

Gernot Böhme

Die Zeit erscheint für Neuansätze im Denken günstig *

Ums alltägliche Dasein betrogen werden

RM: Gernot Böhme, über die Ereignisse des Mai '68 wird gesagt, daß sie die von Ordinarien verwaltete und im altehrwürdigen Muff der Institution Hochschule erstickte Theorie-Szene wieder in Schwung gebracht habe.

Streng genommen gehören Sie eigentlich nicht mehr zu den sogenannten 68ern. Trotzdem möchte ich Sie zu Beginn unseres Gespräches fragen, welchen Einfluß dieses 'événement', wie die Franzosen sagen, auf Ihre theoretische Arbeit gehabt hat und wie es Ihr Denken verändert hat? Hat es überhaupt Ihr Denken verändert?

GB: Ja, das hat es! Ich war 1968 schon Assistent in Heidelberg, einem der Zentren der Studentenbewegung. Für meine Philosophie waren aber gewisse Grundentscheidungen schon vorher gefallen. Vielleicht könnte man so formulieren: Was herausgekommen ist, war in mir schon angelegt. Zum Beispiel habe ich, bevor es mit der Studentenbewegung richtig losging, zwei Texte geschrieben, die nicht veröffentlicht wurden, aber in meinen Büchern in anderer Form später immer wieder auftauchen. Zum einen das "Sokrates"-Buch, das erst zwanzig Jahre später fertiggestellt wurde. Dafür hatte ich 1966 bereits Recherchen angestellt und immerhin schon fünfzig Seiten geschrieben; zum anderen ein Buch mit dem Titel: "Versuche, da zu sein". Dieses Buch war noch sehr existentialistisch geprägt. Es bringt das Unbehagen in der technischen Zivilisation zum Ausdruck und schildert sowohl das Gefühl, um das alltägliche Dasein betrogen zu werden, als auch die Versuche, es zurückzugewinnen. Dasein heißt darin: Leben in der Unmittelbarkeit, der Gegenwart. Der Darstellung nach geht es um Übungen, die um diese Präsenz ringen. Dieses Buch ist zwar nicht veröffentlicht worden, aber Spuren davon finden Sie in der Anthropologie, in der auch die Formel steht: Es kommt nicht darauf an, das Dasein zum Bewußtsein zu bringen, sondern das Bewußtsein zum Dasein zu bringen. Diese Grundtendenzen waren da schon angelegt und haben meine Suche und Forschung über Jahrzehnte hinweg bestimmt.

Von der Studentenbewegung habe ich vor allem die gesellschaftspolitische und sozialgeschichtliche Reflexion gelernt, die in meine späteren Untersuchungen unverlierbar eingegangen ist. Was ich zur Philosophie oder Philosophiegeschichte gemacht habe, wird niemals ohne den Bezug auf die sozialgeschichtliche Situation der Zeit gedacht. Ich nehme Philosophie nicht einfach als etwas, das bloß argumentativ ist oder in Büchern steht. Dazu kam, was vielleicht das historisch Wirksamste der gesamten Studentenbewegung war, das Moment des Antiautoritären. Dieser antiautoritäre Zug der Bewegung hat bei mir eine Grundhaltung bestätigt und befestigt und er ist mir bis heute erhalten geblieben.

RM: Im Anschluß daran sind Sie 1969/70 nach Starnberg gegangen und haben am dortigen Max-Planck-Institut die Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt erforscht.

* Das Gespräch wurde am 23.1.1993 in Darmstadt geführt

Was hat Sie denn damals bewogen, nach Starnberg zu gehen, um an der Seite von J. Habermas zu arbeiten? Als promovierter Naturwissenschaftler, der sich auch mit Philosophie, insbesondere mit Aristoteles und den "Zeitmodi" beschäftigt hatte, hatten Sie doch zunächst wenig Berührungskontakt mit Legitimationsfragen der bürgerlichen Demokratie im Spätkapitalismus.

GB: Ich glaube, das muß man historisch richtigstellen. Das Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg ist von Carl Friedrich von Weizsäcker gegründet worden. Ich bin ein Schüler von ihm und bin, nachdem ich zuvor in Hamburg bei ihm promoviert hatte und für dreieinhalb Jahre in Heidelberg Assistent bei Georg Picht gewesen bin, nur zu ihm zurückgekehrt. J. Habermas war noch gar nicht am Institut. Wir jüngeren Mitarbeiter haben von Weizsäcker nahegelegt, Habermas als zweiten Direktor an dieses Institut zu berufen. Als er kam, waren wir sehr froh. Der kapitalismus- und gesellschaftskritische Geist war schon vorhanden und motivierte die Nachfrage nach Habermas.

Im Grunde genommen waren alle Mitarbeiter dieses neuen Instituts vom gesellschaftskritischen Moment der Studentenbewegung bestimmt. Es gab einen atmosphärischen Einfluß, der mehr über Hearings, Sit-ins usw. als über Bücher und Lernen vermittelt wurde. Welche Bücher man las, hing weniger davon ab, was man früher gelernt hatte. Durch meine Vorbildung schloß sich dieser gesellschaftskritische Geist mit der Thematik der Wissenschaft zusammen. Es ging darum, nach den Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung von Wissenschaft zu fragen.

RM: Es ging dabei wohl um die Möglichkeiten der politischen Planung und institutionellen Steuerung der Wissenschaftsentwicklung.

Wie beurteilen Sie zwanzig Jahre später Ihre damalige Erwartung, die Wissenschafts- und Technikentwicklung möge sich nach moralischen, politischen oder ethischen Gesichtspunkten ordnen und unter die Maßgabe gesellschaftlicher Zwecksetzungen zwingen lassen? Haben sich die Hoffnungen auf eine "Finalisierung von Wissenschaft", wie Sie das genannt haben, erfüllt?

GB: Diese Frage ist jetzt schwierig zu beantworten. Ich habe gerade in dem Aufsatz "Am Ende des Baconschen Zeitalters" versucht, diesen Rückblick auf die damalige Arbeit explizit zu formulieren. Kurz gesagt: Unsere These bezüglich der gesellschaftlichen Bedingungen der Wissenschaftsentwicklung hat sich im überwältigenden Maße bestätigt. Im Grunde ist es rückblickend eigentümlich, daß wir überhaupt so viel Widerstand erfahren haben. Daß die Gesellschaft die Wissenschaft in Regie nimmt und gemäß politischen, militärischen oder ökonomischen Zielen strategisch entwickelt, ist trivial. Die Hoffnungen aber, die wir -und nicht nur wir - damit verbunden hatten, haben sich nicht erfüllt. Da haben Sie recht. Es ging um die 'relevante Wissenschaft'. In diesem Schlagwort wurde die Erwartung zusammengefaßt, daß durch Wissenschaft die großen Weltprobleme gelöst werden könnten und daß durch die wissenschaftlich-technische Revolution das 'Reich der Freiheit' herbeigeführt werde. Voraussetzung dafür wären natürlich ganz andere gesellschaftliche Ziele und ganz andere gesellschaftliche Fraktionen gewesen. Unsere Hoffnungen hätten sich auch nur durch eine Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse erfüllen können und nicht bloß durch das pure Faktum, daß die Gesellschaft die Wissenschaft in Regie nimmt.

RM: Muß man aus heutiger Perspektive nicht trotzdem von einem Scheitern sprechen, meinetwegen sogar von einem "erfolgreichen Scheitern"? Fest am Haken der technologischen

Entwicklung hängend - daher auch der instruktive Titel "Technowissenschaft" - kreist das wissenschaftlich-technische Denken verselbständigt und entkoppelt von allen gesellschaftlichen Bereichen in sich selbst. Die Technik entwirft die Fragestellung und hält selber gleich die Antwort bzw. Lösung parat. Stichworte dafür sind: Selbstreferenz, Ausdifferenzierung, Entfinalisierung des technischen Systems. Sind wir nicht mehr denn je entfernt von jeder gesellschaftlichen Steuerung oder humanen Wiederinbesitznahme?

GB: Da möchte ich widersprechen. Wissenschaft und Technik sind keine Selbstläufer. Im Gegenteil. Die gesellschaftliche Planung ist heutzutage eine Selbstverständlichkeit. Die wissenschaftlich-technische Entwicklung ist kein interner Prozeß, der einer gewissen Entwicklungslogik folgt. Vor allem durch sehr gezielte ökonomische Steuerung wird die Wissenschafts- und Technikentwicklung vorangetrieben. Die Technikentwicklung ist so teuer, daß sie sich nicht selbst nach eigenen Potenzen oder Zielen entwickeln kann. Die Hauptkategorien dafür sind die internationale Konkurrenz und die Überlebensfähigkeit von Volkswirtschaften.

Ambivalenzen gegenüber einer Vaterfigur

RM: Nach Beendung Ihrer Tätigkeit am Starnberger Institut sind Sie sehr bald zu einem sehr heftigen Kritiker der Wissenschaftsauffassung von J. Habermas geworden. Könnten Sie vielleicht deutlich machen, wie diese Entfremdung zustande kam und worauf sich Ihre Kritik hauptsächlich gestützt hat?

GB: Die Bezeichnung "heftiger Kritiker von Habermas" finde ich übertrieben. Habermas gehört einer anderen Generation an als ich. Bei mir sind eher Ambivalenzen spürbar, die man einer Vaterfigur gegenüber hat. Meine Grundstimmung bezogen auf Habermas sind eher beschreibbar durch Faszination, Achtung und Zuneigung geradezu. Natürlich tritt, wenn man mit jemand über sechs Jahre sehr eng zusammenarbeitet, eine große Sensibilität gegenüber dieser anderen Person auf. Bei Habermas höre und verstehe ich immer sehr viel mehr als in den Texten zu lesen ist.

In Starnberg gehörte ich wie gesagt nicht zu seiner Abteilung, sondern zu der von von Weizsäcker. Jedoch gab es eine innere Struktur innerhalb des Instituts, nach der jedem Projekt ein interner Beirat zugeordnet war. Ich gehörte zum Projekt "Konflikt- und Rückzugspotentiale im Spätkapitalismus", dem Unternehmen von Nunner-Winkler und Döbert, die mit empirischen Verfahren vor allem den Jugendprotest zu analysieren versuchten. Insofern war ich in gewisser Weise auch ein Mitarbeiter der Habermas-Gruppe und habe dabei auch sehr viel gelernt.

Natürlich gibt es bei mir an einigen Stellen eine explizite Habermas-Kritik. Sie bezieht sich vor allem auf seine Rationalitätstheorie. Habermas berücksichtigt - was wir bei Nietzsche und Freud gelernt haben - weder die Unkosten von Rationalität noch ihre Lebensnotwendigkeit. Rationalität stellt nicht einen Wert an sich dar, sondern gehört selbst dem Reich der Notwendigkeit an. Ich finde seine Rationalitätstheorie naiv. Sie präsentiert nur die innere Struktur von Rationalität. Habermas sieht nicht, daß das, was man seit dem 18. Jahrhundert, explizit bei Kant, Vernunft nennt, eine Totalisierung des Projekts der Rationalität darstellt. Das führt dann so weit, daß er faktisch, vielleicht sogar gegen seinen Willen, eine Auffassung von Geschichte als Fortschritt vertritt. Deutlich zu erkennen ist diese Auffassung an der Analogie von gesellschaftlicher Entwicklung und ontogenetischem Lernprozeß. Am auffälligsten ist diese Analogie dort, wo Habermas die Erfahrung des Dritten Reiches als einen Lernfortschritt versteht, der sich dann in unserem fortschrittlicheren gesellschaftlich-politisches

Bewußtsein in der Bundesrepublik äußere. Demgegenüber bin ich äußerst skeptisch. Ich sehe nicht, wie man Gesellschaft und Geschichte auch weiterhin strukturell als Fortschritt begreifen kann. Ich teile mehr die Auffassung der Dialektik der Aufklärung von Horkheimer/Adorno. Insofern bin ich ein Anhänger der älteren Kritischen Theorie. Interessanterweise wird meine Wissenschaftstheorie im Ausland als ein genuiner Bestandteil der kritischen Theorie der Wissenschaft angesehen.

Rationalität muß immer im Zusammenhang mit Freud auch als Rationalisierung gesehen werden. Geschichte ist kein Fortschritts-, sondern ein Umwälzungsprozeß von Manifestation und Verdrängung. Die großen Katastrophen, durch die die Menschen hindurch gegangen sind, sind nicht überwunden. Im Prinzip können sie immer wieder auftreten.

RM: Habermas hat aber mit guten Gründen den Boden der Dialektik der Aufklärung verlassen und den "überspreizten Subjektbegriff" von Horkheimer/Adorno als unzeitgemäß und überholt kritisiert.

Ist Ihre Kritik an der "neuzeitlichen Rationalität" daher nicht zu negatorisch und evtl. zu eindimensional gedacht? Immerhin hat sie zum einen auch normative Fakten geschaffen (Menschenrechte, Diskursivität, Individualität usw.), auf die wir nicht verzichten wollen und die vermutlich ohne dieses Eroberungsprogramm wohl kaum möglich gewesen wären. Zum zweiten hätte, wenn das ganze Rationalisierungs- und Naturbeherrschungsprogramm der Moderne wirklich so destruktiv gewesen wäre, wie Sie es in "Das Andere der Vernunft" beschreiben, dieses Programm doch kaum diese Akzeptanz bei den betroffenen Subjekten gefunden. Der Imperialismus der Moderne wurde, was oftmals übersehen wird, weitgehend von allen Beteiligten gewollt und nicht übergestülpt.

GB: Mir Eindimensionalität vorzuwerfen, heißt nun wirklich die Dinge auf den Kopf stellen. Einem Philosophen, der aus der Physik kommt, braucht man den Wert der Wissenschaft nicht vorzuhalten, einem Anhänger des Sokrates nicht Disziplin plausibel zu machen. Das sind Selbstverständlichkeiten. Aber gegen diese herrschenden Selbstverständlichkeiten gilt es auf die damit verbundenen Kosten, Verdrängungen und Ambivalenzen aufmerksam zu machen. Haber wir nicht schon in der Einleitung zum Buch "Das Andere der Vernunft" Goethes Mephisto zustimmend zitiert: "Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab' ich dich schon unbedingt?" Hat man das überlesen?

Die Risse in der Gesellschaft sind sehr groß

RM: Im Gegensatz zu J.Habermas halten Sie das "Projekt der Moderne" - vorausgesetzt es handelt sich überhaupt um ein solches - nicht für vollendbar. Sie plädieren im Gegenteil vehement für eine "Revision der Moderne".

Was verstehen Sie eigentlich unter dem Begriff der "Revision"? Wie umfassend ist er gedacht? Und wie unterscheidet er sich von dem vergleichbaren postmodernen Konzept Lyotards, die "Moderne zu redigieren".

GB: Was Lyotard mit Redigieren meint, weiß ich selbst nicht genau. Auf alle Fälle meint es weniger als Revision. Ich bin wirklich der Meinung, daß die Moderne ein Projekt ist. Seit der frühen Neuzeit ist menscheitsgeschichtlich etwas Neues aufgetreten. Viele Grundzüge von dem, was seitdem historisch geschehen ist, haben den Charakter einer Ausführung eines Programms. Ich unterscheide vier Dimensionen des Projektes der Moderne. Erstens: das Galileische Projekt. Natur ist nicht mehr das Gegebene oder das von Gott Geschaffene, sondern das

gesetzlich Mögliche. Im Prinzip kann Natur nach menschlichem Entwurf gemacht werden. Zweitens: das Baconsche Projekt. Gegenüber der Antike und dem Mittelalter hat F. Bacon Wissenschaft und Erkenntnis zum Projekt gemacht. Vorher war Wissenschaft reines Gelehrtentum. Man lernte, was zu wissen menschenmöglich ist. Nach Bacon ist der *man of knowledge* jemand, der Wissenschaft systematisch entwickelt und sie der gesellschaftlichen Planung und Nutzung und der Humanität unterstellt. Drittens: das Comenius-Projekt einer 'Allerziehung'. Kant hat diese frühauflärerische Idee eines allumfassenden Erziehungsprogramms 100 Jahre später auf die prägnante Formel: "der Mensch wird Mensch erst durch Erziehung" gebracht. Und viertens: das gesellschaftliche oder geschichtliche Projekt. Seinen Kulminationspunkt hat es in der französischen Revolution, die die Grundidee der gesamten Aufklärung, der Mensch habe Gesellschaft als eine vernünftige erst hervorzubringen, realisiert. An dem Projekt der Moderne ist festzuhalten: Innerhalb dieses Projekts müssen bestimmte Grundentscheidungen, die gefällt worden sind, revidiert werden. Aus der Moderne kann man nicht aussteigen, aber man kann sie revidieren.

Der Revisionsgedanke bezieht sich besonders auf zwei Hauptlinien dieses Projekts. Wir brauchen zum einen eine neue Anthropologie mit einem neuen Selbstverständnis des Menschen, das die Natürlichkeit des Menschen, seinen Leib, in sein Selbstbewußtsein integriert. Leitidee dieser neuen philosophischen Anthropologie ist der souveräne und nicht mehr der autonome Mensch. Der souveräne Mensch würde sich nicht mehr anmaßen, sein eigenes Produkt werden zu können; er würde mit Abhängigkeiten rechnen, offen gegenüber dem eigenen Leib und der affektiven Sphäre sein und sich Kompetenzen im Umgang mit dem Irrationalen erwerben. Zum anderen brauchen wir eine neue Naturphilosophie, eine Naturphilosophie, die Natur nicht mehr antithetisch zu Technik, Kultur oder Zivilisation setzt oder sie als das Andere des Menschen versteht, sondern den Menschen selbst als Teil dieser Natur begreift, der in ihr *und* mit ihr lebt.

RM: Glauben Sie insgeheim an die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Selbst und Anderem? Denn wenn Sie eine neue Anthropologie und neue Naturphilosophie fordern; oder wenn Sie auf das Verdrängte und Liegengelassene zurückgreifen, das verborgen, im Herzen des Falschen schlummernd, auf seine Entdeckung und Entwicklung wartet, erinnern mich diese Gedanken an neue Glücksversprechen. Nach Adornos bekannten Worten gibt es ja im Falschen kein Fünkchen Wahres mehr. Und nach Lyotards Postmoderne ist doch gerade die Moderne durch einen eklatanten Riß zwischen Programm und Projekt gekennzeichnet, der die Erfüllung jedweder Glücksversprechen kategorisch ausschließt.

GB: Eigentlich nicht. Hier unterscheide ich mich noch einmal von Habermas, der seine Philosophie als Versöhnungsphilosophie konstruiert. Dafür sind die Risse in der geltenden Gesellschaft zu tief. Glücksversprechen überhaupt in Erwägung zu ziehen, würde mir fernliegen.

RM: Bei Horkheimer/Adorno waren sie auch negativ formuliert.

GB: Das stimmt!

RM: Meiner Einschätzung nach versuchen Sie das Ganze aber positiv umzuformulieren.

GB: Allerdings. An dieser Stelle spielt etwas eine Rolle, was ich vorher explizit einführen sollte, nämlich die Vorstellung von Philosophie als Arbeit oder als Weltweisheit. Philosophie hat in einer bestimmten historischen Situation Aufgaben und sie muß sich an der Lösung von Problemen, die sich einer Gesellschaft stellen, beteiligen. Dazu braucht es gar keiner großen

Glücksversprechen. Philosophie als Arbeit definiert sich von Problemen her und nicht von Hoffnungen. Die neue Naturphilosophie ist aus dem Umweltproblem erwachsen. Bisher wird jenes Denken, das heute noch die Auseinandersetzung mit dem Umweltproblem leitet, philosophisch noch durch den Gegensatz Mensch-Natur geprägt. Am Naturschutzgedanken kann man das gut erkennen. Als ob es darauf ankäme, eine bestehende Natur gegen den Menschen zu schützen. Die Natur ist bereits ein kulturelles Produkt und der Mensch muß natürlich unausweichlich die Natur gestalten. Dieses Denken zu verändern, um dann auch in der Praxis ganz andere Lösungsmöglichkeiten zu eröffnen, dazu hat Philosophie einen Beitrag zu leisten. Das betrifft auch die neue Anthropologie. Auch hier geht es um ein menschliches Selbstverständnis, das zwar an der Vernunft festhält, aber an einer Vernunft, die sich ihres Anderen bewußt ist, so daß es nicht zu diesen rigiden Verdrängungsstrategien kommen kann, die in unserem Jahrhundert dann zu diesen überfallartigen Durchbrüchen von Irrationalität mit den bekannten katastrophalen Folgen geführt haben.

RM: Mit dem Fall der Mauer und dem sogenannten "Wiedereintritt in die Geschichte" sind wir aber jetzt schon in einen unendlichen Revisionprozeß hineingeworfen. Längst für verschwunden geglaubte Denk-, Handlungs- und Ideologieformen (Nationalismus, Rassismus etc.) kehren wieder und schütten beispielsweise ökologische, ethische und geschlechtliche Probleme zu, die auf ihre genuine Lösung harren.

Fürchten Sie nicht, daß sich im Schlepptau Ihres "Revisionsprogramms" neue Fundamentalismen ausbreiten? Müßte man deshalb nicht vor dem Hintergrund dieser Prozesse vor allzu forsch betriebenen Revisionen warnen?

GB: Revision heißt doch nicht Restauration. Revision heißt: Festhalten an bestimmten Grundwerten, z.B. an den Menschenrechten, an der Forderung von Vernunft, aber revidieren von Entscheidungen, die zu Fehlentwicklungen geführt haben. Die Moderne läßt sich nicht durch einfache Fortsetzung, Steigerung oder Reflexion ins Lot bringen. Bestimmte Entwicklungen (Natur, Anthropologie, gesellschaftliche Entwicklung) sind grundsätzlich schiefgelaufen. Die Barbarei des 20. Jahrhunderts ist eine so schreckliche Ernüchterung gegenüber dem, was die Aufklärung gehofft und geglaubt hatte. Man war überzeugt, in einen vernünftigen gesellschaftlichen Zustand eintreten zu können. Weil bestimmte Grundirrtümer in der Vernunft der Aufklärung enthalten waren, wird man sie deswegen nicht gleich über Bord werfen.

Es bestehen gute Aussichten, das Ruder herumzuwerfen

RM: Läßt sich die Moderne überhaupt revidieren? Einerseits scheinen die Verhältnisse der Moderne ziemlich verfestigt und kaum (auch nicht von der Wiederkehr des Verdrängten) zum Tanzen zu bringen. Die materielle Struktur der Technik bildet längst, wie Sie sagen, die Infrastruktur dieser Gesellschaft mit irreversiblen Fakten und Folgen für alle Beteiligten. Andererseits denke ich, fehlt uns auch für eine derartig langwierige Überprüfung schlichtweg die Zeit. Wider allen Unkenrufen rast die zu revidierende Moderne trotz der Probleme im Osten, die uns vielleicht eine gewisse Atempause gewähren, unaufhaltsam in ihrer ganzen Unvermeidlichkeit weiter voran.

Muß daher ein Programm, wie Sie es jetzt ansteuern, nicht zu einer unendlichen Trauerarbeit ausarten?

GB: Trauerarbeit würde ich dazu nicht sagen. Es kann durchaus sein, daß die Zeit wegläuft. Selbstverständlich ist eine Entwicklung, die von der Philosophie angebahnt wird, eine langfri-

stige. Man braucht nur an Platon zu erinnern, um zu sehen, wie stark er bis heute das Denken, aber auch die Lebenswirklichkeit des Menschen bestimmt. Eine tiefe Wirkung stellt sich immer erst langsam ein. Aber das braucht einen ja nicht zu hindern, diese Arbeit zu tun.

Andererseits gibt es natürlich auch einen kurzfristigen Erfolg von Philosophie. Denken wir nur an die Auseinandersetzung mit Ideologien, d.h. mit dem, was gegenwärtig zu denken möglich ist. Hier lassen sich verdrängte Denkmöglichkeiten wieder ins Gespräch bringen oder es läßt sich die Dominanz bestimmter Denktypen brechen, indem man sie ihrer Naturwüchsigkeit entkleidet. Diese Wirkung von philosophischer Arbeit ist sehr wichtig.

Ich würde aber nicht so weit gehen und sagen, daß wir es mit irreversiblen Prozessen oder gar mit verfestigten Verhältnissen zu tun haben. Wir können eingreifen. Und mit Überlegungen, daß bestimmte Denktypen der Moderne an Grenzen ihrer Gültigkeit gekommen sind, bin ich überhaupt nicht allein. Habermas ist eher ein einsamer Denker mit seiner Idee, man müsse die Moderne durch Steigerung ihrer eigenen Linien bloß zur Vollendung bringen. Im Kontext der gegenwärtigen Philosophie dominiert eher der Gedanke, daß wir hier an ein Ende gekommen sind. Jedenfalls ist die Zeit für Neuansätze im Denken eher günstig. Es gibt dafür einen gesellschaftlichen Bedarf. Die Praxis kommt sogar dem Denken entgegen. Zum Teil ist das, was von daher kommt, recht kraus. Nehmen wir ein Beispiel: Ich fordere z. B. eine neue Anthropologie, in der der menschliche Leib eine zentrale Rolle für das Selbstbewußtsein des Menschen spielt. In der Praxis kann man in Europa auf breitester Ebene eine Wiederentdeckung des menschlichen Leibes feststellen. Es handelt sich geradezu um eine Massenbewegung. Oder nehmen wir die neue Naturphilosophie, die ich fordere. Durch das Umweltproblem ist sehr viel gesellschaftliche Praxis in Gang gekommen. Fragen nach einer anderen Technologie, nach einer neuen Erkenntnis, nach einem anderen Umgang mit Natur. Alle diese Fragen werden auf der Praxisebene vorangetrieben, so daß ich sagen würde: Es bestehen gute Aussichten, das Ruder hier herumzuwerfen.

RM: Ein Konkurrenzangebot zum Revisionskonzept findet sich unter dem Titel "reflexive Modernisierung". Ihren Protagonisten (U. Beck, C. Offe, A. Giddens) zufolge kann es weder um Ausstieg oder Rückruf, noch um Wiedergewinnen oder Implementieren verdrängter Impulse gehen. Ganz im Gegenteil ginge es um eine Radikalisierung der Moderne im Sinne einer zunehmend besseren, zunehmend lernfähigeren rationalen Kritik, also um eine Ausweitung und Steigerung selbstreflexiver Expertensysteme.

Wie schätzen Sie denn dieses Alternativkonzept ein, das durch ein erhöhtes Rationalitätsaufkommen die sogenannte einfache, lineare oder halbmoderne Moderne durch eine zweite, reflexiv andere Moderne ersetzen will?

GB: Die Auffassung dieser soziologischen Theoretiker, die die Moderne durch die Steigerung ihrer Grundlinien heilen und durch Reflexion noch einmal überhöhen wollen, teile ich nicht. Meine Analyse der Ursachen der gesellschaftlichen und im Umgang mit der Natur festzustellenden Fehlentwicklungen ist viel radikaler. Die entfremdete Beziehung zur Natur findet nicht erst in der ausbeuterischen Produktion statt. Sie liegt bereits in der Naturwissenschaft selbst begründet oder setzt mit den zivilisatorischen Problemen der Selbstproduktion, die der Mensch an sich selber erfährt, - Unterdrückung des Körpers, Idee der Disziplinierungsstrategien - in der Frühaufklärung ein. Ich setze die Ursachen einfach tiefer an und denke, wenn die Denkstrukturen nicht geändert werden, werden Therapien entwickelt, die das Problem letztlich nur reproduzieren.

Menschliche Möglichkeiten wiedergewinnen und neu entfalten

RM: Gegen dieses Tiefersetzen wird sehr oft das Argument der Ausdifferenzierung und Entkopplung des modernen gesellschaftlichen Systems eingebracht. Diese sei so weit fortgeschritten, daß alles, was ein Zurückfallen hinter diese Komplexität beabsichtige, genau diese Komplexität, worauf dieses System angewiesen wäre, - überspitzt gesagt - ruinieren würde.

GB: Dieses Zurückfallen gibt es natürlich in meiner Geschichtsphilosophie nicht, weil ich Geschichte nicht mehr als Fortschritt betrachte. Jede Revision ist für Denker, die Geschichte weiterhin als Fortschritt sehen, Restauration oder gar Regression. Ich gehe davon aus, daß im Prinzip menschliche Möglichkeiten nicht verloren sind. Sie werden in der Latenz immer mitgeschleppt und wirken entweder als Verdrängtes, welches Störung produzieren kann, oder stehen als bewußte Kompetenz nicht zur Verfügung, weil sie schlecht ausgearbeitet sind.

Es geht nicht um ein Zurückgreifen auf Überholtes, es geht darum, menschliche Möglichkeiten, die weiterhin vorhanden sind, neu auszubilden und wiederanzueignen.

RM: Was jedoch die Sache so ungeheuer kompliziert macht, ist doch auch das Faktum, daß es völlig ungewiß ist, ob das Konzept der Revision oder das der Reflexion das erfolgreichere sein wird. Sowohl das Umsteuern und Neuschreiben, als auch das Bremsen oder gar das Forcieren von Entwicklungsverläufen kann gleichermaßen fatale Folgen für zukünftige Generationen haben. Gleichgültig wie man sich letztlich verhalten und entscheiden wird, die Zukunft zukünftiger Generationen wird kolonisiert.

GB: Damit muß man rechnen. Dafür leben wir aber auch in einer pluralistischen Gesellschaft, d.h. die Konkurrenz findet statt. Es könnte durchaus sein, daß beides nötig ist und komplementäre Sichtweisen notwendig sind. Das finde ich überhaupt nicht schlimm. Es dient eher der gegenseitigen Korrektur. Natürlich stehen sich in diesen Fragen gesellschaftlich sehr verschiedene Fraktionen gegenüber. Die langfristige Entwicklung des Menschen wird wirklich verschieden gesehen. Die Steigerung der Moderne mit eigenen Mitteln läuft am Ende auf ein totales Ökomanagement hinaus, auf eine biologische Veränderung des Menschen, eine Besiedelung des Weltraums usw.

Die Frage ist, welcher Linie wir folgen werden und welcher wir entgegentreten wollen. Ich würde mich eher jener Fraktion zurechnen, die versuchen will, sich im Sinne der Blochschen "Allianztechniken" weiter zu entwickeln. Das heißt: das menschliche Leben auf der Erde einzurichten, mit der Natur in eine neue Beziehung zu kommen und die Zugehörigkeit des Menschen zur irdischen Natur für wesentlich anzusehen.

RM: Das ist die Frage der politischen Durchsetzung. Wie und von wem sollen diese "Allianztechniken" durchgesetzt werden?

GB: Auf der politischen Ebene haben wir bereits diese Entgegensetzung. Sie prägt sich in den Parteien, in der Technologiepolitik, sogar in der internationalen Politik aus und spitzt sich in dem Problem zu: Soll die Natur der Erde im ganzen weiterentwickelt werden, oder können wir, ähnlich wie die Inkas nach der Verwüstung eines Landstrichs auch weitergezogen sind, sie eines Tages verlassen. Diese Themen werden mehr und mehr politisch umkämpft werden. Die Frage der Umwelt wird im 21. Jahrhundert überhaupt die zentrale politische Frage sein.

Sich herrschenden Trends widersetzen

RM: Sprechen wir jetzt etwas ausführlicher über die beiden Kerngedanken Ihres philosophischen Programms der Revision: zunächst zum vielleicht wichtigsten Teil, dem Entwurf einer

"neuen Anthropologie". Dieser soll im Anschluß an Kant das verselbständigte technische Wissen wieder an das Humanum binden und den Eigensinn des menschlichen Leibes positiv entwickeln.

Hart und konkret gefragt. Ist diese (Nach)Frage nach dem Menschen überhaupt noch unser Problem? In den Humanwissenschaften wurde der Tod des Menschen schon verkündet, worauf die Anthropologie sich flugs selbst zum historiographischen Programm erklärt hat. Wie demnach zu menschlichen Verhältnissen zurückfinden, wenn nach dem "Sturz der Engel" der Fall "des Menschen" bereits stattgefunden hat?

GB: Es ist, meine ich, nicht die Aufgabe des Philosophen, die Trends der Zeit und der Wissenschaft auf die Spitze zu treiben. Die Philosophie ist ihrem Wesen nach Kritik. Ich bin kein Anhänger Hegels, nach dem Philosophie ihre Zeit in ihre Gedanken gefaßt ist. Dazu müßte man das Gefühl haben, auf der Höhe der Zeit oder in der hohen Zeit zu leben. Dieses Gefühl haben wir überhaupt nicht. Kritik ist zentral für philosophisches Denken und sollte den Zeit-trends entgegenwirken. Widerstand, Einspruch und Neinsagen stellen gegenwärtig das zentrale Signum von Humanität dar.

In der dritten Auflage meiner "Anthropologie" habe ich ein Kapitel hinzugefügt, in dem ich vier Bereiche einer solchen Verweigerung benenne, die Humanität konstituieren: Der erste Bereich steht unter dem Stichwort der Selbstsorge. Was der Mensch ist, wird inzwischen durch Pädagogik, Psychologie, Medizin und alle möglichen Experten verwaltet und in Regie genommen. Demgegenüber plädiere ich für die Entscheidung, sich um sich selbst zu kümmern, was allerdings das Risiko impliziert, das eigene Leben zumindest ein Stückweit auch ohne oder gegen die Experten in eigener Verantwortung zu leben. Neinsagen ist heute ein Grundzug, menschliches Leben überhaupt noch als menschliches zu leben. Der zweite Bereich hängt mit Heideggers Unterscheidung von "Faktizität und Entwurf" zusammen. Durch die Steigerung der wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten der Selbstmanipulation des Menschen ist Faktizität im Schwinden. Menschliche Natur hat keinen festen Bestand mehr und ist vollständig zur Disposition gestellt worden. Ohne ein Neinsagen an irgendeiner Stelle in diesem Bereich ist humanes Leben heutzutage nicht mehr möglich. Kein Mensch kommt mehr um die Entscheidung herum, Stellung zu beziehen und zu sagen, welche Manipulationen er an seinem Leib noch hinzunehmen bereit ist und welche nicht. Dieses Neinsagen können im Widerstand gegen diese totale Manipulation des Leibes definiert bereits, was noch menschliche Natur heißen kann. Der dritte Bereich bezieht sich auf die Auseinandersetzung mit der staatlichen Verwaltung allen menschlichen Lebens. Ohne die Möglichkeit von Zivilcourage oder zivilen Ungehorsams ist überhaupt nicht mehr zu realisieren, was es heißt, Staatsbürger zu sein. Nur im Rückruf oder in der Rücknahme von Souveränität, die bekanntlich von Volk auszugehen hat, ist heute noch spürbar, was es heißt, ein politischer Mensch zu sein. Der vierte Bereich ist durch Gedanken Batailles bestimmt. Sie kennen bestimmt die Konstellation von Verbot und Überschreitung. Bataille bezieht diesen wichtigen Gesichtspunkt noch aufs Mittelalter und die Antike. Meiner Ansicht nach charakterisiert diese Dialektik aber gerade unsere Zeit. Die totale Regulierung des gewöhnlichen Lebens, die totale Angepaßtheit des bürgerlichen Lebens an die Normen des durchschnittlichen Verhaltens und der Arbeitswelt werden erst jetzt wirklich dominant. Durch Ausbrüche aus dieser Normalität erfährt der Einzelmensch: ich bin Mensch, ich bin souverän. Exstatische Erfahrungen oder explizite Verbotsüberschreitungen können dieses Selbstbewußtsein erzeugen. Man muß keine exzentrische Person sein, aber der Ausbruch, zumindest das zeitweise Aussteigen ist heutzutage essentiell für Humanität.

RM: Die Wiederentdeckung des in und von der Moderne exterritorialisierten Leibes versteht sich - Sie haben es eben noch einmal erwähnt - hauptsächlich als Einspruchsinstanz gegen die zunehmend sich entwickelnde Fiktionalisierung der Welt. Trotz aller Sympathie für den Körper leuchtet mir aber nicht ganz ein, was mit diesem Rekurs auf das Leibliche argumentativ Neues hinzugewonnen werden kann.

Ist nicht zu befürchten, daß durch die Hereinnahme des Körperes in das diskursive Feld eine neue Metaphysik reformuliert wird, die den Leib mystifiziert? Ist an dieser Stelle nicht auch sehr viel Predigt im Gang, wie F. Kittler sich ausgedrückt hat.

GB: Was Friedrich Kittler sagt, stimmt natürlich in gewisser Weise. Trotzdem halte ich es nicht allein für die entscheidende Frage, was diese Philosophie argumentativ Neues vorzubringen hat. Philosophie beschränkt sich nicht auf den Diskurs. Philosophie als Diskurs ist professionelle Philosophie, wie sie durch Akademisierung und Verwissenschaftlichung geworden ist. Den anderen Typ von Philosophie habe ich schon genannt. Philosophie als Arbeit oder Weltweisheit. Ihr geht es um die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit, um die Durcharbeitung dessen, was öffentlich gedacht wird oder als Denkpotehtial zur Verfügung steht. Als dritter Typ kommt hinzu: Philosophie als Lebensform. Sie gehört seit Sokrates zentral zur Philosophie. Der tiefe Eindruck, den dieser Philosoph auf viele Menschen gemacht hat, spielt auch für mich eine große Rolle. Deswegen finde ich die Frage, ob das neue Denken über den Leib argumentativ weiterführt, nicht weiter interessant. Für wichtiger erachte ich dagegen, mit denkerischen Mitteln Wege in der Realität zu eröffnen, um im Leben die Dimension des Leibes wiederzugewinnen.

RM: Die Körperfeindlichkeit zei(ti)gt bisweilen ambivalente Züge. Natürlich gibt es die Forschungen zur künstlichen Intelligenz, die den Körper als Ballast betrachten und ihn möglichst vollständig eliminieren wollen. Aufgrund seiner mangelhaften Resistenz gegenüber galoppierend sich verschlechternder Umweltbedingungen, denen er nicht mehr gewachsen ist, eine vielleicht sogar zwingend notwendige Strategie, um "das Menschliche" an uns zu retten. Inzwischen erlebt der menschliche Körper aber auch seine ungeahnte Renaissance. Nicht nur, was seine modische Perfektionierung qua Disziplinierung angeht. Auch in den Technowissenschaften hat man den Körper neu entdeckt. Auf der einen Seite dient er nach wie vor als Vorlage bzw. Vorbild für die Neukonstruktion medial-technischer Apparate; auf der anderen Seite beginnt man, mit seiner analogen Verfaßtheit zu rechnen.

Deshalb noch einmal nachgefragt: Muß eine Strategie, die auf den Einsatz und das Gegengift des menschlichen Leibes setzt, nicht fehllaufen, weil genau die Instanzen, gegen die in seinem Namen Einspruch erhoben wird, ihn schon längst vereinnahmt und zu ihren Kalkulationsrechnungen gemacht haben?

GB: Man darf nicht nur mit dem Mainstream rechnen. Die Entwicklung in Bezug auf den Körper ist durchaus antagonistisch fraktioniert. Es ist nicht wahr, daß KI-Forschung, Gentechnik und Neurophysiologie die Möglichkeiten mit dem menschlichen Körper bestimmen. Es gibt auch Yoga, Tai-Chi und andere Formen, die ganz untechnisch ohne Apparate vorgehen. Diese beiden Linien muß man einander entgegensetzen. Daher kommt die philosophische Besinnung auf den menschlichen Körper nicht zu spät. Die Gegenbewegung ist auch stark. Sie erlaubt eine Kritik an der dominanten Entwicklung und eröffnet dem Einzelnen den Zugang zu einer anderen Praxis. Mensch sein bedeutet - ich betone es noch einmal - heute: nicht den herrschenden Trends folgen, sich nicht von der Expertenherrschaft vereinnahmen zu lassen und sich nicht den technischen Manipulation zu überlassen.

RM: Der andere Kerngedanke des Programms "Revision der Moderne" zielt auf die Herstellung eines neuen Verständnisses der Beziehung des Menschen zur Natur und zu sich selbst. Aus diesem Grund fordern Sie eine Naturphilosophie, die zur "Ersten Philosophie" wird und sich erneut mit der Frage: "Was ist Natur?" auseinandersetzt. Diese Erste Philosophie wird heute von verschiedenen Seiten gefordert und, je nach Fachgebiet, auch ganz unterschiedlich beantwortet. So sollen bspw. auch Ästhetik oder Ethik diese Aufgabe übernehmen und sie erfüllen.

Nun hat uns aber zuerst die Moderne und später - noch stärker - die Postmoderne darüber aufgeklärt, daß von einem derartig einheitlichen Prinzip aus weder die Welt erklärt, noch ihre Probleme gelöst werden können. Warum plötzlich dieser Rückfall in ganzheitliche Lösungen? Und ist die Frage nach dem "Was" einer Sache überhaupt noch eine sinnvolle Frage?

GB: Naturphilosophie zur ersten Philosophie zu machen, diesen Satz möchte ich revidieren. Eine erste Philosophie interessiert mich überhaupt nicht. Ziel meiner Philosophie ist die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit. Unsere Welt ist antagonistisch, sie ist zerrissen. Daher setze ich auch nicht auf holistische Konzepte, weil diese die Zerrissenheit vorschnell überspringen.

Die Frage: "Was ist Natur?" wird transzendental gestellt. Sie fragt nicht mehr in direkter Weise, was die Natur ist, sondern was sie ist, insofern wir uns zu ihr in bestimmter Weise verhalten.

Hier die Balance zu halten, ist sehr schwer

RM: Wenn Sie der Natur den Charakter eines Selbst zuordnen, vom Exstatischen in der Natur ausgehen und jetzt von der Notwendigkeit einer neuen Beziehung (partnerschaftlich-kommunikativ) zur Natur sprechen, assoziiere ich damit die Vorstellung einer "neuen Kosmologie". Brauchen wir eine "neue Kosmologie"? Haben Sie eine solche im Auge, wenn Sie an die Beendigung des weltweit betriebenen ökologischen Raubbaus denken?

GB: Man kann es so nennen. Ich nenne es lieber neue Naturphilosophie. Das Exstatisch-Sein der Natur wird durch diese Arbeit artikuliert.

RM: Mich erinnert diese Beschreibung sehr an Bataille. Spielt sein Gedanke der Verschwendung und Verausgabung in diesem Zusammenhang eine Rolle?

GB: So kann man es auch ausdrücken, obwohl die Brücke zu Bataille an dieser Stelle nicht sehr breit ist. Bei ihm geht es mehr um die Erregung, während exstatisch bei mir - dem Griechischen nach - als das "Aus-sich-selbst-heraustreten" zu verstehen ist. Es ist der Grundzug des natürlich Seienden, aus sich herauszutreten. Dieser Grundzug ist in der herrschenden Naturphilosophie und Naturwissenschaft vernachlässigt worden. In der neuen Naturästhetik wird gerade dieser Aspekt von Natur thematisiert. Durch den ästhetischen Zugang wird etwas sichtbar gemacht, was bisher verstellt war. Auch in der Naturwissenschaft setzt sich immer mehr die Einsicht durch, daß Prozesse der Informationsverarbeitung in der Natur eine Rolle spielen. Nicht nur Materie und Energie machen Natur aus, sondern ebenso auch Information. Der Begriff der Kommunikation zieht selbst in die Naturwissenschaft ein. Die Ästhetik hat diesen Grundzug in der halbmythologischen Rede von der "Sprache der Natur" entdeckt. Von Künstlern ist immer wieder formuliert worden, daß uns die Natur anspricht. Die ästhetische Theorie der Natur als eine Theorie der Natur macht jetzt deutlich, daß dieses Angesprochen-

werden durch Natur ein Hineintreten in eine Struktur von Natur ist, die sie als sie selber ist. Naturwesen treten aus sich heraus, präsentieren sich füreinander usw. Mein Gewährsmann für dieses andere Denken der Natur ist Jakob Böhme. Er hat den Naturzusammenhang als Kommunikations- und nicht als Wechselwirkungszusammenhang gedacht.

RM: Spätestens seitdem Natur technisch simulierbar wird, erweist sich Natur nicht mehr als das schlechthin Gegebene, sondern als das ebenso Form- wie Entwickelbare und technisch (Re)produzierbare. Damit zerfällt ihre Aura. Sie wird entzaubert und zur Massenware, zum Massen-konsumartikel gemacht, der ihrerseits Nachfrage schafft und Bedürfnisse befriedigt. Anders als viele Naturfundamentalisten sehen Sie darin aber nichts Besorgniserregendes, was zu Menetekelsprüchen und Schwanengesängen Anlaß geben müßte.

Könnten Sie kurz beschreiben, welche Vorteile uns dieses Schwinden des klassischen Naturbegriffs bringen und worin die Chancen der Simulierbarkeit von Natur bestehen könnten?

GB: Auf diesem Gebiet ist es sehr schwer, die Balance zu halten. Auf der einen Seite bedarf das galileische Projekt des Entwurfs von Natur der Revision, indem man Natur als das von uns Unabhängige, auf uns Zukommende und uns Ansprechende einklagt; auf der anderen Seite muß der Gedanke der unausweichlichen Naturgestaltung stark gemacht werden, um zu einer anderen Naturpolitik zu kommen. Themen wie: Welche Natur wollen wir? Wie soll die Natur weiterentwickelt werden? müssen zu Leitfragen der politischen Auseinandersetzung mit Natur gemacht werden und sich gegen Versuche, durch Grenzsetzung die menschliche Aktivität gegenüber der Natur einzuschränken oder das Gegebene schon für das Gute zu halten, durchsetzen.

Ferner spielt die Reproduzierbarkeit von Natur natürlich in der Ästhetik eine Rolle. Die klassische Ästhetik ist in dieser Frage sehr gut durch Kant zu charakterisieren. Nach Kant kann das Kunstschöne nur dann als schön anerkannt werden, wenn es wie Natur aussieht. An dieser Stelle muß dem Künstlichen, mithin auch der reproduzierten Natur sein Recht gegeben werden. Ich bin keineswegs dafür, Naturschönheit nur durch Bewahrungsstrategien oder Reservate zur Geltung zu bringen. Ich habe nichts gegen Malls und Einkaufszentren mit arrangierter Natur. Wir müssen eher darüber nachdenken, was den Menschen an der Natur anspricht und warum ihn selbst noch künstlich reproduzierte Natur angeht. Das Exstatischsein der Natur ist sicher ein Moment dessen, was die Natur den Menschen ästhetisch so wichtig macht. Dieses Grundbedürfnis des Menschen muß geachtet und anerkannt werden.

Sicherlich muß auch die Kritik an der totalen Manipulation der Natur geführt werden, d.h. die Kritik am Tourismus und arrangierter Natur in Einkaufszentren. Ebenso die Kritik an der Warenästhetik, der Kosmetik usw. Mir scheinen die Kategorien dieser Kritik von Adorno bis Haug aber falsch angelegt zu sein, da sie immer vom Standpunkt der Kunst und innerhalb der Kunst auch noch vom Standpunkt der hehren Kunst geführt wurde und die Ästhetisierung des Realen als Kunstgewerbe und Kulturindustrie bildungsbürgerlich verteufelt wurden.

Die ästhetische Bedürfnisse müssen als ein Grundbedürfnis des Menschen zur Geltung gebracht werden und die ästhetische Arbeit, die ihn mit der Natur zusammenschließt, muß gesellschaftliche Anerkennung erfahren.

RM: Wo würden Sie denn den Knackpunkt ansiedeln, der uns vor der totalen Manipulation der Natur bewahren könnte? Wo wäre der Differenzpunkt zu finden, der zwischen einem perfekt simulierten Erlebnispark, dem paradigmatischen der englischen Parklandschaft, und einer naturgetreu nachgebildeten Kaffeehausatmosphäre unterscheidet?

GB: Die Kritik der ästhetischen Manipulation muß eine Kritik der Machtausübung, des Manipulativen sein.

RM: Es soll inzwischen Leute geben, die diese Art von Ideologiekritik für überholt oder selbst in hohem Maß für simulativ halten?

GB: Dem würde ich widersprechen. In der Ästhetisierung der Wirklichkeit sind durchaus benennbare Fraktionen und Akteure tätig. Der Funktionalisierung der Ästhetik beispielsweise in der Politik ist selbstverständlich entgegenzutreten. Bereits W. Benjamin hat jene Ästhetisierung von Politik analysiert, die Ästhetik entweder zur Durchsetzung von Interessen einsetzt oder sie als Ersatzstrategie für Politik mißbraucht. Damals ging es um die Ästhetisierung der Politik im Faschismus. Solche Herrschaftsstrategien spielen jetzt durch die Massenmedien auch in der Demokratie eine große Rolle. Die Politik ist zum großen Teil schlicht Ästhetik. Politik als Design, als Image, als Medienereignis. Hier muß ästhetische Theorie auch weiterhin die Funktion der Kritik besitzen.

Die Kritik können Sie nicht am Gegenstand allein festmachen. Das ist auch so ein Mangel der traditionellen Ästhetik. Ästhetik als Kritik war vor allem Kritik des Kunstwerks. Die ästhetischen Environments müssen in ihrem ökonomisch-gesellschaftlichen Kontext gesehen werden. Es ist wichtig, ästhetische Theorie auch als Kritik der ökonomischen Ästhetik, oder besser, der ästhetischen Ökonomie zu betreiben - um in Analogie zu Marx zu reden.

Viel wichtiger finde ich aber noch eine andere Seite. Der Betroffene muß ästhetisch souverän werden, d.h. der Rezipient muß Mündigkeit entwickeln, indem er lernt, Abstand zu bewahren und frei umgehen zu können mit dem, was er erfährt. Man kann die Produktion von Atmosphären nicht als solche kritisieren und verteufeln. Ergriffen und gefangen genommen zu werden ist doch gut. Eine ästhetisch neutrale Welt wäre furchtbar. Aber eine Kompetenz des Umgangs mit Atmosphären muß entwickelt werden und dazu sollte die ästhetische Theorie beitragen.

RM: Auffällig ist, daß in diesen kunstvoll gestalteten Erfahrungs- und Erlebnisräumen das Harmonische und Wohlgeordnete, das Stimmige und Gelungene überwiegt, das Überraschende, Schockhafte, Grauenhaft-Schreckliche aber fehlt. Die Unterbrechung, die Störung, der Unfall, nach Virilio also dort, wo Realität sich ereignet, ist nicht vorgesehen. Ehrlich gesagt habe ich beim Lesen dieser Beispiele bisweilen Lust auf das Attentative bekommen.

Gibt es nicht viel zuwenig "Aliens" und "fatal attractions", dafür aber zuviel Hoffnungen auf die Versöhnung von Natur und Technik, von Kunst und Technik und damit Affirmation ans Schöne, ans bloße Design? Müßte es eine "neue Ästhetik" nicht auch schaffen, dem irritierenden und beunruhigenden Moment einen größeren Stellenwert einzuräumen, anstatt es durch Verschönerung aus der Welt zu schaffen?

GB: Für die Alltagsästhetik mag das stimmen. Da dominiert das Harmoniebedürfnis. In den Medien verhält es sich dagegen genau umgekehrt. Dort sind "fatal attractions" dominant. Sie stellen eine Kompensation der Erlebnislosigkeit der Alltagswelt dar und wollen die emotionalen Bedürfnisse der Rezipienten im Fiktiven befriedigen.

An dieser Stelle sollte man vielleicht auf den Prototyp des chinesischen Gartens oder Parks hinweisen. In der Ästhetik des Parks gab es nicht bloß das Schöne, oder das Schöne und das Erhabene, es gab auch ein ganzes Spektrum von Charakteristika wie z. B. das Heitere, das Heroische, das Sanft-Melancholische, aber auch das Furchtbare, Schreckliche und Bedrohliche. Solche erfahrbaren Gefühlsatmosphären gehören zumindest zum Setting des chinesischen Parks, wie sie von Chambers berichtet worden sind und auch in die Diskussion über

den englischen Garten hineingebracht wurden. Für ästhetische Arrangements finde ich diese Idee berücksichtigenswert.

Wir leben nicht nur in Medienwänden

RM: Außerhalb dieser künstlich inszenierten, das Sinnesbewußtsein des Menschen stimulierenden Umgebungen wird ein schmutziger Rest an technisch verwüsteten Räumen bleiben, in denen ein großer Teil der Gattung Mensch vor "die Hunde gehen wird".

Werden hier "Allianztechniken" nicht zum bloßen Kompensationserlebnis des ansonsten eher tristen Draußen? Wirkt technisch produzierte Naturästhetik dann nicht doch wie ein Arche Noah Prinzip mit Distinktionswerten für die upper class?

GB: An diesem Punkt muß man, glaube ich, genauer zwischen Alltagsästhetik und expliziter ästhetischer Gestaltung unterscheiden. Unsere Lebenswelt soll lebbar sein. Insofern ist an der Dominanz des Schönen gar keine Kritik zu üben. Anders verhält es sich in explizit ästhetisch gestalteten Räumen, in denen Sondererfahrungen und Einübungen in andere affektive Lagen stattfinden. Traditionellerweise ist es das Feld der Kunst. Die Kunst, vor allem die autonome Kunst, hat die gesellschaftliche Aufgabe, dem Menschen die Möglichkeit zu geben, in entlasteter Situation ohne jeden lebensweltlichen Kontext andere Atmosphären kennenzulernen. Dazu zählen auch Parks. Die Erweiterung des Wörlitzer Parks in der Gegend von Dessau könnte zum industriellen Gartenreich unter Einbeziehung gerade dieser verwüsteten Bereiche werden. Das Schrecknis oder das Erschrecken über unsere Welt bliebe auf diese Weise erfahrbar. Dort sind Industriebrachen und -wüsten entstanden, die zum Teil an Mondlandschaften erinnern. Ich bin nicht für eine Verhübschung dieser Gegend. Aber hier handelt es sich um einen Bereich von Sondererfahrungen, der durchaus als solcher angesehen werden sollte. Solche Environments können aber nicht unsere normale Alltagswelt bestimmen. Ich glaube nicht, daß der zukünftige Mensch in Industriewüsten leben möchte.

RM: Von kritischen Kritikern wird Ihnen vorgeworfen, mit Ihrer Naturästhetik auf eine Totalisierung der Ästhetik hinzusteuern. Ihr Hinweis jetzt auf die Hereinnahme des Verwüsteten in den ästhetisch-technischen Raum würde diesen Verdacht eher erhärten als abschwächen.

GB: Dieses Argument verstehe ich nicht. Wo soll sich da ein totalisierendes Moment befinden. Im Vergleich mit der bisherigen Ästhetik, die sich immer nur um das Schöne und dann noch um das Erhabene kümmerte, findet eher eine Öffnung zu einer Pluralität statt. Durch die Mannigfaltigkeit möglicher Atmosphären wird das ästhetische Feld unendlich erweitert und vielfältig.

RM: In Absetzung von einer zunehmend sich ausbreitenden "ästhetischen Suppe" setzen Sie ähnlich wie J. F. Lyotard bei der Empfindung an, die jede Wahrnehmung begleitet. Damit aber Wahrnehmendes und Wahrgenommenes in eine "gemeinsame Wirklichkeit" eintreten können, bedarf es eines Mediums, das die Anwesenheit des Wahrnehmbaren präsent macht. Welchen Medienbegriff haben Sie hier im Auge? Denn unter medientechnischen Bedingungen gelingt bisweilen zwar die Verschaltung des Inkommensurablen, aber das scheinbar Anwesende wird durch die Medien zum Verschwinden gebracht.

GB: Hier vermischen sich verschiedene Medienbegriffe. Mein Begriff des Mediums stammt aus der aristotelischen Wahrnehmungslehre, dem Dazwischen und meint zunächst einmal Luft oder das Durchscheinende.

Vielleicht gibt es aber doch Brücken. Ich meine das, was man wahrnimmt, nimmt man primär im Medium wahr, d.h. indem es durch seine Aktivität den Raum modifiziert. Nehmen wir ein Beispiel: Die Mücke, die im Raum umherschwirrt, wird nicht als Mücke wahrgenommen, sondern primär als bedrohliche, sirrende Atmosphäre. Dieses Modell kann verallgemeinert werden. Wahrnehmung bezieht sich primär auf die Modifikation des Raums und erst sekundär auf die Gegenstände. Diese sind bereits ein analytisches Produkt und stellen eine Antwort auf die Frage nach der Ursache der Modifikation dar.

Nun gibt es natürlich diesen technischen Medienbegriff, der ein anderer ist. Auch im Fernsehen erfährt man nicht nur direkt Gegenstände, sondern nur ihre Medienpräsenz.

RM: Hat aber ein solch authentisch gedachter Medienbegriff überhaupt eine Chance, sich gegen den technischen zu behaupten oder gar durchzusetzen, wenn wir auf der anderen Seite durch die Dominanz medial-technischer Dispositive nur noch von numerischen Bildern umstellt werden, in denen das Gezeigte ein errechnetes Produkt darstellt, dem jede reale Präsenz fehlt?

GB: Das glaube ich eben gerade nicht. Ich möchte noch einmal auf die Gegenbewegung "neue Sinnlichkeit", "Wiederentdeckung des Leibes" hinweisen, die inzwischen eine breite Bewegung geworden ist. Wir leben nicht nur in Medienwänden. Im Gegenteil, die Kultur der Wohnräume, die Gestaltung von Umgebungen hat eine unglaubliche Bedeutung für unser Dasein. Eine Ästhetik, die die sinnliche Präsenz und die leibliche Anwesenheit von Dingen und Menschen zum Thema macht, hat eine große Chance, weil ihr von der Basis her ein Bedürfnis entgegenkommt.

RM: Ästhetische Arbeit heißt für Sie, Herstellen von Atmosphären. In Zukunft werden voraussichtlich Computerdesigner, Kosmetiker, Bühnenbildner, Werbegraphiker das zukünftige Design dieser Welt bestimmen.

Handelt es sich in diesen Ästhetisierungsvorgängen bereits um eine Arbeit im Posthistoire? Widmet man sich jetzt, nachdem die Kämpfe auf Leben und Tod weitgehend beendet oder an die Peripherie abgedrängt sind, der Produktion von Atmosphären?

GB: Da muß man sehr vorsichtig sein. Die Geschichte ist überhaupt nicht zu Ende. Diese Illusionen, die man sich nach der Aufhebung des Ost-West Gegensatzes gemacht hat, sind ganz schnell vergangen. Die Geschichte als Fortschritt ist gewiß zu Ende, sie kann so nicht mehr weitergedacht werden. Das Ringen um Humanität unter immer wieder sich verändernden Bedingungen muß jedoch fortgesetzt werden.

Die Ästhetisierung der Alltagswelt ist ein Luxusprodukt des Kapitalismus und damit ein westliches Phänomen. Doch ästhetische Grundbedürfnisse sind immer und überall in der Welt existent. Auch an Orten, wo es noch so schlimm ist, hat der Mensch sein Leben nie ohne Anteil an ästhetischer Arbeit geführt. Das Luxurieren der Ästhetik ist jedoch ein Phänomen einer Überflußgesellschaft.

Die verfestigte Verhältnisse im Denken wieder in Bewegung bringen

RM: An mehreren Stellen Ihrer Bücher zitieren Sie immer wieder die Hoffnung Kleists, wonach das Paradies möglicherweise doch hinten offen sein könnte.

Warum ausgerechnet hinten? Warum nicht auch vorne? Worauf stützt sich dieser Optimismus gerade in einer Zeit, die vom Verstopfen aller möglichen Ausgänge überzeugt ist.

GB: Solche Bemerkungen sind häufig auch an Zuhörer gerichtet und haben die Absicht, gegen die allgemeine Lethargie und Ergebenheit zu Hoffnung und Aktivität zu motivieren. Für die Kleistsche Formulierung im Marionettentheater gibt es einen besonderen Sinn. Es geht um die Frage, ob das Bewußtsein für das Seinkönnen etwas Schädliches ist. Kleist macht klar: das Bewußtsein stellt einen Bruch her, der aber bei Weiterentwicklung dieses Bewußtseins wieder überwunden werden kann. Dem möchte ich mich anschließen, aber nicht um den Preis einer Steigerung von Objektivierung und Reflexion wie es eine reflexiv werdende Moderne ansteuert. Vieles von dem, was dem Menschen früher als Unmittelbares zugänglich war und heute vielleicht nur noch den Kindern möglich ist, ist dem Späteuropäer nur noch durch einen bewußten Zugang möglich. Ich habe dafür die quasi-mystische Regel des "Sich-Lassen-Könnens", die von Meister Eckhart stammt, formuliert.

Vieles läßt sich nicht mehr in direkter Aktivität ausüben, sondern ist nur noch durch eine Quasi-Aktivität, ein Sich-Öffnen für den Selbstvollzug erlernbar. An trivialsten Dingen läßt sich das zeigen, wie: man kann nicht durch Entschluß einschlafen, aber durch ein bewußtes Sich-Hineinfallenlassen in den Schlaf. Insofern würde ich sagen: auch auf dem Wege des Bewußtseins ist das Paradies hinten offen. Nur handelt es hier um eine andere Art von Bewußtsein als um eine Steigerung des gegenständlichen Bewußtseins und der Reflexion.

RM: Sie haben einmal gesagt: Die Kategorie der Zukunft spielt keine Rolle mehr. Die große Ratlosigkeit herrscht. Um dieses Unbehagen an der Zukunft zu überwinden, wäre es nötig, Handlungsperspektiven in Blickrichtung auf wünschbare Zukünfte zu entwickeln.

Welche solcher zukünftiger Handlungsmuster haben Sie im Auge und wie könnten diese denn erfolgreich umgesetzt werden?

GB: Die Philosophie kann in der gegenwärtigen Situation nur die bestehenden Verhältnisse wieder insoweit verflüssigen wie sie im Denken verfestigt sind. Das heißt, sie kann die Begrifflichkeiten und die dominanten Denkformen wieder in Bewegung bringen. Es ist nicht der historische Zeitpunkt, wo die Philosophie zur Utopieproduktion übergehen kann. Sie muß Arbeit am Begriff sein und auf diese Weise Möglichkeiten, wie z. B. den Entwurf einer neuen Beziehung zur Natur und dem Menschen überhaupt erst in Gang bringen.

Welche Natur wir wollen und was der Mensch in Zukunft sein will, kann nicht durch Philosophie allein entschieden werden. Dazu bedarf es eines politischen Willens, eines Prozesses der Formation eines *volonté generale*, zu dem alle beitragen müssen. Die Philosophie leistet hierzu eher Vorarbeit.

RM: Seitdem die bipolare Welt gezwungen ist, sich neu zu ordnen und zu definieren, wird an den meisten Intellektuellen kritisiert, daß sie die Zeichen der Zeit nicht erkannt haben, im alten Lagerdenken verharren und nur sehr zögerlich aus ihren Schutzbauten herauskämen, um sich den neuen ideologischen Bedingungen zu stellen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Worin bestünde für Sie heute die Aufgabe des Intellektuellen? Wie könnte er angemessen auf die "Not der Zeit", die "Krisis unseres Bewußtsein" reagieren? Welche Antworten kann er geben? Kann er überhaupt Antworten geben?

GB: Wer ist der Intellektuelle? - Ich möchte ihn vielleicht durch den Begriff der freischwebenden Intelligenz definieren. Freiheit gegenüber der gesellschaftlichen Vereinnahmung besitzen, ist nach wie vor ein wichtiges Charakteristikum von Intellektuellen. Noch wichtiger scheint mir, die Freiheit gegenüber der Vereinnahmung durch gesellschaftlich anerkannte Meinungen, Sprachregelungen und historisch gewordene begriffliche Verfestigungen. Da immer wieder Bewegung hineinzubringen, ist die Aufgabe des Intellektuellen und besonders der Philosophie.

Verwendete Literatur

- Das Andere der Vernunft, zus. mit Helmut Böhme, Frankfurt 1983
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Frankfurt 1985
- Philosophieren mit Kant, Frankfurt 1986
- Gespräch in F. Rötzer (Hg.): Denken, das an der Zeit ist, Frankfurt 1987
- Der Typ Sokrates, Frankfurt 1988
- Für eine ökologische Naturästhetik, Frankfurt 1989
- Zivilisation und Humanität, in: Gamm/Kimmerle (Hg.): Vorschrift und Autonomie. Zur Zivilisationsgeschichte der Moral, Tübingen 1990
- Für eine ökologische Naturästhetik. Ein Gespräch, in: F. Rötzer (Hg.): Digitaler Schein, Frankfurt 1991
- Was heißt, sich "in der Gesellschaft orientieren", in: DZfP 11/1991
- Natürlich Natur, Frankfurt 1992
- Atmosphäre als Grundbegriff einer neuen Ästhetik, in: Kunstforum international 120/1992
- Brauchen wir eine neue Ethik?, in: Gamm/Kimmerle (Hg.): Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven, Tübingen 1992
- Jenseits radikaler Vernunftkritik, in: R. Maresch (Hg.): Zukunft oder Ende, München 1993
- Am Ende des Baconschen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung, Frankfurt 1993