucault 1974b, S. 22-24.

¹⁰ Foucault 1974a, Kap. III.

Funktional gesprochen haben wir es beim Dispositivbegriff also mit einer Heterogenitäts-Wechselwirkungsmetapher zu tun – im Gegensatz zu nicht unähnlich doch eher organisch argumentierenden Ansätzen à la „Actor-Network-Theory“ (Latour)¹¹ aber einer, die sich des „Apparatus“ als Modell bedient und damit in der Reihe der Maschinenmetaphernkonjunktur (Stichwort „Wunschmaschine“ in der Deleuze/Guattari Diktion) der 70er Jahre steht: die Maschine als Ausdruck dafür, dass hier eine Logik der Produktivität am Werke ist, die nicht mehr über die Zuschreibung von Intentionen allein begreifbar ist.

Die eher affirmative Einführung des Dispositivbegriffs kann daher, zusammenfassend, als Reaktion auf die „blinden Flecken“ einer bestimmten Diskurstheorie und deren Epistemologie gedeutet werden.¹² Und nur im Lichte einer solchen Öffnung lässt sich m.E. die Pointe des Foucaultschen Dispositiv-Begriffs fruchtbar machen für eine Konzeptualisierung dessen, was man als „ästhetische Dispositive“ bezeichnen könnte: es geht nämlich, zugespitzt formuliert, um jene Wirklichkeitskonstellationen, die ästhetische Weltverhältnisse möglich machen – und dieses „möglich machen“ kann auf zwei Ebenen gedacht werden: als Bedingung der Möglichkeit ästhetischer Weltverhältnisse sowie als Inszenierungszusammenhang zur gezielten Provokation ästhetischer Welterschließung (was ich unten als „Dispositiv 2. Ordnung“ genauer bestimmen werde).

II. Ästhetik

Auch mit Blick auf den ebenfalls nicht wirklich verwendungseindeutigen Begriff „Ästhetik“ scheint es angezeigt, das hier intendierte Begriffsverständnis knapp zu erläutern. In ziemlich lockerer Anknüpfung an den Begriffsbegründer Baumgarten verstehe ich Ästhetik als eine zwischen *Erfahrung* und *Erfassung* oszillierende *Erkenntnispraxis*, die es ermöglicht, sich durch Erfahrungsoffenheit auf dasjenige hin zu sensibilisieren, was im Begrifflichen ungesagt bleibt und bleiben muss, unsere Welterzeugung und –erkennung wesentlich prägt, seinerseits aber des Begrifflichen bedarf um erfasst werden zu können. Es handelt sich bei der ästhetischen Praxis also um eine reflektierende Gestimmtheit, eine dynamisierte Spannung zwischen sinnlichem Widerfahrnis und einer konzeptuellen Befassung damit – oder, um es etwas psychologischer zu formulieren, um eine besondere Form multistabiler Wahrnehmung. Das Spezifische dieser Oszillation ist dabei, dass die Beziehung von Erfahrung und Erfassung nicht diejenige einer Ableitung oder Übersetzung ist, sondern beide Dimensionen

¹¹ Vgl. Latour 2007

¹² Vgl. zu dieser Kritik auch die in eine ähnliche Richtung gehende Argumentation von Waldenfels 1991, S. 291f.

komplementär zueinander stehen: was sich mir sinnlich zeigt und einen Erkenntnisgehalt *anzeigt*, kann ich nicht ohne substantielle Transformation als konzeptuellen Erkenntnisgehalt erfassen und objektivierend ausdrücken. So gesehen „funktioniert“ ästhetische Praxis nur als Zusammenspiel dieser je für sich stehenden Erkenntnisformen. Zugleich aber liefert dieses Zusammenspiel der ästhetischen Praxis eine spezifische Motivation genau das unmögliche „Übersetzen“ immer neu zu versuchen, also fortwährend die Grenzwände des Begrifflichen auszubeulen – deshalb ist ein ästhetisches Weltverhältnis immer ein transformatives Weltverhältnis und eine ästhetische Praxis stets Auslöser von Verschiebungen in der Sensibilität und der konzeptuellen Kreativität.

Sinnlich meint hier freilich nicht dasselbe wie in empiristischen bzw. sensualistischen Modellen. Es geht nicht darum, zu sagen, dass alle Erkenntnis letztlich auf Sinnesreize zurückgeht – also um eine Gegenposition zum Idealismus oder Rationalismus. Vielmehr geht es darum, jene (eben nicht auf Sinnesreize reduzierbare) Erkenntnisfähigkeit zu adressieren, die unser Weltverhältnis letztlich genauso prägt wie begrifflich-rationale Erkenntnisfähigkeit: Sinnlichkeit als Weltoffenheit, ein *Topos*, der ja auch in der Tradition der philosophischen Ästhetik immer wieder auch quer zu ansonsten konfligierenden Positionen betont wurde.

Ästhetische Welterschließung öffnet sich damit dem, was einer exklusiv operierenden begrifflich-rationale Zugriffsweise verschlossen bleibt. Gleichwohl vermeidet sie es, die Differenz zwischen Erfahrung und Erfassung wie z.B. ein esoterischer Antiintellektualismus zu einem exklusiven Gegensatz zu übersteigern und ihrerseits einseitig Stellung zu beziehen: sie widmet sich (und lässt sich ein) auf jene genannte transformative Wechselwirkung, die denjenigen, der sie betreibt, auf eine gegenwärtige Aufmerksamkeit einstimmt. Nur wenn, anders gesagt, die Bereitschaft besteht, sich der Spannung zwischen dem, was sinnlich erkannt wird ohne begreifbar zu sein und dem, was begreifbar ist, aber eben keine sinnliche Erkenntnis stiftet, auszusetzen, ja, diese fortlaufend zu suchen und zu begünstigen – kann ein ästhetisches Weltverhältnis entstehen. Programmatisch möchte ich hier einen Abschnitt von Martin Seel zitieren, der das Gemeinte auf den Punkt bringt:

„Es ist ein Grundzug aller ästhetischen Verhältnisse, dass wir uns in ihnen, wenn auch in ganz unterschiedlichen Rhythmen, Zeit für den Augenblick nehmen. In einer Situation, in der ästhetische Wahrnehmung wachgerufen wird, treten wir aus einer allein funktionalen Orientierung heraus. Wir sind nicht länger darauf fixiert (oder nicht länger allein darauf fixiert), was wir in dieser Situation erkennend und handelnd erreichen können. Wir begegnen dem, was unseren Sinnen und unserer Imagination hier und jetzt entgegenkommt, um dieser Begegnung willen. Dies ist einer der Gründe dafür, warum ästhetische Aufmerksamkeit eine Form des Gewahrseins darstellt, die aus der menschlichen Lebensform nicht wegzudenken ist.“

Denn ohne diese Bewusstseinsmöglichkeit hätten die Menschen ein weit geringeres Gespür für die Gegenwart ihres Lebens.¹³

Dieses „Gewahrsein“ und diese „ästhetische Aufmerksamkeit“ ist insbesondere in einer kulturellen Konfiguration von größter Bedeutung, die man mit Hans Blumenberg eine „Kontingenzkultur“ nennen könnte, also ein kollektiv inhaliertes Bewusstsein davon, dass „was ist nicht sein muss“.¹⁴ Ich denke, dass die Blumenberg'sche Kontingenzkulturdiagnose eine angemessene Beschreibung der modernen Lebenswelt darstellt, einer Lebenswelt nämlich, die durch einen generalisierten „Möglichkeitssinn“ geprägt ist (um die Musil'sche Formel zu verwenden).¹⁵ Je nach individueller und kollektiver Gestimmtheit kann dieser Möglichkeitssinn als kreativer Ermöglichungskatalysator oder aber als Möglichkeitsfurcht wirken. Doch in beiden Fällen (einmal befreiend, einmal desorientierend) steht eine Transzendenzkultur und ihre Himmelshaken nur noch als Souvenir zur Verfügung (auch wenn die Trauerarbeit ob der toten Götter nicht, wie etwa Lyotard meinte, abgeschlossen ist, sondern munter fort dauert und –trauert).¹⁶ Hier bietet es sich an, nochmals kurz Foucault ins Spiel zurückzuholen: denn seine Analysen lassen sich ja durchaus als Ansätze dazu lesen, jene Strategien zu beschreiben, mit denen kontingenzkulturelle Verhältnisse aller Andersmöglichkeitsvorbehalte zum Trotz ihre evidenzgenerierenden Grammatiken mittels effizienter Denkstil- und Optionsleitplanken installieren und pflegen – und damit verwirklichte Möglichkeiten der Weltgestaltung zu Notwendigkeiten umcodieren, welche dann zu den Fixsternen für die Orientierung des Denkens und Handelns erklärt werden. Die Pointe des Foucault'schen Dispositivkonzepts allerdings ist weniger die Feststellung, dass dies so ist, als der (wenn auch nicht immer explizite) Hinweis darauf, dass es ohne derartige Wirklichkeiten nicht geht. Dass also die Aufgabe lautet, die Kontingenz der Wirklichkeiten aufzuspüren, ohne zugleich die strukturelle Notwendigkeit solcher scheinewidenten Wirklichkeiten abzuleugnen. Es geht also nicht um einen Zugang, der die Abschaffung der Unmündigkeit in einer geläuterten Zukunft verspricht – wie in einer Vielzahl von (krypto-)eschatologischen Angeboten auf dem Sinnstiftungsjahrmarkt – sondern um einen, der die Aufgabe sieht, immer neu sichtbar werden zu lassen, dass *jegliche* weltgestaltende Strukturmaßnahme die Gefahr birgt, zum Mythos im Barthes'schen Sinne zu werden, sich also scheinbar unmerklich von Geschichte (Gemachtem) in Quasi-Natur zu verwandeln.

¹³ Seel 2003, S. 44.

¹⁴ Blumenberg 1997, S. 57.

¹⁵ Eine substantielle Begründung dieser These findet sich bei Makropoulos 1997.

¹⁶ Lyotard 1987, S. 122.

Rancière hat diesen Zusammenhang in etwas anderer Akzentuierung die „Aufteilung des Sinnlichen“ genannt:

„Aufteilung des Sinnlichen“ nenne ich jenes System sinnlicher Evidenzen, das zugleich die Existenz eines Gemeinsamen aufzeigt wie auch die Unterteilungen, durch die innerhalb dieses Gemeinsamen die jeweiligen Orte und Anteile bestimmt werden. Eine Aufteilung des Sinnlichen legt sowohl ein Gemeinsames, das geteilt wird, fest als auch Teile, die exklusiv bleiben. Diese Verteilung der Anteile und Orte beruht auf einer Aufteilung der Räume, Zeiten und Tätigkeiten, die die Art und Weise bestimmt, wie ein Gemeinsames sich der Teilhabe öffnet, und wie die einen und die anderen daran teilhaben. (...) Die Aufteilung des Sinnlichen macht sichtbar, wer, je nachdem, was er tut, und je nach Zeit und Raum, in denen er etwas tut, am Gemeinsamen teilhaben kann. Eine bestimmte Bestätigung legt somit fest, wer fähig oder unfähig zum Gemeinsamen ist. Sie definiert die Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit in einem gemeinsamen Raum und bestimmt, wer Zugang zu einer gemeinsamen Sprache hat und wer nicht, etc.¹⁷

In etwas waghalsiger Transferinterpretation könnte man diese aus einer ästhetisch imprägnierten Phänomenologie des Politischen heraus entwickelte Denkfigur als eine Variante dessen lesen, was Ernst Cassirer zur Weltverhältnisbindung an symbolische Formen beschreibt: Welt (im Sinne des „mundus“, also dem Möglichkeitsraum des Menschseins)¹⁸ erschließt sich uns immer nur vermittelt in „historischen Aprioris“ (Foucault) der Formen des jeweiligen symbolischen Ordnungen – und diese generieren besagte Ver- und Aufteilungen des Sinnlichen. Ich möchte an dieser Stelle die Argumentation Rancières und ihre politiktheoretischen Ansätze nicht weiter verfolgen bzw. davon absehen, einige kritische Anfragen dazu formulieren.¹⁹ Doch ist im Lichte der Rancière'schen Position eines hervorzuheben: Ästhetische Praxis im oben skizzierten Sinne ist vor dem Hintergrund der eben holzschnittartig präsentierten Diskussion zur Kontingenzkultur von eminenter politischer Relevanz, denn sie agiert als Kontingenzdetektor, sie relativiert Normalitäten der Weltgestaltung dadurch, dass scheinbare Notwendigkeiten als kontingente Möglichkeiten erfahrbar gemacht werden und gerade dadurch andere Möglichkeitsräume geöffnet werden. Auch wenn eine solche ästhetische Praxis stets ihrerseits geprägt ist von der spezifischen Verteilung des Sinnlichen ihrer Gegenwart (sie ist also nicht in eine Art Objektivität entrückt, sondern immer Teil des etablierten Spiels), ist ihr Impuls und die sie befruchtende Hoffnung eine der Absonderung aus *einer* (nicht aus DER) Normalität. Modi der Aufmerksamkeit und die dazu nötigen Sensibilitäten zu entwickeln, mittels derer es möglich wird, dass die Verhältnisse sich ihrer symbolisch codierten Evidenz entkleiden und sich in ihrer offenen

¹⁷ Rancière 2006, S. 25f.

¹⁸ Vgl. dazu meine Überlegungen in Badura 2010, S. 194-204.

¹⁹ Eine interessante Auseinandersetzung damit, die die Richtung anzeigt, in die ich selbst hier gehen würde, findet sich bei Marchart 2010.

Potentialität zeigen – darum geht es bei der Ausbildung eines ästhetischen Blicks und dem Betreiben ästhetischer Praxis. Nur wenn diese Sensibilität kultiviert ist, als eine gleichermaßen weltoffene und engagierte Subjektivität, durch die hindurch Erfahren und Erfassen sich vollzieht, kann es zu einer Verschiebung der symbolischen Ordnung kommen; können wie oben gesagt neue Erkenntnisse entstehen und transformativ auf das etablierte sinnliche und konzeptuelle Welterschließungsrepertoire einwirken. Und genau das ist es, was als angemessener Umgang auf die moderne Situation und deren Kontingenzkultur m.E. zu kultivieren ist: Sensibilisierung für das in den etablierten Wirklichkeiten Unmögliche, das gleichwohl ein Mögliches ist, durch eine Erweiterung unserer Erkenntnispraxen in eine sinnliche Dimension und die Anerkennung des transformativen Potentials des Unbegreiflichen für ein angemessenes Begreifen.

III. Ästhetische Dispositive

Nun lässt sich eine genauere Bestimmung dessen vornehmen, was man als „Ästhetische Dispositive“ bezeichnen könnte. Diese sind als aus heterogenen Faktoren zusammengesetzte „Apparate“, zu begreifen – Apparate, in denen ästhetische Welterschließung im eben beschriebenen Sinne möglich und idealerweise begünstigt wird. Da ästhetische Welterschließung keineswegs nur im Zusammenhang mit Kunst & Co. stattfindet, handelt es sich strukturell gesprochen bei ästhetischen Dispositiven um Produktionseinheiten zur Ermöglichung von transformativen Erfahrungen, ausgelöst durch erwartungstransgressive Erlebnisse – um Konstellationen also, in denen ästhetische Praxis ins Werk gerät.

Die Frage ist nun, inwieweit sich (z.B. im Zusammenhang mit dem Kunstbetrieb) solche Dispositive herstellen lassen, inwieweit also erwartungstransgressive Erlebnisse und in Folge transformative Erfahrungen (transformativ, wie gesagt, im Sinne einer Revision der Sensibilität und einer Verschiebung der Grammatik konzeptueller Kreativität)²⁰ gezielt inszeniert werden können. Anders gesagt: es wäre zu klären, ob und wenn, wie Dispositive als Inszenierungszusammenhänge gezielt durch Kunstwirkungen *produziert* werden können. Wenn man der oben gelieferten Darstellung von Dispositiven folgt, steht man natürlich gleich einem Problem gegenüber: denn wenn Dispositive wirklichkeitskonstitutiv sind, kann man sich ihnen gegenüber ja nicht ohne Weiteres objektivierend verhalten, denn man ist selbst „immer schon drin“ und in der je eigenen Welterschließung durch sie geprägt. Gleichwohl, so

²⁰ Gemeint ist hier eine durch ästhetische Praxis angetriebene, genuin philosophische Aktivität im Sinne von Deleuze/ Guattari: ein fortwährendes „Erfinden von Begriffen“; vgl. Deleuze/ Guattari 1996, S. 6, 135f, 238ff, 255.

wurde dargelegt, ermöglicht eine engagierte (und damit immer auch zu-gelassene ästhetische Praxis es gleichwohl, sich ein Stückweit von der eigenen Dispositiviertheit zu lösen, sodass die Aufmerksamkeit auf die Kontingenz des Wirklichen gerichtet wird – und sich das (Anders-)Mögliche hinter den Wirklichkeiten eben dadurch zeigen kann, dass es aus seiner funktionalen Verordnung herausgelöst und in seiner sinnlichen Eigenschaft erfahren wird.

Daher würde ich vorschlagen, ästhetische Dispositive im Sinne *bewusst gestalteter Inszenierungszusammenhänge* als *Dispositive zweiter Ordnung* zu charakterisieren, solche nämlich, im Rahmen derer, ästhetische Praxis bewusstmaßen provoziert werden soll. Das Medium derartiger Provokationen sind Erlebnispotentiale, die auf Erwartungstransgressionen zielen und im Zuge ihres Vollzugs Konstellationen stiften, in denen kultivierte Verstörung Raum greift. Diesen Prozess (inklusive seiner Potentiale und Probleme) genauer zu verstehen und ihn vor allem nicht einer simplen Sender-Empfänger-Relation bzw. als unidirektionale Pädagogik zu modellieren ist m.E. ein heute zentraler Auftrag für die Forschung zur Ästhetik – insofern diese darauf zielt, Ästhetik als Praxis zu begreifen und zu fördern. Ein typisches (und auch im metaphorischen Sinne anwendbares) Beispiel für ein ästhetisches Dispositiv zweiter Ordnung wäre natürlich die Bühne im weiten Wortsinne – klassisch verstanden als Experimentierfeld für individuelle wie gesellschaftliche Selbsterfahrung und –befassung: hier werden, durch das gezielte inszenatorische Zusammenbringen heterogener Faktoren (Sprache, Geste, Technik etc.) in Aufführungskonstellationen Erfahrungen gestiftet und transformative Energien freigesetzt. Natürlich kann man dann darüber streiten, ob sich ein solcher Inszenierungszusammenhang als repräsentativer oder präsentativer („hypertheatraler“) Kontext zeigt oder aber als eine „Bühne der Gleichheit“ fungiert, wie Rancière es in einem jüngeren Text vorschlug.²¹ Es soll hier keinesfalls die Bedeutung der Differenzen zwischen diesen Positionen heruntergespielt werden (auch wenn sie vielleicht nicht ganz so exklusiv nebeneinanderstehen müssen, wie dies landläufig der Fall ist) – und das oben geäußerte Plädoyer für Gegenwärtigkeit mag auch anzeigen, in welche Richtung die diesen Text unterlegende Position argumentieren würde. Ebenso spannend ist es, hier alternative Modi der Beschreibung von Produktion und Rezeption zu finden und, damit verbunden, einen immer noch durch „Künstlermythen“²² infizierten Kunstbegriff durchzuarbeiten. Dies nur zwei Beispiele dafür, was das Nachdenken über „ästhetische Dispositive“ an Debatten katalysieren könnte. Schließlich sind auf Erwartungstransgression zielende Inszenierungszusammenhänge zwar am ehesten in Verbindung mit künstlerischer Intervention zu vermuten, doch kann man „Inszenierung“ und die damit einher- gehende Dispositivbildung ja auch als Schlüsselbegriff

²¹ Rancière 2009, S. 33.

²² Neumann 1986.

für die Gestaltung symbolischer Ordnungen und in Folge sozialer Praxis im weiteren Sinne verwendet finden – auch hier können sich befruchtende Anknüpfungspunkte für die Auseinandersetzung mit ästhetischen Dispositiven ergeben.²³

IV. Zum Schluss

Man mag nun einwenden, dass mit dem letzten Schlenker unter der Hand doch ein Kurzschluss zwischen dem „ästhetische Praxis“ genannten Weltverhältnis und einem verdächtig autonomistisch-adornitischen Kunstbegriff hergestellt wird. Letztlich weist die ästhetische Praxis funktional gesehen ja verdächtige Zielverwandtschaften auf zur Mission einer Kunst, deren (ideologiekritische) Funktion ihre „Funktionslosigkeit“ (Adorno) ist. Denn ist die ästhetische Praxis nicht gleichfalls ein „Statthalter“ für eine bestimmte aufklärerische Ambition? Kurz gesagt: Ja. Aber warum eigentlich nicht eine „Statthalterrolle“? Was ist dagegen einzuwenden, dass man jenen Dimensionen, die gleichermaßen wichtig und peripher in der heutigen Welterschließung sind, eine symbolische Vertretung zuschreibt, die darin besteht, Andersmöglichkeit bewusst werden und wirksam sein zu lassen? Darunter wäre dann weniger der Adorno'sche „Statthalter der nicht länger vom Tausch verunstalteten Dinge“ zu verstehen.²⁴ Sondern eben derjenige einer spezifischen Aufmerksamkeit gegenüber der Gegenwart in der modernen Kontingenzzkultur. Ästhetische Dispositive (egal ob erster oder zweiter Ordnung) wären dann Suchräume für Erfahrung, Übung und Experiment mit Andersmöglichkeit – Suchräume, in denen Akteure sich transformativen Erfahrungen aussetzen können oder müssen bzw. solche als Inszenierungszusammenhänge anstoßen (eine Perspektive übrigens, welche durchaus auch mit Blick auf die m.E. dringend notwendige Wiederaufnahme einer dezidiert kulturpolitischen Debatte zur Funktion von Kunst zu entwickeln ist).²⁵ Wie gesagt: Letztlich kann jeder Inszenierungszusammenhang, auch wenn er nicht explizit die Schaffung einer „Bühne“ beabsichtigt, als ästhetisches Dispositiv im erläuterten Sinne begriffen werden. Und es sei auch nochmals darauf hinzuweisen, dass es eben nicht nur im Bezug auf die Künste interessant ist, entsprechende Inszenierungszusammenhänge tiefenscharf zu konzeptualisieren und somit die Potentiale für die Aktivierung ästhetischer Praxis mit Nachdruck auszuschöpfen, zugleich aber auch die damit einhergehenden Möglichkeiten der Manipulation besser zu verstehen. Gerade in den Wissenschaften wäre eine stärkere Verankerung ästhetischer Praxis dringend von Nöten, um

²³ So etwa im kürzlich erschienen Band zu sogenannten „Grenzgängen der Szenographie“; vgl. Bohn/ Wilharm 2011.

²⁴ Adorno 1973, S. 373.

²⁵ Vgl. Badura/ Mokre 2011.

auch dort hinter all der Wissensverwaltung wieder einem explorationsermutigenden Staunen Freiraum zu geben. Ästhetische Dispositive zu stiften ist daher ein im weitesten Sinne politischer und generell dringlicher Akt, schafft er doch Suchräume für das Entdecken und Anerkennen des Unbegriffenen indem Erfahrungen der Unbegreifbarkeit eben *durch* die Arbeit am Begriff (die ja immer auch eine Arbeit am Konzept ist) gestiftet werden – Anlässe, die den Umgang mit dem Begreifen transformieren und es unter Vorbehalt stellen. Insofern lässt sich (daraus) schließen: Ästhetische Dispositive ermuntern nicht nur zu ihrer Erforschung, sondern zugleich auch zu ihrer immer neuen Erfindung.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt/M. 1973.
- Agamben, Giorgio : Qu'est-ce qu'est un dispositif?, Paris 2007.
- Badura, Jens: Im Echoland. Überlegungen zum konzeptuellen Zugriff auf das Phänomen ‚Globalisierung‘, in: Mitterbauer, Helga/Scherke, Katharina (Hrsg.): Kulturwissenschaftliches Jahrbuch Moderne 5, 2010, S. 194-204.
- Badura, Jens; Mokre, Monika: Von der Kulturpolitik zum Kulturmanagement. Anmerkungen zu einem Paradigmenwechsel, in: Bekmeier-Feuerhahn et al. (Hrsg.), Jahrbuch Kulturmanagement 2011, Bielefeld (im Erscheinen).
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer, Frankfurt/M. 1997.
- Bohn, Ralf, Wilharm, Heiner (Hrsg.): Inszenierung und Vertrauen. Grenzgänge der Szenographie, Bielefeld 2011.
- Bublitz, Hannelore: Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewussten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehren moderner Gesellschaften, Frankfurt/M. /New York 1999.
- Bührmann, Andrea D./ Schneider, Werner: Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse, Bielefeld 2008.
- Deleuze, Gilles: Qu'est-ce qu'un dispositif?, in: Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, Paris 2003 (Orig. 1988), S. 316-325.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: Was ist Philosophie, Frankfurt/M. 1996.
- Foucault, Michel : Le jeu de Michel Foucault, in: Foucault, Michel, Dits et Ecrits 2. Paris 2001 (Orig. 1977); dt. in: Schriften in vier Bänden, Band III (1976-1979), Frankfurt/M. 2003.
- Foucault, Michel: „Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Pretri“, in: Dits et Ecrits I 1954-1974, Paris 2001 (Orig. 1972).
- Foucault, Michel: Die Archäologie des Wissens, Frankfurt/M. 1974a (Orig. 1969).
- Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt/M. 1974b (Orig. 1966).
- Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt/M. 1991 (Orig. 1972).
- Jäger, Siegfried: Diskurs und Wissen. Methodologische Aspekte einer Kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, in: Hug, Theo (Hrsg.): Wie kommt die Wissenschaft zu Wissen? Bd. III Einführung in die Methodologie der Sozial- und Kulturwissenschaften, Baltmannsweiler 2001, S. 297-313.
- Latour, Bruno: Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie, Frankfurt/M. 2007.
- Lexis Larousse de la Langue Française, Paris 2002.
- Liotard, Jean-François: Das postmoderne Wissen, Wien 1987.

Makropoulos, Michael: *Modernität und Kontingenz*, München 1997.

Marchart, Oliver: *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt/M. 2010.

Neumann, Eckhard: *Künstlermythen. Eine psycho-historische Studie über Kreativität*. Frankfurt/M. 1986.

Rancière, Jacques: *Aufteilung des Sinnlichen*, Muhle, Maria (Hrsg.), Berlin 2006.

Rancière, Jacques: *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009.

Seel, Martin: *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt/M. 2003.

Waldenfels, Bernhard: *Ordnung in Diskursen*, in: Ewald, François/ Waldenfels, Bernhard (Hrsg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991.

Präludien der Bioethik

Roland K. Kobald

Abstract

Mit der kritischen Wahrheitssuche steht es heute nicht zum Besten und es ist daher nicht weiter verwunderlich, dass Weltanschauungsanalysen sowie Ideologiekritik derzeit weder in der Philosophie noch in den Sozialwissenschaften en vogue sind. Die Ethik sowie Bioethik sind heilige Kühe des wissenschaftlichen Diskurses, unter anderem auch deshalb, weil Begriffe wie „Menschenwürde“, „Moralverantwortung“ und ähnliches als philosophische Kategorien sakrosankt als Entscheidungsgrundlagen in unterschiedlichen Institutionen herangezogen werden. Damit scheint bezüglich der Wertesysteme alles gesagt und politische Institutionen berufen sich in der Gestaltung der Tagespolitik genauso darauf, wie juristische Instanzen, die im Rückgriff auf diese Wertesysteme zur Normierung in Rechtstexten schreiten. In diesem Metaprozess werden ethische Werte gesellschaftlich normiert und erhalten metatheoretischen Charakter, obwohl damit spezifische weltanschauliche Problematiken verbunden sind. In der gängigen Bioethikpraxis bleibt die Frage darüber, woher normative bioethische Werte kommen und wer als berechtigter Vermittler der Wahrheit darüber zu gelten habe, wie das ethisch „Gute“ und das ethisch „Schlechte“ normativ und faktisch zu unterscheiden seien und was eo ipso überhaupt als bioethisches Denken zu gelten habe, sehr vage. Der vorgestellte Aufsatz exemplifiziert eine wissenschaftstheoretische Annäherung zur Entmythologisierung von Bioethik.

Einleitung

Bioethische Problemlagen gehören zu den bedeutendsten gesellschaftlichen Themen der Gegenwart. Dabei sind die Bioethiken im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft, Politik und Humangesellschaft angesiedelt, wobei die öffentlichen Diskussionen meist emotionalisiert und moralisierend geführt werden. Im Kontext biotechnischer Entwicklungen sind gerade im letzten Jahrzehnt ethische Fragen entstanden, die sich in dieser Form erstmals herausgebildet haben. Die potentiellen Möglichkeiten der Biotechniken zwingen zum kritischen Überdenken geltender Moralvorstellungen.¹ So produziert die biotechnologische Industrie bekanntlich seit längerem biotechnische Chimären. Dabei werden menschliche Stammzellen in Tierorgane

¹ In der Reflexion der Wertesysteme in ihrer sozialen Wirklichkeit werden Moral und Ethik von mir synonym aufgefasst. Moral wird zumal als sittliches Prinzip verstanden, dessen wesentliches Merkmal koordinierte Handlungen sind, die eine Moralstruktur bilden. Wohingegen Ethik als Metareflexion über diese koordinierten Handlungen verstanden werden kann. (Vgl. Brodbeck 2003, S. 24f)

verpflanzt, wo sie vollfunktionstüchtige Nervenzellen ausbilden. Dahingehend verabschiedete das britische Parlament 2008 den Beschluss, wonach die Züchtung von Chimären (cybrids) prinzipiell erlaubt ist. Die Implementierung von menschlicher DNA in Kuheizellen ist in Großbritannien so lange legal, als sie nach vierzehn Tagen getötet werden. Dass dieses Thema sowohl bioethisch als auch tagesaktuell hochgradig kontrovers diskutiert wird, liegt auf der Hand. Deutsche Politiker bezeichneten diese Entscheidung als ethisch fragwürdig und wiesen darauf hin, dass laut deutschem Recht derartiges nicht möglich sei. Während sich die britischen Diskutanten auf biotechnisch-wissenschaftliche Argumentationen beriefen, dernach es sich um reine Laborprozesse ohne Gefahr für die menschliche Spezies handle. Das Anschauungsbeispiel verdeutlicht, dass gerade bei bioethischen Fragestellungen sehr kontroverse Moralvorstellungen vorherrschen. So ist hier die eine Position von einem biotechnisch-mechanischen Lebensbild geprägt, wohingegen die andere von einer moralisierend-juristischen gezeichnet ist. Unter anderem ist der Grund darin zu sehen, als dass Biotechnologien Erkenntnisse der Biologie in eine evolutionär gebrochene Weiterentwicklung des Lebendigen übersetzen, worin das eigentliche Spannungsfeld aus Menschenbild versus Bioethik begründet ist. In hitzig geführten wissenschaftlichen – aber auch öffentlichen Diskussionen – lösen sich Fortschrittshoffnungen und Apokalypse-Ängste ab. Wird jener der zu einer Stammzellenverjüngungskur gen Kiew aufbricht gezeißelt, stößt die pränatal diagnostisch begründete Abtreibung auf Verständnis. Dies wirft klarerweise Fragen nach den Gründen derartiger Ambivalenzen sowie möglicher Gemeinsamkeiten auf und leitet weiter auf die Frage nach den weltanschaulichen Begründungen und deren Möglichkeit einer kritischen Dekonstruktion.

Im Sinne des österreichischen Sozialphilosophen Ernst Topitsch (1919 – 2003) können Bioethikkommissionen durchaus als *wissenschaftliche Heilsinstitutionen* der Gegenwart aufgefasst werden, die über die gesellschaftliche Wirkkraft verfügen, irrationale Leitbilder zu vermitteln. Eine kritisch-rationale Analyse (*Kritische Aufklärung*) auf Basis der Leerformeltheorie, soll klären ob die Erkenntnisgewinnung bezüglich Bioethikkommissionen und Ethikräten als wertfrei zu bezeichnen ist. Es ist zu vermuten, dass über institutionalisierte Bioethikkommissionen zur Beratung des politischen Systems, metaphysische und religiöse Hintergrundvoraussetzungen als falsches Bewusstsein in die moderne Gesellschaft eingebracht werden.

Die Theorie der Leerformel als Instrument der Wahrheitssuche

Topitsch entwickelte seine Philosophie zu Weltanschauungs- und Ideologiekritiken im Bewusstsein gegen ideologische Mächte, die meist Absolutheitsforderungen vertreten, ein rational-wissenschaftliches System entwickeln zu müssen.² Ihn interessierten der geistige Ursprung und die zeitliche Kontinuität von metaphysischen oder ideologischen Denkmotiven in der (europäischen) Geistesgeschichte und deren mögliche Korrelation mit profanen und säkularen Herrschaftssystemen. Sein Forschungsinteresse konzentrierte sich dabei auf die spezifischen Hintergrundideen der mystischen, religiösen und philosophischen Weltauffassungen, die zur Legitimierung der Herrschaft dienen.³

Wenn wir den axiomatischen Satz „Gott ist Wahrheit“ formulieren, dann sprechen wir im religiösen Sinn von *absoluter Wahrheit*. Wollten wir unser Beispiel einer kritisch-rationalen Analyse zuführen, dann müssten wir diese Aussage auf das Vorkommen in der Realität überprüfen können. Wahrheit als erkenntnistheoretische Kategorie ist allerdings von der sinnlichen Wahrnehmungsebene zu unterscheiden. Das Wesen der *sinnlichen Wahrheit* ist von dem der *Wirklichkeitswahrheit* zu trennen. Werden beide Wesenseinheiten miteinander vermengt, kommt es zu tautologisch-widersprüchlich verzerrter Wahrheit. Die tautologische Wahrheit regrediert dann zu einer Behauptung die keinerlei wissenschaftlichen Informationsgehalt mehr aufweist. David Hume postulierte in seinem Werk „Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand“, dass Wahrheit ausschließlich in den unmittelbaren Sinneseindrücken zu finden sei. Somit ist es laut dem schottischen Philosophen als unzulässig anzusehen, von etwas Empirischem auf etwas Transzendentes zu schließen, das heißt weiter, dass religiöse Wahrheit im rationalen Sinn nie gewusst, sondern nur geglaubt werden kann. Übrigens wurden dem schottischen Empiristen wegen seiner Überzeugung, dass religiöse Absolutheitsansprüche bisher nicht eingelöst werden konnten, die Professuren sowohl in Edinburgh als auch in Glasgow verweigert.⁴ Wahrheit und Vernunft hängen unmittelbar zusammen, denn Vernunft ist die Fähigkeit, Wahrheit zu erkennen. Somit wäre Wahrheit als das Verhältnis zwischen Vorstellungen, Gedanken oder Sätzen und der Wirklichkeit zu verstehen. Hiermit ist angedeutet, dass wir zwischen *logischer Wahrheit* und *Tatsachenwahrheit* unterscheiden müssen. Der Satz „Alle einen Ehering tragenden Personen sind verheiratet“ sagt nur etwas über das logische Verhältnis von Ehering tragenden Personen

² Vgl. Topitsch 1988, S. 24-27.

³ Vgl. ders. 1972, S. 5f.

⁴ Vgl. Steminger/Topitsch 1981, S. 20.

und verheiratet aus. Wenn ich den Satz „Meine einen Ehering tragende Nachbarin ist verheiratet“ sage, dann stellt er eine Tatsachenwahrheit dar, weil er die Wirklichkeit betrifft.

Was bisher angedeutet wurde, ist die Erkenntnis darüber, dass das Wesen der Wahrheit zu ergründen, logischer und empirischer Arbeit bedarf, die nach einer Methodik der Beweisführung vorzugehen hat. Da diese Arbeit der *Kritischen Aufklärung* verbunden ist, die der wissenschaftlichen Aufklärung durch klares Denken, durch Respekt vor Wahrheit und Logik verbunden ist, müssen dem Begriff der Wahrheit, wie er hier Verwendung findet, Konturen gezeichnet werden. Eine mögliche Definition von Wahrheit wäre etwa die einer Negativdefinition: Wahrheit ist nicht lügen. Bezieht man den Begriff der Wahrheit auf Lügen und wollte ihn an dieser negativen Definition festmachen, würde die Wahrheit als Differenz zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit nicht klar zu Tage treten. Um diese Differenz der Wahrheit geht es jedoch in einer wissenschaftstheoretischen Explikation, als Grundlage wertfreien Philosophierens. Bringt man den Begriff Wahrheit unmittelbar mit dem Begriff Vernunftsanspruch in Korrelation, dann mag man doch auch G. F. Hegel folgen, der meint, dass der „Mut der Wahrheit“ und der „Glaube an die Macht des Geistes“ die beiden ersten Bedingungen überhaupt zu einer vernünftigen Weltbetrachtung seien.⁵ Die Idee der Wahrheit ist also eine methodische Wahrheitssuche als Wissenschaftsprämisse, die zur Analyse infrage stehender Probleme in den Dienst der Wahrheit zu stellen ist. Wird *Wahrheit als regulative Idee in einem Wissenschaftssystem* verstanden, dann inspiriert sie die Forschung zu Objektivität, Reliabilität sowie Validität. Poppers Kritischer Rationalismus ist unter anderem durch das Merkmal charakterisiert, demnach die These von der prinzipiellen Fehlbarkeit der Vernunft (Fallibilismus) und dem hypothetischen Charakter jeglicher Erkenntnis das Primat einzuräumen ist.⁶ Laut diesem Verständnis ist wissenschaftliche Wahrheit als originäre *Wertidee* zu betrachten, die vom Glauben an den Wert der Wahrheit gekennzeichnet ist. Wesentliche Faktoren um wertfreie Objektivität zu erlangen, sind die Herangehensweise durch kritische Methodenreflektiertheit und das Verständnis von Wahrheit als *regulative Wissenschaftsidee*. Der österreichische Philosoph Heinrich Gomperz behandelte das Thema in den 1940er Jahren ebenfalls in bestechender Klarheit. Der Weltanschauungsanalytiker formuliert das Postulat: „Der Zweck der Philosophie ist die logische Erklärung der Gedanken.“⁷ Drei Denkformen (thought-patterns) werden von Gomperz unterschieden - das artistic creativity,

⁵ Vgl. Wahsner 1995, S.131 und Hrachovec 1974, S. 190f.

⁶ Vgl. Popper 2001, S. 17f und ders. 2000, S. 323ff.

das biological und das political oder a well-or an ill-ordered household.⁸ Damit weist er auf wesentliche Determinanten hin, aus denen Objektivitätskriterien ableitbar sind, denn weltanschauliche Grundprinzipien können so in ihrem Kontrast analysiert werden, um entideologisierte Wahrheit über das Sein zu erhalten.

Im kontinentaleuropäischen Geistesklima ist in der biologisch-anthropologisch gefärbten Philosophieauseinandersetzung der Ontologie des menschlichen Seins, ein philosophisches Totschlagargument konsequent evident, nämlich der Faschismusvorwurf im jeweiligen Denken, wodurch bestimmte Ansätze rasch ins Out der Scientific Community geraten können. Die Kontroverse rund um angebliches Eugenetikgedankengut wird vielfach durch allzu starke Berufung auf das ihr immanente Leib-Seele-Problem mit religiös-konservativer Ethik durchsetzt. Dabei tritt in den Hintergrund, dass im Zeitalter der Stammzellforschung, der In-vitro-Fertilisation oder Gentherapie (bio-) ethische Fragestellungen definitiv in eine neue Dimensionalität eintreten, da sie sich verstärkt mit zukünftigen Konsequenzen des Handelns auseinander setzen müssten. In diesem Nexus lassen sich bioethische Fragestellungen oftmals nicht wertfrei führen und Proponenten einer praktischen Ethik, die nicht dem Common Sense entspricht, stoßen auf Ablehnung. Peter Singer und Norbert Hoerster, die den Begriff der Menschenwürde in der Ethik ablehnen, aber auch Gerhard Roth und dessen Betonung neurobiologischer Prozesse im Bereich der Moral, sorgen sowohl in der Öffentlichkeit, als auch in der Scientific Community für Kontroversen. Das doppelte Denken zwischen religiösen (und auch quasireligiösen) Werten und Wissenschaft sorgt dafür, dass religiöse zumal stark christlich dominierte Weltanschauungen in die Bioethikkommissionen transportiert werden und die Entscheidungen wesentlich determinieren. Daher müssen axiomatische Aussagen von Bioethikkommissionen, so lange als scheintheoretische Systeme gelten, die in den Problemkreis des prognostischen Zirkels fallen (also selbstverifizierende u. selbstfalsifizierbare Prognosen sind), als sie nicht einer rational kritischen Durchleuchtung standgehalten haben. Um diese Hypothese zu überprüfen, muss *entideologisierte Wahrheitsfindung* im oben beschriebenen Sinn betrieben werden, wobei die Leerformeltheorie Ernst Topitsch‘ eine adäquate Analysemethode darstellt. Auf Ethik bezogene Leerformeln sind beispielsweise die tradierten Begriffe „Menschenwürde“ oder „humane Gerechtigkeit“, denn beiden steht eine Vagheit, die die Möglichkeit zur Differenzierung vermissen lässt, vor. Man weiß bei einem Appell auf sie, dass man

⁷ Vgl. Gomperz 1941, S. 254.

⁸ Vgl. Gomperz 1943, S. 161.

verstanden wird, gar einen gewissen Konsens erzeugt und man sich aber in keiner Weise festzulegen braucht.

Topitschs Hauptquelle für den Begriff der Leerformel und ihre Anwendung war Hans Kelsen, der hierzu den leerformelhaften Zusammenhang von Naturrecht-Vergeltung-Ethnien exemplifizierte.⁹ Ernst Topitsch schlägt die Spezifizierung in pseudo-empirische, pseudo-normative und essentialistische Leerformeln als fruchtbares Instrumentarium weltanschaulicher und ideologiekritischer Analysen vor.¹⁰ Seither steht der Terminus „Leerformel“ für Immunisierungsstrategien im sprachlichen Kontext von sozial wirksamen Gedankengebilden. Derartige Einsichten gehen beispielsweise bis auf Francis Bacon zurück, der bereits in seinem *Novum Organon* die Begrenztheit des menschlichen Verstandes betrachtet. Darin schildert Bacon die Beschränkungen der Sinnesorgane, den Einfluss von Wollen und Gefühlen, die Schwierigkeiten der Verständigung untereinander sowie alle dogmatischen Festlegungen aus Glauben und Tradition. Demnach kann Ideologie als eine unbewusste Selbsttäuschung des Denkens durch Vorurteile und Einseitigkeiten definiert und von der bewussten Falschbehauptung und Lüge abgegrenzt werden. Damit nahm er gleichzeitig ein Diktum der modernen analytischen Philosophie vorweg, denn auch diese vertritt das Paradigma, dass bestimmte benutzte Worte keinen empirischen Gehalt hätten: Sätze wie „Gott existiert“ oder „Gott existiert nicht“ sind gleichermaßen sinnlos, denn die Frage, ob die Welt ein geistiger oder ein materieller Tatbestand sei, ist ein Scheinproblem. Die pseudo-normativen Leerformeln sind durch ihren geringen normativen Aussagegehalt charakterisiert und lassen nahezu alle möglichen Handlungsspielräume offen; die pseudo-empirischen besitzen kaum kognitiv-empirischen Gehalt und sind dadurch mit allen möglichen beliebigen Fakten in Verbindung zu bringen. Beim Gebrauch von essentialistischen Leerformeln werden indoktrinative Wortwendungen propagandistisch in den Mittelpunkt gerückt. Sie legen nahe, dass nur ihre Inhaber über die wahre Bedeutung bestimmter Sachverhalte Bescheid wüssten. Leerformeln haben deshalb eine starke Wirkmacht, weil sie wichtige Funktionen für die menschliche Psychostruktur erfüllen. So liegt die Kraft einer metaphysischen Sinngebung (Leerformel, Immunisierungsstrategie) in und durch die Gemeinschaft, in der kognitiven Entlastung der Menschen und in der Stabilisierung der Gruppe. Wenn diese vorwissenschaftlichen Grundlagen, welche im Laufe der Geistesgeschichte komprimiert im Mythos weitergegeben wurden, nicht mehr relevant

⁹ Vgl. Kelsen 1989.

¹⁰ Vgl. Topitsch 1960.

sind, entwickeln sie sinnentleerte Verselbstständigung. Hier werden dann althergebrachte Denkmotive zu autoritätserhaltenden Geistessystemen.¹¹

Der ekstatisch-kathartische Denktypus ist durch Empiriefindlichkeit geprägt, der der Verhaltenssteuerung und Befriedigung emotionaler Bedürfnisse dient. Die verwendeten Leerformeln sind diesbezüglich als Scheinaussagen mit extrem allgemeiner Bedeutung aufzufassen. Topitsch selbst meint dazu: „Dieser Leerheit ergibt sich aus dem Umstand, daß die Deutung des Universums mit Hilfe sozialer Modellvorstellungen und die Rückbeziehung des dergestalt ‚politisierten‘ oder ‚moralisierten‘ Kosmos auf das gesellschaftliche Verhalten des Menschen einen Zirkelschluß darstellt.“¹² Leerformeln sind dann und deshalb leer, wenn sie ihren Bezug zu den Wirklichkeitsprozessen in Form von Normen oder Handlungsappellen nicht erweisen können, worin die Wahrheit eines Aussagensystems besteht; kann diese epistemologische Anforderung nicht erfüllt werden, dann entsteht der Ideologieverdacht. Ideologie kann hier durchaus mit Illusion verknüpft werden, wobei die Illusionsbildung in der Tatsache begründet liegt, dass sie funktional dazu dient den menschlichen Realitätsdruck zu erleichtern, wie Topitsch das ausdrückt. Der polnische Autor Stanislaw Ossowski (1962) legte in seiner wissenssoziologischen Analyse der marxistisch-kommunistischen Deklarationen eine Paradebeispiel zur strukturellen Anwendung der Leerformeltheorie bei aktuellen Fragestellungen zu einem sozialphilosophischen Problem mit kurzem zeitlichem Bezug dar. In seinem Werk „Die Klassenstruktur im sozialen Bewusstsein“ zeichnet er anschaulich nach, wie sich parteiliche Deklarationen im Laufe der Zeit abändern und gar kontroversiellen, verstärkt leerformelhaften, Charakter annehmen. Er zeigt sehr anschaulich, wie bestimmte sprachliche Formeln als belangvolle Ansichten oder als fundamentale Prinzipien des Seins, Erkennens und Wertens angesehen wurden und es heute noch werden –gerade weil und insofern sie im zeitlichen Verlauf keinerlei näher angebbaren Sach- oder Normgehalt mehr aufweisen und so sinnleer werden. Sie enthalten Gebote mit einem totalen oder sehr weiten Spielraum, mit denen fast alle konkreten Verhaltensformen und Verhaltensgebote übereinstimmen.

Bioethiken sind diesbezüglich wohl ebenfalls ideologieanfällig im Sinne einer Produktion von Gedankengebilden, welche die Lebens- und Machtansprüche gesellschaftlicher Gruppen legitimieren, wobei deren Wahrheitsansprüche nur teilweise oder gar nicht gerechtfertigt sind. Diese Tatsache im Kontext der sozialphilosophischen Diskussionen in den Bereichen Life Sciences macht eine Trennung von interessenbedingten und wertfreien wissenschaftlichen Sachaussage immer schwerer. Die Frage zu Bioethikkommissionen ist, ob sie mit

¹¹ op. cit. 1972, S. 213.

¹² op. cit. 1960, S. 237.

Pauschalurteilen oder Leerformel arbeiten. Denn häufig wird gedankliche Verlegenheit durch Kompromisse zwischen verschiedenen Standpunkten oder Zielsetzungen überspielt, diese führen jedoch meist zu Formeln, welche die Standpunktlosigkeit verschleiern sollen. Derartige Phrasen sind deshalb so erfolgreich, weil sie gerade infolge ihrer Inhaltslosigkeit sozialpsychologisch eine schlechthin universelle Verwendbarkeit besitzen – somit jedem geben was er wünscht. Dabei handelt es sich um Überbleibsel von archaisch-mythischem und symbolhaftem Denken – also Restbeständen des Mythos.¹³ Jedes bioethische Begründungsargument stellt einen leerformelhaften Topos verdeckter Ideologisierung dar, wenn es isoliert gebraucht, also absolut gesetzt ist. Der Einsatz leerformelhaften bioethischen Argumenten hat allenthalben Konsequenzen, weil sie einen *zukunftsweisenden Ethikanwendungsfehler* darstellen. In diesem Sinne können Bioethikkommissionen als *philosophische Heilsinstitutionen der Gegenwart* bezeichnet werden, die irrationale Heilsideologien vermitteln.

Wir können ganz grundsätzlich davon ausgehen, dass es durchaus genuine moralische Erkenntnis gibt und in der Konsequenz somit sittlich wahre Handlungen. Also gibt es auch so etwas wie wahre sittliche Propositionen und dadurch moralische Tatsachen. Die moralische Vernunft äußert sich also in der rationalen Begründung von moralischen Überzeugungen. Das bedeutet weiter, dass Bioethik als philosophisches Unternehmen hochgradig an methodischen Voraussetzungen der Rationalität, Kohärenz und Wahrheit orientiert sein sollte, um möglichst wertfreie Bioethik exemplifizieren zu können. Wie weiter oben formuliert wurde, verlangt diese Einsicht einer *Rationalen Bioethik* von ihrem Gegenüber gleichzeitig ein bestimmtes Maß an Toleranz gegenüber objektivierender Kritik und Infragestellen althergebrachter Gedankentraditionen.¹⁴ Insofern hat eine konsequent weitergedachte analytisch-kritische Bioethik einen schweren Stand in ideologisch-immunisierten Gesellschaften mit ausgeprägter „political correctness“, wie wir sie in Deutschland und Österreich vorfinden. Die dogmatisch verhärteten Argumente jener, die glauben Träger der „wahren Erkenntnis“ zu sein, werden über Immunisierungsstrategien Abwehrmechanismen im Diskurs eingebaut, die vor rationaler Kritik schützen sollen.¹⁵ Es liegt auf der Hand, dass Immunisierungsstrategien dem Revisionismus in die Hände spielen. Gerade in bioethischen Diskussionen führen häufig Bahnbrecher des Erkenntnisfortschritts (Revisionisten) den hehren Grundsatz der Wissenschaft der grundsätzlichen Revidierbarkeit überkommener Auffassungen ad absurdum. Die Notwendigkeit zur erkenntnistheoretischen Besinnung in der Bioethidiskussion

¹³ Vgl. Topitsch 1960, S. 5ff.

¹⁴ Vgl. Birnbacher 2002, S. 25.

¹⁵ Vgl. Topitsch 1972.

legitimiert den Versuch einer Auflösung normativ-leerformelhafter Metaphysik, weil er verhilft dem sittlichen Handeln und der individuellen Autonomie zu ihrem Recht und muss an die Stelle einer verdeckten Ideologienkung treten. Insbesondere die zu Grunde liegenden Menschenbilder sind die fundamental bestimmenden Faktoren jeder Bioethik, denn das vorherrschende philosophische Menschenbild einer Kultur findet in jeder Bioethik Eingang. Darin findet sich allerdings auch der leerformelhafte Charakter eines angenommenen Menschenbildes.

Weltanschauliche Aspekte der Bioethik

Bioethik beschäftigt sich als praktische Philosophie mit der Erfassung zweckgebundener menschlicher Handlungen. Sie ist dadurch charakterisiert, dass sie Moralprobleme im Umgang mit Lebensphänomenen thematisiert. So verstanden ist sie ein philosophisches Beurteilungs- und Begründungsverfahren. Weiter gefasst kann Bioethik auch als Oberbegriff für die menschliche Verantwortung gegenüber allen Formen des Lebens und den Grenzsituationen des Lebens verstanden werden. Dabei beschäftigt sie sich mit dem Verhältnis biotechnischer Wissenschaftserkenntnis (beispielsweise Stammzellen- und Klonforschung, Präimplantationsdiagnostik, Gentherapie, usf.) und den daraus resultierenden ethischen Konsequenzen für den Einzelnen und die Gesellschaft. Freilich kann Bioethik nicht im Vorhof der Labore präventiv erfolgen, sondern erst dann, wenn konkrete Forschungsergebnisse und deren Einsatzmöglichkeiten vorliegen. Dieser Umstand erschwert die Reflexionsarbeit über *biologischen Sinn* und dem *ethischen Sollen*. Insgesamt ist die Bioethik ein weltweites Big-Science-Projekt, bei dem wesentliche Auffassungsunterschiede im angelsächsischen, europäischen und asiatischen Raum vorherrschen.¹⁶

Die zentrale Funktion des Bioethikdiskurses wäre in seiner Vermittlerrolle zwischen Life Sciences und öffentlicher Gesellschaft zu sehen. Sie muss dazu beitragen, ökonomisch-wissenschaftliche Partialinteressen, über möglichst objektivierende Methoden, auf verallgemeinerbares Niveau zu heben, um im Weiteren strukturelle Normenhaftigkeit zu ermöglichen. Daraus resultieren Wertekonflikte die rechtliche, politische, religiöse und wissenschaftliche Elemente vermengen. Bei diesen Diskursen wird die Bioethik zwar als orientierende Regulierungsinstanz akzeptiert, diese kann jedoch nur eine ethisch-normative Vermittlungsstelle, aber keine Regulierungsinstanz im rechtlichen Sinn sein. Ein weiteres Konfliktfeld ist, dass die bioethische Auseinandersetzung zumeist als eine Ethik-Problem-Kontroverse verstanden wird. Die kontroversiellen Aussagen sind obendrein zumeist von den

¹⁶ Vgl. Beauchamp/Childress 1994 und Birnbacher 2006 sowie Düwell 2008.

vorherrschenden philosophisch-wissenschaftlichen Wertesystemen determiniert. Die wertfreie Wahrheitssuche steht daher derzeit noch auf Dünnensand, weil bioethische Konflikte als reine Wertkonflikte ausgetragen werden. Um jedoch wertfreie Bioethik zu schaffen, müsste die rational-kritische Methode als Objektivierungsinstrument verstärkt in den Diskurs eingefügt werden.

So gilt es nach wie vor in den meisten europäischen Ethiken als sakrosankt, das „menschliche Leben von Anfang an“ zu schützen. Bemühen sich Philosophen diesen Gedanken aufzudröseln, kommen sie rasch in den Verruf pessimistisch oder gar eugenisch zu argumentieren. Gleichzeitig wird ihnen unterstellt, ethische Willkürpositionen, oder methodische Eindimensionalität zu vertreten. Peter Singer ist wohl einer der umstrittensten Bioethiker unserer Zeit; auch deshalb, weil seine Theorie auf der epistemologischen Trennung zwischen menschlichem Wesen und Person basiert. Er argumentiert, dass Föten, Neugeborene oder behinderte Kinder zweifellos zur Spezies Homo Sapiens zu rechnen seien, jedoch besäßen sie kein Selbstbewusstsein, Zukunftssinn oder die Fähigkeit zur Knüpfung von Beziehungen, was eben gerade das Konzept der Personalität ausmache. Da Singer utilitaristisch argumentiert (Das größte Glück für die größte Zahl) steht im Zentrum seiner Theorie die Aussage, dass ohne die Erfüllung dieser Personenkriterien kein Glück möglich ist.¹⁷ Aus diesen skizzierten Gedanken resultiert der Anspruch Singers eine universale Ethik zu formulieren. Der australische Philosoph argumentiert aus der Sicht der angelsächsischen Welt, in der seine Thesen nicht derart provozieren wie im deutschsprachigen Raum, unter anderem deshalb, weil in England natürlich keine Euthanasieprogramme durch Nazis die Vergangenheit belasten, im Gegenteil gab es bis ins 20igste Jahrhundert eine durchaus wahrnehmbare Euthanasieströmung im angelsächsischen Raum. Wenn ich nun als Europäer argumentierte, dass diese Aufteilung in Personen und Nichtpersonen durch Singer besonders den Kritikpunkt der Exklusion eines bestimmten Kreises der Spezies Homo Sapiens aufwirft oder das Konzept der Person zum Bedarfszweck würde, oder dass das Prinzip der universellen Gleichheit aller Menschen durch diese Sichtweise seine Gültigkeit verlöre, würden im ersten Moment gefühlsmäßig sehr viele wohl eher meiner Argumentation, denn der Singers folgen. Allerdings zeigen empirisch-kognitive Studien der Grazer Universität, dass sich die Einstellungen zur Euthanasie Richtung positive Akzeptanz verändert haben. Was ich hier zum Ausdruck bringen möchte, ist die Tatsache, dass wertfreie Bioethik nur über die kritische Methode möglich wird, denn sie sorgt für Entideologisierung vorherrschender metaphysischer Leitbilder.

¹⁷ Vgl. Singer 1994: Hier insbesondere: S. 105, S. 114, S. 119f, S. 156 und S. 223.

Gerade in Zeiten der Unsicherheit, wie wir sie derzeit durchleben, überwiegt das Beharren der Menschen im so genannten „plurifunktionalen Führungsmodell“. Ernst Topitsch als einer der wichtigsten Weltanschauungsanalytiker des 20igsten Jahrhunderts, formulierte diese Gedankenfigur zur Erklärung dazu, wie sich in einem historisch-genetischen Prozess Weltanschauungen konstituieren und zur Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung im vorwissenschaftlichen Stadium der Phylogenese herangezogen werden. „Plurifunktionale Führungssysteme“ dienen der Informationsvermittlung (das „Wahre“), zur Verhaltenssteuerung (das „Sollen“, das „Gute“) sowie der emotionalen Reaktionssteuerung. Daraus wachsen die Schließung von metaphysischen Weltbildern und ihre Immunisierung. So bleiben Vorstellungen wie „Weltordnung“ oder „Weltgesetz“ als moralische Auffassungen bestehen, sind im Gehalt jedoch inhaltsleer.¹⁸ In einer rational-kritischen Untersuchung ist es möglich den Rahmen metaphysischer Weltbilder als Mythos zu durchschauen und zu widerlegen, ohne dabei in szientistisch-positivistische Argumente zu verfallen, da eine derartige Analyse auf Vernunft begründet ist. Im epistemologischen Raum einer *Kritischen Aufklärung* ist die strukturierte Gesellschaftsrealität zumindest teilweise erkennbar, weil sie vom individuell-subjektiven Bewusstsein getrennt ist.

Damit kommt der allseits bekannte Umstand zum Ausdruck, dass jede Epoche und jede Kultur eigene Bilder über das Wesen des Menschen und seiner Natur produziert und tradiert. Freilich wird dabei das Menschliche auf jeweils spezifische Weise bestimmt. Über Kunst, Wissenschaft, Religion, Politik, o. ä. werden dem Menschen idealisierte Eigenschaften zugeschrieben und diese Menschenbilder werden zu praktischen Zwecken mythisiert, obwohl die ihnen zugeschriebenen Attribute faktisch meist geringe Bedeutung haben. Diese Ideologisierungen entwickeln im Laufe der zeitlichen Varianz scheinbar abgesicherte Objektivität und dienen der gesellschaftlichen Orientierung.¹⁹ Allerdings bleibt der Umstand zumeist verborgen, wonach in diesen mythisierten Menschenbildern Wunschvorstellungen impliziert wurden. Diese Gedankenkonstrukte wirken dann mit zeitlicher Verzögerung als ethische Leitbilder wieder auf die Gesellschaft einer anderen Epoche zurück. Diese Projektionen sind Zirkelschlüsse, die mythisierte Scheinobjektivität suggerieren, jedoch inhaltlich leer sind. Die *Kritische Aufklärung* startet diesbezüglich den Versuch zur wertfreien Beleuchtung derartiger Projektionsmodelle.

¹⁸ Vgl. Topitsch 1988, S. 4 und S. 41ff: Plurifunktionale Führungssysteme zeichnen sich durch ihre Kraft einer metaphysischen Sinngebung in und für die Gemeinschaft aus. Sie haben damit ihren Ursprung im Zusammenwirken von Vernunft und Sinnlichkeit, woraus sich ein Interferenzproblem ergibt.

¹⁹ Vgl. Topitsch 1960, S.132f.

Einstellungen zur liberalen Weltansicht sind mit der Betonung der Freiheit und Selbstverantwortung des Einzelnen verbunden. Diese Attitüden nahmen in den letzten Jahrzehnten massiv an Bedeutung zu, wenn auch im angelsächsischen Raum in anderer Ausprägung, als im europäischen oder im asiatischen Gebiet. Alle Argumentationen verfolgen jedoch das gemeinsame ethische Ziel, die Autonomie des Menschen zu unterstreichen. Dabei bleibt aber letztlich ausgeklammert, dass die Berufung auf ein „autonomes Subjekt“, das unabhängig von der jeweiligen Lebenssituation frei für sich das Richtige wählen kann, eine wirklichkeitsfremde Idealisierung des Menschen und somit eine „Leerformel“ darstellt. Die gleichen Voraussetzungen können für den Begriff der „Menschenwürde“ angenommen werden.

Die Menschenwürde als Objektivierungskategorie bei Kant

Um auf das vorgebrachte Argument sprechen zu kommen, nämlich, dass es sich beim Begriff „Menschenwürde“ um eine „Leerformel“ im Sinne Ernst Topitsch handelt, möchte ich die weitere Diskussion vorerst bei Kant beginnen lassen. Der Königsberger Philosoph der Aufklärung war meiner Meinung nach der Erste, der den Begriff Menschenwürde aus der profanen Welt in die säkulare Welt holte, indem er entlang seines Vernunftprinzips den kategorischen Imperativ anwandte und derart zu einer Methode der Objektivierung kam. Die Ethik weist nach Immanuel Kant einen umfassenden Charakter, der säkular begründet ist auf. Sie umfasst also all jene Systeme, die der bewussten Verhaltenssteuerung der Menschen unterliegen. Demnach sind mit der Moral (Sittlichkeit) das Recht und die Politik kausal verbunden. Weiter kann Moral als Antwort darauf verstanden werden, in Zeiten des Umbruchs, rationale Antworten auf etwaigen Wertverlusten zu finden. Die Berufung auf die Menschenwürde in den allermeisten Bioethikdiskussionen ist Common Sense – nur ist zu hinterfragen, ob es sich bei dem Begriff „Menschenwürde“ nicht um eine Leerformel handelt und wie man zu Objektivität diesbezüglich gelangen kann – allerdings ist es gerade bei der Frage zur Menschenwürde kein leichtes Unterfangen zu Objektivierung zu gelangen. Von Gutmenschen wird die Menschenwürde nicht selten als Totschlagargument eingebracht, wobei sie sich ihrer Wirkung sicher sein können, da die Menschenwürde der Allgemeinheit als absolut gültig und objektiv begründet gilt. Wie Birnbacher sehr treffend formuliert, wird der Begriff häufig für „rhetorisch-opportunistische Zwecke“ missbraucht (- seine Einschätzung liefert Evidenz für die Leerformelhaftigkeit des Begriffs Menschenwürde).²⁰ Die jeweiligen Bioethikdiskussionen sind für die bioethische Weiterentwicklung natürlich

²⁰ Vgl. Birnbacher 1995, S. 7.

äußerst wichtig, dennoch nehmen sie mitunter Züge eines Glaubenskrieges an und diesem Umstand soll diese kritische Passage Birnbachers Rechnung tragen.

Kants Morallehre kann mit Fug und Recht als Basis einer „allumfassenden“ Bioethikdiskussion herangezogen werden. Die „Kritik der praktischen Vernunft (1788)“²¹ beginnt mit einer Logik praktischer Sätze. Praktische Grundsätze im Allgemeinen sind: „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat.“ Das Grundgesetz praktischer Geltung kann laut Kant daher nur ein kategorischer Imperativ sein. Eine Norm ist wiederum nur dann eine verpflichtende, also eine allgemein verbindliche, wenn sie „schlechthin“ (unbedingt) gebietet. In den „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)“ meint er bezüglich der Moral: „Das moralische Gesetz ist heilig. Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, vermöge der Autonomie seiner Freiheit.“ Das heißt, dass der kategorische Imperativ als das grundlegende Prinzip natürlich auch für die Moral zu gelten hat, woraus kausal folgt, dass er allen vernunftbegabten Wesen gebietet, Handlungen darauf zu prüfen, ob sie einer universalisierbaren Intention folgen oder nicht. Insofern ist die Moral nach Kant daher rein rational und nicht empirisch untersuchbar. Daraus ergibt sich, dass die Sittenlehre frei von Spekulationen sein und auf objektiven Prinzipien beruhen muss. Kant sieht Ethik in Abgrenzung zu damals zeitgenössischen Ethikkonzeptionen, als die Wissenschaft von den Gegenständen und der Freiheit, die Apriori gilt.

Die Menschenwürde kann laut diesen Annahmen daher nur einem moralisch-vernunftmäßig und autonomen Subjekt zugeschrieben werden. Der Mensch als Vernunftwesen weist Autonomie aufgrund seiner Vernunft auf, weil er sich genötigt sieht, sich selbst praktisch denken zu müssen, um sich fortzuentwickeln. Dies hat zur Konsequenz, dass die Autonomie und Sittlichkeit des Menschen im „Reich der Zwecke“ begründet sind. Gleiches gilt für die (Menschen-) Würde. Der rationale Grund ist jedoch nicht ipso facto die Begründung der Bejahung normativer Geltungsansprüche. Stattdessen ist die moralische Triebfeder zu sittlichem Handeln die „Achtung fürs moralische Gesetz“ überhaupt. Die Autonomie wiederum ergibt sich, weil man notfalls ja auch lügen kann, wenn man dadurch beispielsweise die Ermordung Unschuldiger verhindern kann. Somit kann man ohne Probleme wollen, dass

²¹ Vgl. Kant 2000.

diese Maxime zu einem allgemeinen Gesetz erhoben wird.²² Moralphilosophisch ausgedrückt, kann die Würde eines Menschen nur dann verletzt werden, wenn die Subjektqualität des Betroffenen grundsätzlich angezweifelt wird. Immanuel Kant meint dazu: „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ Das zentrale Moment der Würde ist, dass sie nicht verhandelbar ist (wie dies beim Preis durchaus möglich ist), weil die Würde subjektiv-inneren Wert hat und somit schlechthin (universalisierbar) ist, da Menschenwürde ebenfalls auf dem kategorischen Imperativ beruht. Das heißt, dass nur die Gebote der Sittlichkeit für alle vernünftigen Wesen ohne Ausnahme gelten; und ihre Verbindlichkeit ist nicht an irgendein vorausgesetztes Interesse gebunden.²³ Was bisher gezeigt werden sollte, ist der Versuch Kants, die Menschenwürde objektiv greifbar zu machen, um sie aus der metaphysischen Ummantelung zu befreien. Auch Kant hat die Menschenwürde als Wert an sich nicht angetastet, dennoch ist seine Leistung deshalb bemerkenswert, weil der Königsberger Philosoph deutlich erkannte, dass die Menschenwürde in der Ethik als gegeben fortgeschrieben wird, ohne dass die mythologisierenden Elemente erkannt und einer Analyse zugeführt würden. Kant weist uns weiter darauf hin, dass der kategorische Imperativ auf die (zukünftigen) Folgen der Handlungen abzielt. Diesen konsequentialistischen Gedanken setze Hans Jonas fort, indem er das Postulat formulierte: Schließe in deine gegenwärtige Wahl die zukünftige Integrität des Menschen als Mit-Gegenstand deines Wollens ein.²⁴

Elemente eines Rationalen Bioethikkonzepts

In der Bioethikdiskussion wird vielfach die Frage danach ausgespart, ob es eine allgemeine Ethik überhaupt geben kann, zumal wenn man unterschiedliche Kultursysteme miteinander vergleicht. Eine allgemeine Ethik wird im Weiteren als *rationale Normenethik* verstanden. Es scheint jedoch, dass eine daraus resultierende *rationalen Bioethik* als nicht-religiöse philosophische Ethikkonzeption an den Widerständen weltanschaulicher Mythologien scheitert. Moralische Normen (Ethiken, Bioethiken) erhalten ihre ganz prinzipielle Verbindlichkeit durch den Appell an Fähigkeiten wie Vernunft und Empathie, die jedem

²² Bisher wurden bewusst einige erkenntnistheoretische Problematiken ausgeklammert. An prominentester Stelle ist die Implikation der bisherigen Ausführungen zu nennen, wonach der Anschluss an Kant in der dargestellten Form bedeutet, dass man den Menschenwürde-Begriff als reine Moralkonzeption aufzufassen hätte, aber die biologisch-anthropologischen Determinanten ausklammert. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass es in diesem Aufsatz darum geht, den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Bioethik-Menschenwürde und dem Kantischen Moralkonzept in der gebotenen Kürze plausibel zu machen und eine eingehende Diskussion der Würde im Sinne Kants zu Gunsten fortführender Argumente verkürzt ausfallen muss.

²³ Vgl. Patzig 1965, S. 241 und Krausser 1968, S. 321 sowie Haardt 1982, S. 160.

²⁴ Vgl. Jonas 1984, S. 36.

Verständigen zu Gebote stehen. Sie sind abhängig von der Zugehörigkeit zu Traditionen, Autoritäten, Institutionen, religiösen und politischen Loyalitäten der Individuen einer Gesellschaft und daher sind sie im rationalen Normenethikkonzept mögliche Leerformeln als Scheinargumentationen zu extrahieren, um wertfreie Ethik zu ermöglichen. Fernerhin werden die Konsequenzen gegenwärtiger Ethikentscheidungen etwa in Bezug zur Stammzellenforschung ohne Berücksichtigung der möglichen positiven oder negativen Auswirkungen für zukünftige Generationen (Individuen) kaum berücksichtigt.

Klarerweise garantiert das Vorliegen einer Bioethik nicht ipso facto auch ihre Gültigkeit, denn ihre Aussagen verlangen nach Begründung, woraus erst ihre prinzipielle kontradiktorische Normativität für das moralische Individuum resultiert. Klammert man die kontrovers-akademische Diskussion darüber aus, ob die evolutionäre Ethik oder die philosophische Ethik die Sittlichkeit des menschlichen Gruppenzusammenlebens wertfreier erklärt, muss unter Anwendung des Hausverstandes durchaus anerkannt werden, dass sittliche Prinzipien grundsätzlich auch auf biologisch-anthropologische Determinanten plausibel rückführbar sein sollte – allerdings nicht ausschließlich. Der Homo Sapiens war in seiner evolutionären sowie phylogenetischen Entwicklung sowohl praktischer Erkenntnis als auch biogenetischen Faktoren in einem Entwicklungsprozess ausgesetzt. Die evolutionäre Ethik rekonstruiert jene Prozesse die biologisch zur menschlichen Moral geführt haben und die biologische Disposition hat daher universal Gültigkeit. Mit der Anerkennung dieser Tatsachen öffnet man einem biologistischen Determinismus jedoch keinesfalls Tür und Tor.²⁵ Ein Gedankenspiel mag das veranschaulichen. Auf einer sonst menschenleeren Insel stranden mehrere Schiffbrüchige unterschiedlicher Nationen. Eine gemeinsame Sprache kann nicht gefunden werden, daher bleibt die Kommunikation nonverbal. Nahrung ist ausreichend vorhanden. Einer der Gestrandeten hat ein wertvolles, schönes Schmuckstück. Trotz unterschiedlicher Kultur wird keiner der Schiffbrüchigen wegen dem Schmuckstück einen Mord begehen. Ein derartiger Mord würde unisono abgelehnt. Die gestrandeten mit unterschiedlicher Kultur werden dies deshalb nicht tun, weil sie intrinsisch spüren, dass dieser Mord nicht korrekt wäre. Die biologische Begründung dazu ist, dass diese sinnlose Tötung des einen Mitglieds der Gruppe die Gesamtstärke im Überlebenskampf schwächte. Wären sittliche Vorstellungen a fortiori von sittlicher Institutionalisierung abhängig, gäbe es kein stillschweigendes Übereinkommen darüber, wegen eines nicht überlebensnotwendigen Gegenstands zu töten.

²⁵ Werte und Normen werden durch tradigenetische Mechanismen weitergegeben, wodurch das Primat der Kultur als eine gestaltende Kraft bei der ontogenetischen Entwicklung von Moral definitiv gleichrangig der biogenetischen Entwicklung ist. Dieser Ko-Evolutionsprozess verdeutlicht eine adaptive Interaktion zwischen Kultur und Natur. Vgl. Laland/Odling-Smee/Feldman 2001, S. 29f. und Voland 2004, S. 142.

Seit Kant gilt daher, dass intrinsische Motivation das Bestreben bezeichnet, etwas seiner selbst willen zu tun, weil es Interessen befriedigt. Bei der extrinsischen Motivation steht demgegenüber der Wunsch im Vordergrund, bestimmte Leistungen zu erbringen, weil man sich davon eine Belohnung erhofft. Der Königsberger Aufklärungsphilosoph formuliert in seinen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) das berühmte Postulat: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“²⁶ Hiermit drückt Kant einen Objektivierungsansatz aus. Die subjektive Wertpräferenz wird durch dieses Apriori objektiviert, weil es zu allgemeingültigen Überzeugungen wird. Wenn ich Mord grundsätzlich verabscheue, diese Einstellung aber nicht begründen kann, dann bringe ich eine Überzeugung und keine subjektive Neigung zum Ausdruck.²⁷ Genau dies ist der Punkt, bei dem das evolutionäre Prozessmodell mit seiner Beziehungskorrelation aus Evolution und Moral ansetzt. Erkennt man dies philosophisch an, heißt das nicht, dass man für eine intuitionistisch-metaphysische Orientierung die Lanze bricht. Gleichwohl bleibt eine Ethik begründet allein auf moralischen Idealen ein philosophisches Metaphysikgebilde. Der gemeinsame Fluchtpunkt ist wohl, dass sittliches Verhalten keine abstrakte Kategorie ist, sondern ein elementarer Bestandteil des menschlichen Lebens, dessen Inhalte sich je nach Lebenssituation ändern. Sittliches Verhalten beim Menschen ist zwar universell, jedoch variieren die Inhalte von einer zur anderen Kultur. So wird in bestimmten Kulturen der Ehrenmord moralisch akzeptiert, oder in skandinavischen Kulturen zwischen moralisch schwerwiegendem und nicht schwerwiegendem Mord unterschieden.²⁸ Diese Perspektive zwingt uns dazu, Ethik und Bioethik als Kernelemente der Toleranz anzusehen. Eine derartige Auffassung einer Bioethik steht damit im Widerspruch zu jedem moralischen Absolutismus, denn Werte werden als wandelbare Konstruktionen von Menschen in sich wandelnden (biologischen) Lebenssituationen aufgefasst.

Weiter ist die Idee der individuellen Freiheit der Sozialphilosophie nach wie vor im Leib-Seele-Problem verankert. Trotz der Offenheit der physikalischen Welt und der Art und Weise wie das menschliche Bewusstsein mit dieser interagiert, bleibt ein schwacher Determinismus bestehen, weil viele Philosophen davon ausgehen, dass Mentales und Physisches ohne einander nicht existieren könnten.²⁹ Gleichzeitig legen unterschiedliche Gehirne verschiedene Verhaltensweisen an den Tag, was wiederum eine biologische Determinante für die grundsätzliche Möglichkeit von Willensfreiheit darstellt. Mentale Vorgänge können aber

²⁶ Vgl. Kant 2000.

²⁷ Vgl. Wuketits 2002, S. 92.

²⁸ Vgl. Tännjö 2006, S. 28ff.

²⁹ Vgl. Pauen/Roth 2001, S.11-58 und 155ff.

nicht allein auf psychische Prozesse (Seele) reduziert werden, sondern beruhen wohl auf neurobiologischen Prozessen. Die Intentionalität ist dabei das zentrale Merkmal der menschlichen Mentalzustände.³⁰ Diesen Ansätzen ist mit der Philosophischen Anthropologie Plessners sowie den Ansätzen Topitsch‘ gemeinsam, dass sie ein soziologisch-biologisches Verhaltensmodell des Menschen entwerfen. Eine der wichtigsten Erkenntnisbestrebungen Plessners war es, ein philosophisches Schlüsselkonzept zu finden, welches die Fragestellung des Leib-Seele-Problems erst gar nicht aufwirft und gleichzeitig alle Metaphysik ausklammert, also eine empirische Philosophie begründet. So wurde die Aufspaltung des menschlichen Seins in körperliche und nichtkörperliche Kategorien über die Einführung der Anthropologie als philosophische Analyseeinheit aufgehoben, weil der Mensch als ein Funktionssystem aufgefasst wird.³¹

In dieser philosophischen Auseinandersetzung tritt bisher klar zu Tage, dass es keine objektive Ethik im Sinne der naturwissenschaftlichen Objektivität geben kann. Gerade Ethik basiert auf Gewohnheiten, Bräuchen oder Sitten, womit die daraus resultierenden Werte und Normen also jeweils Erzeugnisse unterschiedlicher Kulturen sind. Auf Grund dieser Tatsache haben sie auch ganz prinzipiell als fehlbar zu gelten. Allerdings hindert uns das aber auch nicht daran das Prinzip der kritischen Vernunft bei der philosophischen Wahrheitssuche walten zu lassen.

Auf der anderen Seite bewirkt ein zu einseitiger Rationalismus in der Wissenschaftsauffassung eine bestimmte Eindimensionalität des Denkens und Handelns, die möglicherweise tatsächlich wertkonservativ-revisionistisch interpretiert werden könnte. So gehörte Ernst Topitsch einer Generation von Wissenschaftlern an, die auf Grund ihrer formativen Lebensjahre in politisch unruhigen Zeiten auf die Wissenschaftstheorie Karl Poppers zurückgriffen, da dieser wertfrei, also ohne (versteckte) Ideologien, die Deduktion von theoretischen Aussagen aus Axiomen und deren (gedanken-) experimenteller Überprüfung als einzig gangbaren Weg wissenschaftlichen Fortschritts betrachtete. Eine ex-ante Analyse laut diesem Verständnis folgt also dem Wissenschaftsethos des wissensgeleiteten Vorgehens, das inhaltliche Vermutungen über das zu untersuchende Phänomen voraussetzt. In Bezug auf Weltanschauungsanalysen von Bioethiken heißt das, dass eine gewisse Strukturierung des Vorwissens in Form von gedanklichen Hypothesen erfolgen muss, um das Untersuchungsfeld einzuschränken. Nun eben darum ergeben sich gerade schwerwiegende methodologische Probleme, denn die Kriterien von ex-ante-Hypothesen sind letztlich subjektivistisch. Auch wenn im weiteren Forschungsverlauf

³⁰ Vgl. Searle 1987, S. 61ff.

³¹ Vgl. Plessner 1975, S. XV – XVII im Vorwort zur zweiten Auflage.

offenbar empirische Methoden zur Anwendung kommen, kann der Vorwurf der Relevanz nicht vollständig ausgeräumt werden. Bei der Durchforstung der für diesen Aufsatz verwendeten Topitschchriften konnte keine Evidenz für eine methodologische Auseinandersetzung mit diesem Problemkreis gefunden werden. In der konsequenten Anwendung des *argumentum e contrario* kann dieser Ansatz nämlich missbräuchlich dazu verwendet werden, beispielsweise absurde Ressentiments deduktiv gewonnenen Argumenten als Voraussetzung zu unterschieben. Dies gelingt, solange solche Behauptungen nicht als *ex-ante* formulierte Hypothesen nachfolgend experimentell getestet werden.

Bekanntlich ist ein Algorithmus eine aus endlich vielen Schritten bestehende Handlungsanweisung zur Lösung eines Problems. In wissenschaftsphilosophischer Betrachtung dient ein Algorithmus der objektiven Erkenntnis. In Poppers Terminologie sind Algorithmen als formale Modelle Objekte der Welt 3.³² Formalistisch ausgedrückt hinterlässt die soziale Wirklichkeit bei ihrer Reproduktion zunächst rein physikalische Spuren. Diese Spuren können die Ausprägung von diskreten endlichen Zeichenketten (Texte in Buchform) annehmen. Die Approximation der Transformation der sozialen Wirklichkeit, beispielsweise über Sinnstrukturen, kann über die Analyse formaler Sprache erfolgen. Dabei können Regeln im Sinne von Algorithmen entwickelt werden. Aussagen über die Derivate der sozialen Realität können aus den gefundenen Sinnstrukturen zu Regeln im Sinne von nichtdeterministischen Algorithmen deduziert werden. Methodisch wird durch die Analyse dieser endlichen Zeichenketten (Buch) Falsifikation über die Textsequenzanalyse ermöglicht und ein Regelsystem als Analyserahmen kann entworfen werden. In unserer Betrachtung ist der nichtdeterminierte Algorithmus von Bedeutung, bei dem zwei Ausprägungen möglich sind. Die Frage „Kaffee oder Kuchen“ lässt nur entweder oder zu und das Ergebnis unterscheidet sich, je nach dem was man wählt. Als nichtdeterminierter Algorithmus ergibt das deduktive Denken, wenn es auf empirische Sachverhalte angewendet wird, aber auch eine bestimmte geistige Missbrauchsmöglichkeit, in dem beispielsweise eine neue Form von Ideologie durch die scheinbare objektive Erkenntnis produziert wird. Man kann dadurch zutreffende Fakten als angebliche Konsequenz ungestraft auf die auch absurdesten Voraussetzungen theoretisch zurückbeziehen.

Die moderne Biotechnologie macht die menschliche Natur disponibel und eine der wichtigsten Funktionen von Bioethik ist der Diskurs dieser technologischen Ausweitung des biologisch Machbaren, um mögliche Grenzen zu identifizieren. In den letzten beiden Jahrzehnten entstanden weltweit Bioethikkommissionen, Bioethikräte u. ä. Die

³² Vgl. Popper 1998, S. 158ff.

internationalen Bioethikkommissionen (EU, UNO, UNESCO, USA, China, Japan, usw.) beschäftigen sich teilweise sehr ernsthaft mit ethischen Anstößen, zumal weisen die entsprechenden Kommissionen jedoch reine Alibi-Funktionen auf. An dieser Stelle interessiert der normative Anspruch derartiger Kommissionen allgemein gültige bioethische Aussagen für die Alltagspraxis treffen zu können. Der Charakter von Bioethikräten sollte diesbezüglich nicht aus dem Blick geraten, denn deren Funktion beruht formal auf der Tatsache, dass sie Ratschläge gegenüber der Politik erteilen. Informell geht jedoch eine Reihe von Suggestionen mit der Praxis von Bioethikkommissionen einher. So suggerieren sie, dass ein Konsens darüber bestünde, was bioethisch richtig oder falsch sei, was in der angedeuteten Klarheit nicht haltbar ist. Die Anwendbarkeit ethischer Normenentwicklung von Bioethikkommissionen ist auch deshalb kritisch zu hinterfragen, weil kaum Fachethiker in diesen vertreten sind. Anders ausgedrückt heißt das, dass suggeriert wird, allgemein gültige Werte und Normen für die jetzige und zukünftige Gesellschaft zu entwickeln, obwohl die Zusammensetzung der Bioethikkommissionen zwar wissenschaftlich hochkarätig, jedoch eindeutig unter der Fachbereichsprämisse und nicht der Ethikprämisse angesiedelt sind. In diesem Metaprozess werden ethische Werte gesellschaftlich normiert und erhalten metatheoretischen Charakter, obwohl damit spezifische Problematiken verbunden sind, wie das Fehlen des angesprochenen Common Sense. Die zentrale Frage hierzu ist nun, ob derartige Kommissionen tatsächlich leisten können, was sie zu leisten versprechen, nämlich dem politischen System Entscheidungsgrundlagen, also verantwortbare Praxis, bezüglich ethischer Standpunkte zu liefern, die die Gesellschaft gesamthaft beeinflussen.

Der Sein-Sollens Fehlschluss

Es bleibt daher zu vermuten, dass bei Bioethikvoten kein „idealtypisches“ Bioethiksystem, von dem allgemein gültige, aber vor allem eindeutige Bioethiknormen ableitbar wären entwickelt, sondern in hohem Ausmaß pragmatische Entscheidungen getroffen werden. Fernerhin ist es gängige Praxis, das Abstimmungsprinzip bei der Entscheidungsfindung anzuwenden, wonach das Mehrheitsprinzip entscheidend ist. Daraus kann geschlossen werden, dass die ethische Diskussion der Bioethikkommissionen letztlich leerformelhaft geführt wird und die jeweiligen Empfehlungen nicht Kraft faktischer Vernunft, gewonnen aus einem wissenschaftsethischen Diskurs, sondern auf Grund pragmatischer Überlegungen zu Stande kommen – was sozialphilosophisch einen erheblichen Unterschied macht. Mindestens gleichschwer wiegt der Umgang mit dem Begriff *Ethik* per se. Von welcher Ethik wird prinzipiell gesprochen, oder welche ethische Position wird als Entscheidungsgrundlage

herangezogen?³³ Derartige Bioethikvoten sind mit einer Fülle von Sachverhalten vereinbar und lassen sich somit zur Rechtfertigung der verschiedensten ethisch-moralischen Empfehlungen verwenden. In ihren Mehrheitsentscheidungen sprechen Bioethikkommissionen bestimmten Bioethiken Gültigkeit, also Heil, und anderen Ungültigkeit, also Unheil aus. Allerdings ist diese Dichotomie in Anbetracht des Leerformel-Modells nicht haltbar. Natürlich würden die Vertreter diverser Kommissionen, die Empfehlungen an die Politik abgeben, entschieden ablehnen, willkürlich, also in eigenem Ermessen zu handeln, denn sie führen ihr Handeln stets auf vorgegebene Normen, Werte, Ethik zurück; - aber genau das ist des Pudels Kern - denn bei der Legitimierung von Moral in der theoretischen Begründung von Normen und Werten, erfolgt nicht selten eine Berufung auf ein *intuitives Apriori* und die *Weltvernunft* wird dabei als oberste Norm ausgerufen. Aus ideologiekritischer Perspektive ist hierbei eine Voraussetzung für das Entstehen von falschem Bewusstsein gegeben, weil von den Meinungsträgern und Entscheidungseliten Bestandteile der Aussagensysteme durch subjektive Wertungsverhältnisse verfälscht, vereinseitigt oder verdreht werden. Die herrschenden moralischen Anschauungen generieren sich aus derartigen Prozessen und die Herstellung dieses falschen Bewusstseins über den skizzierten Mechanismus wird bekanntlich als Manipulation bezeichnet.³⁴ In einer Zeit, in der sich verstärkt wissenschaftlich-fundamentalistische Weltanschauungen als Orientierungsinstitutionen etablieren, sind ideologiekritische Reflexionen, zur kritischen Überprüfung von Beliebigkeit unverzichtbar. An dieser Stelle mag der Hinweis genügen, dass diese sozialpsychologisch-gesellschaftliche Charakterposition heute an vielen Stellen festgemacht werden kann. In der allgemeinen „Konsumationsideologie“ des liberalen Wirtschaftssystems erodiert sie wohl am deutlichsten. Eine naiv-szientistische „Chemie des Seelenlebens“ kommt hierbei hinzu, die den

³³ Im Beschluss der Bioethikkommission beim österreichischen Bundeskanzleramt in der Stellungnahme zu Fragen der Stammzellenforschung im Kontext des 6. Rahmenprogramms der EU im Bereich der Forschung, technologischen Entwicklung und Demonstration als Beitrag zur Verwirklichung des europäischen Forschungsraums (2002-2006) heißt es: „Aus ethischer Sicht ist einerseits vor der Erzeugung übertriebener oder voreiliger Heilungserwartungen zu warnen, andererseits aber auch auf die gesellschaftliche Bedeutung medizinischer Grundlagenforschung zu verweisen, die dem Wohl nicht nur gegenwärtiger, sondern auch künftiger Patienten dient. Bemühungen um verbesserte Behandlungsmöglichkeiten stellen ein hohes ethisches und soziales Gut dar, für die der Staat eine gesetzliche Verpflichtung hat. Daher ist auch die Stammzellenforschung prinzipiell unter Wahrung ethischer Grundsätze und verfassungsrechtlicher Schranken zu bejahen und öffentlich förderungswürdig.“ [...] Vgl. Download unter: <http://www.bka.gv.at/DocView.axd?CobId=1115>, letzter Zugriff: 2011-01-05.

³⁴ Vgl. Acham 1972, S. 22; Der geistige Vater dieser Gedanken Immanuel Kant meinte in der „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten 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 Entschliebung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. *Sapere aude!* Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“ (vgl. Kant 1995, S.162: kursiv im Original)

Positivismusglauben an die Wissenschaft dogmatisch absolutiert.³⁵ Es gibt kaum mehr eine Ausgabe von Printmedien, gleichviel ob Qualitätspresse oder Boulevard, in deren Artikel nicht die Berufung auf Studien der Wissenschaft als Rechtfertigung und Richtmaß der Zeitungswahrheit vorgebracht wird (P. Sloterdijk bezeichnet dieses Phänomen treffend als „Medienempirismus“). David Humes zentrales Kriterium bei der Analyse von Wissensformen ist die *Trennung des Wissens von Glauben* und zwar durch konsequente Anwendung einer positiv-kritischen Methode. Religion wird demnach „nicht als Phänomen überirdischer Herkunft, sondern als Produkt des menschlichen Geistes, das nach menschlichen Maßstäben zu beurteilen ist, bewertet.“³⁶ - dies gilt für politische oder wissenschaftliche (Ersatz-) Religionen genauso. Im Gegensatz zum ontologisch-normativen Ansatz beruht die empirisch-analytische Herangehensweise auf den Annahmen der modernen Wissenschaftslogik. Weiter sind die Biotechnologien als Technologien des Lebendigen, Verfahrensweisen zur Beherrschung und Herstellung des Lebendigen. Komplementär dazu sind sie auch auf eine bestimmte Unkontrollierbarkeit des Lebendigen angewiesen, denn erst durch die allem Lebendigem immanente autopoietische Fähigkeit erhält die Biotechnologie ihren lebensschöpferischen Impetus.³⁷ Hier fließt die Frage ein, ob die Erkenntnisse der Bioethikkommissionen diese Tatbestände berücksichtigen und prognostisch in ihre Empfehlungen für das politische System einfließen lassen. Diesbezüglich müssen Aussagen von diversen Kommissionen so lange als „scheintheoretische Systeme“ gelten, die in die Probleme des prognostischen Zirkel fallen (also selbstverifizierende und selbstfalsifizierbare Aussagen/Prognosen darstellen), als sie einer rational-kritischen Analyse standgehalten haben.³⁸ In der gängigen bioethischen Praxis bleibt die Frage nicht selten offen, woher normative bioethische Werte kommen und wer als die berechtigten Vermittler der Wahrheit darüber zu gelten habe. Das Indifferentismus-Problem der Bioethik (philosophisch-weltanschauliche Ebene) wird von Zimmermann-Acklin, implizit angedeutet, obwohl er es nicht ausformuliert oder einer systematischen Darstellung unterzieht.³⁹ Der Bioethikrelativismus als Problem wird beispielsweise bei H. T. Engelhardt angeschnitten, jedoch ebenfalls keiner Systematisierung unterzogen.⁴⁰ Dennoch wird die

³⁵ Vgl. Acham 1972, S. 32-42.

³⁶ Vgl. Streminger/Topitsch 1981, S. 141f.

³⁷ Vgl. Manzei 2003, S. 221.

³⁸ Vgl. Albert 1971, S. 143, Pkt. 51/52, vgl. auch Topitsch unter Pkt. 49, S. 142, „Ich würde für Pseudotheorien mit ideologischem Gehalt den Ausdruck ‚Ideologie‘ vorschlagen, auch wenn sie metaphysische Aussagen enthalten. Die Hülle der metaphysischen Aussagen allein wäre dann als ‚reine Metaphysik‘ zu bezeichnen. Die ‚Ableitung‘ der ideologischen Aussagen aus dem metaphysischen erfolgt unter Verwendung scheinlogischer ‚Ableitungsregeln‘, nicht durch tautologische, sondern durch ‚dialektische‘ Transformation.“

³⁹ Vgl. Zimmermann-Acklin 2010, S. 13.

⁴⁰ Vgl. Engelhardt 2010.

Zukunftsperspektive des bioethischen Pluralismus (moral diversity) problematisiert und durchleuchtet. Die Problematik der Vermischung von bio- und medizinethischen Paradigmen diskutiert beispielsweise A. Dawson sehr prägnant: „[...] bioethics is in crisis and that it will not have a future unless it begins to embrace a more Socratic approach to its leading assumptions. The absence of a critical and sceptical spirit has resulted in little more than a dominant ideology.“⁴¹ A. Cochrane ist sich der Problematik einer unscharfen (leerformelhaften) Bezugnahme auf die „Menschenwürde“ bewusst und lenkt die Gedanken zu einem kritisch-aufklärerischen Diskurs und er meint dazu: „The concept of dignity is pervasive in bioethics. However, some bioethicists have argued that it is useless on three grounds: that it is indeterminate; that it is reactionary; and that it is redundant. In response, a number of defences of dignity have recently emerged. All of these defences claim that when dignity is suitably clarified, it can be of great use in helping us tackle bioethical controversies.“⁴² Wie die genannten Beispiele zeigen, kann nicht von einem geschlossenen Bioethiksystem ausgegangen werden. Fernerhin gibt es kein standardisiertes Verfahren und die Ethiknormen werden rekurrierend auf medizinethischen Standpunkten abgeleitet. Freilich halte ich den Versuch eine einzig gültige Bioethik zu generieren, nicht wirklich erstrebenswert. Viel zielführender für uns und zukünftige Generationen ist die Entmythologisierung von Bioethik.

⁴¹ Vgl. Dawson 2010, S. 218.

⁴² Vgl. Cochrane 2010, 234ff.

Literaturverzeichnis

- Acham, Karl: Vernunft und Engagement. Sozialphilosophische Untersuchungen, Wien 1972.
- Acham, Karl: In Memoriam Ernst Topitsch (20.03.1919-26.01.2003), in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 55 (2003), S. 409-412.
- Albert, Hans: Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften. in: Logik der Sozialwissenschaften. Hrsg. v. Ernst Topitsch . Köln/Berlin 1971, S. 126–143.
- Beauchamp, Tom/Childress, James: Principles of Biomedical Ethics, New York 1994.
- Birnbacher, Dieter: Mehrdeutigkeiten im Begriff der Menschenwürde. in: Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie. Schwerpunkt „Peter Singer“. Sonderheft 1 (1995), S. 4–13.
- Birnbacher, Dieter (Hrsg.): Bioethik als Tabu? Toleranz und ihre Grenzen, Münster 2002.
- Birnbacher, Dieter: Bioethik zwischen Natur und Interesse, Frankfurt am Main 2006.
- Brodbeck, Karl-Heinz: Ethik und Moral. Eine kritische Einführung, Würzburg 2003.
- Cochrane, Alasdair: Undignified Bioethics, in: Bioethics 24/5 (2010), S. 234-24.
- Dawson, Angus: The Future of Bioethics: Three Dogmas and a Cup of Hemlock, in: Bioethics 24/5 (2010), S. 218-225.
- Düwell, Marcus: Bioethik. Methoden, Theorien und Bereiche, Stuttgart 2008.
- Engelhardt, Tristram: Moral Obligation After the Death of God: Critical Reflections on Concerns From Immanuel Kant, G. W. F. Hegel, and Elizabeth Anscombe, in: Social Philosophy and Policy. 27/2 (2010), S. 317-340.
- Fischer, Christian: Topoi verdeckter Rechtsfortbildungen im Zivilrecht. Jus Privatum 123, Tübingen 2007.
- Gomperz, Heinrich: The Meanings of "Meaning", in: Philosophy of Science. 8/2. (1941), S. 157-183.
- Gomperz, Heinrich 1943. Problems and Methods of Early Greek Science, in: Journal of the History of Ideas. 4/7 (1943), S. 161-176.
- Haardt, Alexander: Die Stellung des Personalitätsprinzips in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“, in: Kant-Studien. Band 73/1-4 (1982), S. 157–168.
- Hrachovec, Herbert: Unmittelbarkeit und Vermittlung. Konsequenzen der Wahrheitsfrage in Hegels Philosophie. Salzburger Jahrbuch für Philosophie 17/18, Salzburg 1974.
- Jonas, Hans: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1984.

- Kant, Immanuel: Der Streit der Facultäten und kleinere Abhandlungen. Werke in sechs Bänden. Bd. 6. Hrsg. v. Rolf Toman, Köln 1995.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werkausgabe in 12 Bänden. BD 7. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 2000.
- Kelsen, Hans: Vergeltung und Kausalität. Eine soziologische Untersuchung. Neuauflage d. Ausg. von 1946 mit einer Einleitung von Ernst Topitsch, Wien/Köln/Graz 1982.
- Kelsen, Hans: Die Idee des Naturrechts, in: Staat und Naturrecht, Hrsg. v. Ernst Topitsch. 2. Auflage, Wien/Köln/Graz 1989.
- Krausser, Peter: Über eine unvermerkte Doppelrolle des Kategorischen Imperativs in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Kant-Studien. Band 59 1-4 (1968), S. 318–332.
- Laland, Kevin/Odling-Smee, John/Feldman, Marcus: Cultural niche construction and human evolution, in: Journal of Evolutionary Biology 14 (2001), S. 22–33.
- Kohlen, Hartmut/Remmers, Helen Hrsg.: Bioethics, Care and Gender: Herausforderungen für Medizin, Pflege und Politik, Göttingen 2010.
- Marris, Claire: 2001. Public views on GMOs: deconstructing the myths, in: EMBO reports 2/7 (2001), S. 545–548.
- Patzig, Günther: Die logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik, in: Kant-Studien. Band 56. 3-4 (1965) S. 237–252.
- Pauen, Michael/Roth, Gerhard: Neurowissenschaften und Philosophie. Eine Einführung, Frankfurt am Main 2001.
- Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin/New York 1975.
- Popper, Karl, Raimund: Vermutungen und Widerlegungen, Tübingen 2000.
- Popper, Karl, Raimund: Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik. München 2001.
- Searle, John: Intentionalität: Eine Abhandlung zur Philosophie des Geistes, Frankfurt am Main 1987.
- Singer, Peter: Praktische Ethik, Stuttgart 1994.
- Streminger, Gerhard/Topitsch, Ernst: HUME, Darmstadt 1981.
- Tännsjö, Torbjörn: Zur Ethik des Tötens: neue Anstöße zur Reflexion eines umstrittenen Problems, Berlin 2006.
- Topitsch, Ernst: Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauchs in Philosophie und politischer Theorie. in: Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Victor Kraft. Hrsg. v. Ernst Topitsch, Wien 1960, S. 233-264.

Topitsch, Ernst: Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, München 1972

Topitsch, Ernst: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung. 2. überarb. u. erw. Auflage. Tübingen 1988.

Voland, Eckart: Genese und Geltung - Das Legitimationsdilemma der evolutionären Ethik. *Philosophia naturalis* 41 (2004), S. 139-153.

Washner, Renate: Die Erkenntnis und die Wirklichkeit der Vernunft Wissenschaft und Staat im Hegelschen System, in: *Hegel-Jahrbuch 1993/94*, Berlin 1995.

Wuketits, Franz: Was ist Soziobiologie? München 2002.

Zur Rolle der Philosophie und Literatur nach Rorty

Rezension zu: Pragmatismus und Hermeneutik – Beiträge zu Richard Rortys Kulturpolitik¹

Julia-Constance Dissel



„Pragmatismus und Hermeneutik – Beiträge zu Richard Rortys Kulturpolitik“ ist der Titel der elften Sonderpublikation, der im Felix Meiner Verlag erscheinenden Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft. Die Herausgeber des Bandes, Matthias Buschmeier und Espen Hammer, haben insgesamt elf Aufsätze von Autoren aus den Bereichen der Philosophie und Literaturwissenschaft zusammengeführt, motiviert von dem Anspruch, Rortys perspektivenreiches Denken auf fundamentale Fragen der Geisteswissenschaften zu beziehen. Während der erste Teil des Bandes mit Aufsätzen von Buschmeier, Bjørn Torgrim Ramberg, Hans Herbert Kögler, Oliver Jahraus, Simon Stow, und Espen Hammer eine Systematisierung der pragmatischen und hermeneutischen Gedanken Rortys und in diesem Kontext vor allem auch genuin philosophische Fragestellungen fokussiert, etwa nach dem Wahrheits- und Objektivitätsanspruch im Verstehen, ist der zweite Teil des Bandes mit Beiträgen von Richard Eldridge, Friedmar Apel, Christan Kohloss, Ulf Schulenberg und Florian Klinger darauf ausgelegt, Perspektiven auf die Rolle und die Funktion der Literatur im Zusammenhang der pragmatisch-hermeneutischen Philosophie Rortys freizulegen.

Worin besteht die Verknüpfung von Hermeneutik und Pragmatismus? Dieser Frage ist gleich der erste Beitrag des Literaturwissenschaftlers Matthias Buschmeier gewidmet, der im Rekurs auf Rortys methodisches Verfahren zugleich beabsichtigt, die Möglichkeit einer pragmatischen Hermeneutik zu belegen. Rortys Methode, so Buschmeier, sei im Wesentlichen hermeneutisch, da er der Philosophie weniger argumentativ als durch Beschreibungen gegenüber trete und dabei bemüht sei unterschiedlichste Theorieoptionen unter dem Aspekt der Kontingenz anzugleichen. Im Prinzip der Angleichung sei die Möglichkeit zur Entkrampfung festgefahrener Theorien und der Neubeschreibung von Vokabularen inbegriffen, was letztlich auch kulturpolitische Relevanz habe. Denn

Kulturpolitik nach Rorty sei nichts anderes als der Versuch, möglichst viele Traditionen und Vokabulare mit der eigenen Position in Überschneidung zu bringen, also andere ohne Gewalt zur Übernahme der eigenen Position zu bewegen. Eine solche hermeneutische Sicht bleibe pragmatisch, da sie am Nutzen orientiert sei, welcher in dem Anspruch gründet, auch die von uns noch so verschiedenen Menschen zu uns zu zählen. Rortys soziale Hoffnung auf eine offene Kultur war stets eng an die Literatur geknüpft, diese jedoch werde bei Rorty, so Buschmeier, viel zu einseitig auf ihre moralische Verpflichtung reduziert, mit der Konsequenz, dass sie ihre sozialen Zwecke gar verfehlen würde. Jede Texterkennung müsse sich, so auch die moralisierende, auf Dauer durchsetzen, also attraktiv sein. Doch die Attraktivität von Texten ergebe sich nicht aus ihren moralisierenden Inhalten alleine, gerade aus der Sicht des Literaturwissenschaftlers verdanken literarische Werke die ihnen entgegengebrachte Aufmerksamkeit ihrer rein ästhetischen Verfasstheit, die bei Rorty, so Buschmeier, zuweilen gar keine Rolle zu spielen scheint.

Auch in Hans Herbert Kögler's Beitrag ‚Interpretation als Prima Philosophia - Rorty und die normativen Wurzeln des Dialoges‘ geht es um die soziale Idee einer offenen Kultur, wie sie Rorty in Anschlag bringt. Dabei steht die Rolle der Philosophie, im Speziellen der Hermeneutik, im Zentrum der Auseinandersetzung, die, so Kögler, um ihr moralisch bildendes Potential für eine offene Kultur zu entfalten, verwiesen sei auf eine umfassende dreidimensionale Theorie des dialogischen Verstehens, welche den Aspekt der Wahrheitsorientierung ebenso mit einbeziehen müsse, wie eine einführende und objektivierende Einstellung dem Anderen gegenüber. Sein umfassendes Verstehenskonzept im Sinne der ethischen Anerkennung des Anderen, erarbeitet Kögler in Auseinandersetzung mit den Ansätzen Hans Georg Gadamer's und Rorty's. Zunächst weist er Gadamer's exklusive Auszeichnung des dialogischen Wahrheitsverstehens als methodologischen Kurzschluss zurück, und legt zugleich offen, dass die Orientierung am Wahrheitsanspruch des Anderen dennoch eine normative und unverzichtbare Dimension intersubjektiven Verstehens bedeute, die als ‚Wahrheitsöffnung‘ nicht von der Wahrheits- als Korrespondenzkritik Rorty's getroffen würde, sondern gar aus dem Kontext der dialogischen Interpretationsoffenheit nach Rorty auf pragmatischer Basis plausibel gemacht werden könne. Zudem, so Kögler, mache dessen pragmatische Einstellung darauf aufmerksam, dass ein umfassendes Verstehen im Sinne der ethischen Anerkennung des Anderen sich nicht in jener Anerkennung der Wahrheitsdimension des Gegenüber erschöpfen könne; Rorty's Plädoyer für ein narrativ-empathetisches Verstehen, für das Einfühlen in die Leidens- und Lebenssituation des

Anderen, sei ein wichtiger Hinweis hierfür. Das empathetische Verstehen dürfe jedoch nicht soweit gehen, dass dem Gegenüber jedwede Form eigener Reflexivität entzogen würde; seine hermeneutische Kompetenz dürfe dem jeweils Anderen nicht abgesprochen werden. Letztendlich verweist Kögler auf die Notwendigkeit eines Einbezugs der objektiven sozialen Dimension des Anderen für eine umfassende Theorie normativ hermeneutischen Verstehens. Im Zuge einer Meta-Objektivierung sollen gemeinhin unbewusste, sozial normalisierte Hintergrundpraktiken in eine für Subjekte hermeneutisch erfahrbare Form gebracht werden. Somit könne eine Perspektive auf sinnhaft soziales Verhalten offengelegt werden – eine Perspektive, auf die Rorty im Zuge seiner Ästhetisierung, seiner ‚Emphase kreativer Neuerschaffung‘, nicht schließe.

Um ein Plädoyer für eine Form von Normativität, unter der sich eine liberale und solidare Gesellschaft ausbilden können soll, geht es weiterhin auch in dem Artikel ‚Contingency, Disenchantment, and Nihilism – Rorty’s Vision of Culture‘. Der Autor, Espen Hammer, beabsichtigt hierin den Wertgedanken und Objektivität gegenüber Rortys antiessentialistischer Einstellung und dessen Ansatz allgegenwärtiger Kontingenz zu verteidigen, den dieser im Zuge seiner radikalen Kritik an Wissensansprüchen eingenommen hatte. Wie der Autor eingehend darlegt, müsse man sich nicht mit Rortys nominalistisch, anti-objektivistischer Haltung abgeben, die dieser als einzig sinnvolle Einstellung nach der Kritik an der Schema-Inhalt Dichotomie ausweisen will. Hammer macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass Rorty sowohl Davidson als auch Heidegger, die er beide zur Stützung seiner eigenen anti-realistischen Position heranzieht, äußerst eigen, wenn nicht sogar falsch, interpretiere. Bei genauerem Blick auf Davidson etwa, werde klar, dass dieser im Rahmen seiner Kritik eher auf eine Position hinaus wolle, bei der es um die Möglichkeit der Welterschließung im Kontext menschlicher Kommunikations- und Interpretationspraktiken gehe. In diesem Konzept, so Hammer, sei semantische Bedeutung nicht ausgeschlossen. Des Weiteren verkenne Rorty auch bei seiner Heideggerlektüre, dass dieser, obgleich er sich gegen die philosophische Trennung einer unabhängigen Realität vom menschlichen Denken richtete, sich nicht auch gleich von der Orientierung an Werten, die nicht kontingent bestimmt sind, verabschiedete. Werte in diesem Sinne, sollten nach Heidegger die menschliche Lebenshaltung, ja das Ganze an möglichen Werten, strukturieren. Wie Hammer verdeutlicht, ist eine solche Haltung nicht unbedingt den Vorwürfen des starken Essentialismus ausgesetzt, denn gerade Heidegger habe es dabei niemals auf zeitlose, a-historische Entitäten abgesehen;

es ginge diesem, so Hammer, lediglich um die unvermeidbaren Bedingungen unter denen wir die Welt als bedeutungsvoll verstehen könnten.

In einem weiteren Punkt sei ein Festhalten an nicht-kontingenten Werten von besonderer Wichtigkeit. Wie Hammer nämlich aufzeigt, sei dieses gerade für eine liberale Kultur von Nöten. Rortys sehr eigenem Begriff der Solidarität müsse hier ein Konzept entgegengehalten werden, dessen Kern in der Möglichkeit selbstdefinierter Konzeptionen des Guten und des Bedeutungsvollen bestehe. Nach Hammer ließe sich der Ansatz einer liberalen Demokratie mit solchen Konzeptionen durchaus vereinbaren, da Menschen ihre eigene Positionierung gegenüber Anderen erst an diesen ausbildeten und hierbei ihre politische Gesellschaft konstituierten. Objektivität und Solidarität seien demnach als zwei sich gegenseitig bedingende Konzeptionen anzuerkennen und nicht als sich gegenüberstehende Weltauffassungen zu kontrastieren.

Nicht so sehr um die Rolle der Philosophie als um das epistemologische Potential der Poesie geht es in Christian Kohlrosses Artikel ‚Jenseits von Philosophie und Philologie‘. Kohlross zeichnet Rorty hierbei als den Vordenker einer literarischen Epistemologie aus, deren methodologische Besonderheit darin bestehe, Erkenntnisansprüche geltend zu machen ohne zugleich einen absoluten Begriff der Wahrheit in Anschlag zu bringen. Mit Rorty könne eingesehen werden, dass es epistemisch verbindliche Urteile, dass es Wissen auch jenseits der traditionellen Vorstellung eines den Tatsachen entsprechendem Gebrauch der Sprache geben könne; ein Wissen, dass durch Phantasie und deren sprachlicher Form der Erscheinung hervorgebracht würde. Die Phantasie könne hierbei als eine Fähigkeit betrachtet werden, durch die Empfehlung vorteilhafterer Verwendungen von Zeichen, auf soziale Praktiken gestaltend einzuwirken. Rorty mache darauf aufmerksam, dass die Literatur anders als die Philosophie, die auf eine Wesenserkenntnis der Dinge gerichtet sei, sich schon immer darüber im Klaren war, dass gerade das Sosein der Dinge vom sprachlichen Sinn und der Bedeutung bestimmt werde, um die es in Romanen explizit geht. In diesem Zusammenhang sei die sprachliche Darstellung auch keine Limitierung des menschlichen Weltzugangs, sondern vielmehr eine Möglichkeitsbedingung für dieses Sosein der Natur. Kohlross setzt der Fundamentalphilosophie mit Rorty die Kraft einer poetischen Erkenntnis der wirklichen Welt entgegen, deren Ansatz nicht die Reflexion über ein platonistisch gefärbtes Allgemeines zum Thema macht, sondern dessen Kern in der Konzentration auf das Konkrete und Partikulare menschlicher Erfahrung besteht, welches in Romanen hervortritt und von dem aus ein Schluss auf das Allgemeine erst geleistet werden könnte.

Die Literatur steht auch im Zentrum des von Florian Klinger verfassten Aufsatzes ‚Playing the New off against the Old‘. Dabei geht es im Speziellen um die Explikation einer pragmatischen Poesie nach Rorty. Seinen Ausgang nimmt der Artikel mit einer Erläuterung zum Sprachspielbegriff Rortys. Für diesen sei das Sprachspiel das Aktivitätszentrum einer post-metaphysischen Kultur, bei dem es nicht um einen Abgleich mit metaphysischen Aprioris, sondern vielmehr darum gehe, das Neue gegen das Alte auszuspielen. Der Diskurs als Spiel solle innovativ bleiben, er werde nur in immer weiterführenden Akten der Überscheidung ermöglicht. Dem literarischen Diskurs komme hierbei eine besondere Stellung zu, denn gerade in der Literatur gewinne das Innovationspotential an Stärke. Speziell hier würde der Status Quo überschritten, die Annäherungsversuche an zeitlose Wahrheiten verabschiedet und so eine Vervielfältigung und Erweiterung der Vokabulare ermöglicht. Als Auszeichnungsmerkmal des Literarischen gelten dabei weniger formale oder thematische Qualifizierungsaspekte, im Vordergrund stehe nach Rorty die Ebene der Innovation selbst, die über so genannte ‚Aspektwechsel‘, Wechsel zwischen Sprachspielen und zwischen Vokabularen, hervorgerufen würden. In kultureller Hinsicht erfülle eine so verstandene Literatur nach Rorty zwei Funktionen, zum einen befördere sie eine ironische, autonom bestimmte Lebenshaltung und des Weiteren diene sie der Beförderung von Solidarität. Doch nicht alleine aus dem literarischen Diskurs, sondern auch aus der Literaturkritik speise sich die literarische Kultur auf die es Rorty abgesehen habe. Denn das Interesse der Kritik bestehe genuin in der Transformation des Bestehenden; der Literaturkritiker setze immer das Neue, den Unterschied zum Ausgangspunkt seiner Operationen. Mit seiner pragmatischen Literatur stehe Rorty, so Klinger, der gegenwärtigen Literaturwissenschaft - und Kritik eher gegenüber, sofern es dieser nämlich weniger um pragmatische Funktionalität im Sinne Rortys als um literarische Qualitäten gehe. Wie Klinger verdeutlicht, könne Rortys Literaturbegriff, der alles als literarisch fasst, was in der Lage ist, Innovationen zu befördern, jedoch auch als ein Schritt zur Säkularisierung und weniger als Aufweichung des bestehenden Literarizitätsbegriffs verstanden werden.

Die Aufsätze des hier in Teilen besprochenen Bandes sind inhaltlich in vielerlei Hinsicht besonders empfehlenswert. Zunächst ist hierbei die einträgliche und fruchtbare Auseinandersetzung um die Rolle der Philosophie hervorzuheben. Rorty war stets darin bestärkt die Philosophie in ihrer epistemologisch leitenden Position zu entkräften und dieser das Potential einer poetischen Weltanschauung gegenüber zu stellen. Mit den versammelten Texten werden nun gegen aber gerade auch mit Rorty neue Perspektiven auf eine mögliche

Positionierung der Philosophie und ihrer gesellschaftlichen Funktion offengelegt. Zugleich hält der Band, ganz im Sinne Rortys, das Gespräch zwischen Philosophie und Literaturwissenschaft in Gang. So gelingt es den Autoren neue Sichtweisen auf die Verhältnisbestimmungen der beiden Disziplinen Literatur und Philosophie zu generieren, bisher unberücksichtigte theoretische Konnexionen aufzuzeigen oder gar neue Perspektiven auf das traditionelle Literaturverständnis zu eröffnen. Dabei belegen die Texte des Bandes, gerade ob ihrer Relativität der Standpunkte, eine Varietät möglicher Interpretationen von und Anschlüsse an Rorty, die letztendlich auch Ausdruck des noch lange nicht ausgeschöpften Potentials der Schriften des vielleicht kontroversesten Philosophen unserer Zeit sind.

¹ Pragmatismus und Hermeneutik – Beiträge zu Richard Rortys Kulturpolitik, Matthias Buschmeier, Espen Hammer (Hg.), Meiner 2011. 220 Seiten, kartoniert 98,00 Euro, ISBN 978-3-7873-2166-7

Impressum/ Imprint

Herausgeber/ Publishers:

Julia-Constance Dissel

Ferdinand Schwieger

Redaktion/ Editorial Board:

Julia-Constance Dissel

Ferdinand Schwieger

Annegret Emrich

Adresse/ Address:

Feststraße 17, 60316 Frankfurt am Main

redaktion@critica-zpk.net

www.critica-zpk.net

ISSN: **2192-3213**

Das Copyright liegt beim Autor.

Copyright belongs to the author.