

Besprechungen

Civilisation technique et Humanisme. *Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences* (Bibliothèque des Archives de philosophie, N. S. 6). Gr. 8^o (280 S.) Paris 1968, Beauchesne. 24.— F.

Im September 1966 hielt die «Académie Internationale de Philosophie des Sciences» an der Universität Lausanne ein Symposium über das Thema: Der Mensch und die Technik. Die dabei gehaltenen Referate wurden 1968 veröffentlicht. Nach dem Inhaltsverzeichnis gehören die Vorträge drei Fragenkreisen an, von denen her zum Thema Stellung genommen wird. Die erste Sektion heißt Technik und Kultur. Darin behandelt *Marcel Barzin*: Valeur et technique, *Satosi Watanabe*: La simulation mutuelle de l'homme et la machine; *Franciscus Ph. A. Tellegen* bietet „Einige Betrachtungen über Technik und Kultur“. Die zweite Serie: Technik und Soziologie, umfaßt drei Referate: *Armando Catemario*: Technique sociale et reconstruction; *Valerio Tonini*: La rationalité technologique dans la sociologie moderne et la connaissance; *Jean-Louis Destoutches*: Développement de la technique et structuration sociale. Die dritte Gruppe: „Technik und Philosophie“ zählt sieben Vorträge. *Stanislas Breton*: Réflexion philosophique et humanisme technique; *Jakob Hommes*: Die humanistische Bewältigung des wissenschaftlich-technischen Zeitalters; *Johannes Hollak*: Technik und Dialektik; *Mario Bunge*: Towards a Philosophy of Technology; *Jean Ladrière*: Technique et eschatologie terrestre; *Sabino Acquaviva*: Technique et désacralisation de l'homme (Text italienisch); *Ferdinand Gonseth*: Valeur et défense de la personne dans une civilisation technicienne. Eine Einführung in die Thematik des Symposiums bietet *Stanislas Dockx*, der Sekretär der A. I. P. S. Das Thema des Lausanner Symposiums erhält gegenwärtig eine besondere Aktualität dadurch, daß der nächste (15.) Weltkongreß der Philosophen (September 1973 in Varna, Bulgarien) ein sehr verwandtes Thema behandeln wird, nämlich „Die Wissenschaft, die Technik und der Mensch“.

Die Einteilung in drei Stoffgruppen besagt lediglich ein Mehr oder Weniger. In Wirklichkeit sind alle drei Gesichtspunkte: Kultur, Soziologie und Philosophie in ungefähr allen Vorträgen gegeben. Ich werde deshalb nicht die einzelnen Referate getrennt, sondern die in ihnen aufgeworfenen Probleme behandeln und dabei auf die Beiträge der einzelnen verweisen.

I. *Die Gefährdung des Menschen in der modernen Technik.* — 1) *Die direkte Gefährdung.* Der Mensch wird durch die Technik radikal bedroht, erst seitdem die dritte technische Phase oder die zweite industrielle Revolution im Gange ist. In der ersten Entwicklungsstufe bestand Technik in der Fertigkeit, Werkzeuge als Verlängerung des menschlichen Armes zu schaffen. In der zweiten Phase, dem industriellen Umbruch des 19. Jahrhunderts, war Technik schon mehr. Sie wurde schon zu einer Größe in sich, d. h., sie ließ die Eigenart der menschlichen Werkzeughaftigkeit größtenteils hinter sich. Und in der dritten Phase, d. h. in der zweiten industriellen Umwälzung unserer Gegenwart, scheint die Technik ein selbständiger Riese zu werden, mit einem Großgehirn, von dem geplant und gesteuert wird. Was der Mensch geschaffen, entzieht sich seiner Herrschaft.

Die Technik stellt sich sinnfällig in der Maschine dar. Es gibt u. a. a) geometrische Maschinen, z. B. Tisch, Dreifuß, Schachtel; b) Energieverwandler, z. B. Hebel, Triebwerk, optische Linse; c) Energieverwandler höheren Grades, durch die Energie in eine andere Art umgewandelt wird, z. B. Dampfmaschine, Elektrizitätswerk; d) Informationsmaschinen, z. B. Fernsprecher, Fernschreiber, Rundfunk, Fernsehen (*S. Watanabe*, 22 ff.).

Die neue Zeit, die wir das technologische Zeitalter nennen, ist aus einem be-

stimmten Menschen- und Weltbild entsprungen und wirkt auf dieses Bild zurück, es verfestigend und vertiefend. Dieses neue Bild vom Menschen und von der Welt ist dem klassischen entgegengesetzt. Bei den Alten galt das kontemplative Wissen als das höchste Tun des Menschen. Die Theoria, die Schau des Geistes, entfaltet, befriedigte und vollendete das Edelste im Menschen, seine Geistlese. Nach diesem Schema wurde auch das religiöse Leben gestaffelt. Und auch das letzte Ziel des Menschen wurde begriffen als Schau in die Urgeheimnisse des Seins, christlich als beseligende Schau. Ganz anders der moderne Mensch. Im Anfang war nicht der Logos, das Wort, sondern die Tat. Das Wissen ist dem Wirken untergeordnet. Das höchste Wissen ist dasjenige, das ihm das größte Ausmaß an Herrschaft über die Natur gewährt (vgl. S. Dockx, 5—7).

Nach alter Auffassung waren die beiden wichtigsten Träger des irdischen Geschehens Gott und der Mensch. Dabei war Gott der erste Faktor. Er hatte stets die Vorhand. Auch im heutigen Denken gibt es zwei Handelnde ersten Ranges, aber nicht mehr Gott und den Menschen, sondern den Menschen und die Natur, wobei der Mensch die Vorhand hat. Er unterwirft die Natur und zwingt ihr die Werke seiner Technik ab. Er entwirft sich selber in den Rohstoff Natur hinein. Sie wird zu seinem Bilde. Umgekehrt besteht sein Wesen jeweils in dem, was in jeder Epoche in der Natur unter seinen Händen Gestalt gewonnen hat. Die Natur wird Mensch und der Mensch Natur (S. Dockx, S. Watanabe). Dabei sind die Möglichkeiten beider ungeahnt. Bisher wurde unser Geist definiert: ‚potens omnia fieri‘, d. h. alles in einer empfangenden Erkenntnis zu verstehen. Nunmehr wird er vorzugsweise verstanden als ‚potens omnia facere‘. Die ‚res‘, die, in ihrem An-sich belassen, als Gegenstand international erfaßt wurde, wird zum ‚pragma‘, zum Rohstoff des Schaffens.

Das dynamische Wechselverhältnis von Natur und Mensch könnte an sich in einem Rahmen vor sich gehen, der das Humanum des Menschen, die Totalität seiner Bezogenheit und damit auch seine Transzendenz zu Gott hin wahr. Tatsächlich aber ist im modernen Denken vom Faktor Gott in der Entwicklungsgeschichte nicht mehr die Rede. Der Mensch und die Natur sind die beiden einzigen Gegebenheiten. Seitdem Gott gestrichen ist, bleibt nur der Mensch und sein Werkstoff Natur. Die Technik hilft ihm, sie sich immer mehr zu unterwerfen. Und die heutige Technik gestattet ihm, sie in grenzenlosen Möglichkeiten aus ihrem An-sich herauszureißen und zu einem „Für mich“ zu machen. Da mit dem Gott-Schöpfer auch der letzte Grund beseitigt ist, in der Natur einen Eigenstand ehrfürchtig zu achten, läuft der Mensch Gefahr, zum entfesselten Prometheus zu werden, der keine Grenzen mehr anerkennt und sich selbst überschlägt.

Daraus ergibt sich der Primat des Subjekts. Er könnte als Vorrang eines absoluten Subjektes aufgefaßt werden, das in einem schöpferischen Entwurf sich selber verwirklicht. Der moderne technizistische Mensch versteht darunter — anknüpfend an Marx — jedoch ein endliches Subjekt, sich selber. In der Arbeit setzt der Mensch als spontane Produktivität die Natur als Gegenstand und sich selbst. Wir haben in diesem Vorgang „die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit als das Werden der Natur für den Menschen“ (J. Hollak, 178; er zitiert hier Marx: Nationalökonomie und Philosophie, in: K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. von S. Landshut und J. P. Mayer, 1. Bd. 1932, 307). Die Welt wird zum bloßen Baustoff für den Menschen (J. Hommes, 151 ff.). „Die Beschränkung der Natur auf ihre mögliche Künstlichkeit, d. h. auf ihr Auftreten in der künstlich eigenmenschlichen Welt des Menschen, ist die tückische Grundkonzeption des mystischen Materialismus und Evolutionismus“ (J. Hommes, 155).

Die naturwissenschaftlich-technizistische Einengung der Natur auf das Meß-, Zähl- und Wägbare wird anscheinend wieder ausgeglichen durch die raumzeitliche Unendlichkeit, die unbegrenzte Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit der technologischen Naturbeziehung, sowohl im Makrokosmos als auch im Mikrokosmos. Sogar die Grenzen zwischen Anorganischem und Organischem werden verwischt: die Technik ist dabei, auch in den biologischen und psychophysischen Bereich einzudringen (St. Breton, 113).

Diese Weltbewältigung und gewalttätige Überwältigung überschlägt sich jedoch. Sie droht zu einer Herrschaft der durch den Menschen denaturierten Natur über den Menschen zu werden. Das Gebilde des Menschen verselbständigt sich und bedrängt seinen Bildner. Die ihrem Selbststand entrissene Natur gewinnt eine un-

eigentliche Subsistenz in der Technik und nimmt in dieser neuen künstlichen Seinsweise Rache an ihrem Vergewaltiger. Die Maschine gewinnt die Züge ihres Urhebers und Herrn und beginnt an seine Stelle zu treten. Der Mensch verliert die Herrschaft über sein eigenes Wesen und seine persönliche Existenz und wird zu einem Rädchen in einer ungeheueren Maschine: der technisierten Gesellschaft. Die Maschine wird alles, der Mensch ihr Teil (*S. Watanabe*, 19).

2) *Die indirekte Gefährdung.* Dieser ungeformten Masse treten die Herrschaftsansprüche eines übersteigerten technizistischen Systems gegenüber. Weil wir es heute mit einer atomisierten Massengesellschaft zu tun haben, müssen neue Organisationsformen gesucht und geschaffen werden. Die heutige Industriegesellschaft fordert überdies eine Planwirtschaft, sowohl in dem, was wir Wirtschaft im engeren Sinne nennen, als auch im sozialen Leben. Wirtschaft und Gesellschaft müssen zeitgemäß durchorganisiert und aufeinander abgestimmt werden. Wir können heute nicht mehr zwischen Freiheit und Planwirtschaft, sondern nur noch zwischen einer Planwirtschaft, welche die Freiheit noch in Sicht behält, und jener anderen wählen, die sich in einem Kadersystem ausdrückt.

Die Mittel, die zur Organisation einer Gesellschaft angewandt werden, nennt man „Sozialtechniken“. Es sind Methoden, mit denen man das Verhalten der Menschen beeinflusst, um sie an bestimmte Grundmuster der zwischenmenschlichen Beziehung anzupassen (*A. Catemario*, 59). Solche Sozialtechniken sind ebenso alt wie die materiellen Techniken. Nur blieben die alten Techniken meist als Herkommen, Brauch und Sitte unsichtbar. Sie schienen zur menschlichen Natur selber zu gehören und änderten sich oft Jahrhunderte lang nicht, z. B. die materielle und sozialtechnische Organisation eines Handwerksbetriebes. Heute sind die Sozialtechniken zu reflexen und oft recht ausgeklügelten Systemen geworden. Sie liegen klar zutage und wollen kurzfristig einschneidende Veränderungen durchsetzen, und das in einer breitgestreuten Massengesellschaft. Was heute an Sozialtechniken angeboten bzw. eingesetzt wird, soll ein brennendes Zeitproblem bewältigen, an dem der Liberalismus gescheitert ist. Es wurden bisher zwei Versuche gemacht, die moderne Industriegesellschaft neu zu ordnen. Der eine fand seine besondere Ausprägung in den Vereinigten Staaten, der andere in der Sowjetunion. Der amerikanische Weg fußte auf der Sozialpsychologie, weil er überreden und überzeugen will, der sowjetrussische benützt den Zwang. Er erzielt keine innere Zustimmung, wenigstens zunächst nicht, an ihre Stelle treten Furcht und Nachahmung ohne Alternative. Beide Methoden wollen „erziehen“, und auch die totalitäre Methode verwendet neben dem äußeren Druck psychologische Praktiken. Aber der Westen will überzeugen, der Osten durch Gehirnwäsche vergewaltigen.

Damit ist die Problematik jedoch keineswegs erschöpft. Denn die westliche Methode ist in Gefahr, von Interessengruppen mißbraucht zu werden. Die heutige Wissenschaft und Technik bieten Mittel, die einen solchen Mißbrauch geradezu begünstigen. Presse, Rundfunk, Fernsehen und Film können, massenpsychologisch gestaltet, ungeheure Wirkungen ausüben. Wer diese Mittel beherrscht, kann die öffentliche Meinung in seinem Sinne beeinflussen, wenn nicht gar lenken. Das haben gewisse Interessengruppen sich zunutze gemacht. Die Gefahr der Umfunktionsierung dessen, was wir öffentliche Meinung nennen, ist gegeben. Sie erhöht sich dadurch, daß der westliche Geist auch seine letzten tragenden Prinzipien, die bisher als unantastbar galten, in Frage stellt. Auf ein metaphysisch, ethisch und religiös derart entwurzelt Wesen müssen „totalitäre“ Sozialtechniken verheerend wirken. Die Masse ist weithin ein knetbarer Teig geworden. Und es ist eben so, daß es auch im freien Westen so etwas wie Gehirnwäsche gibt, nur ist sie getarnt (vgl. *A. Catemario*, 59 ff.)

Wir können der fortschreitenden Technisierung nicht entrinnen, auch nicht dem ihr innewohnenden Gesetz, das auf Vorausberechnung und Automation zielt. Dieses Gesetz erfaßt sowohl die Erzeugung als auch den Erzeuger, die Produzenten wie die Verbraucher. Es strahlt aus auf die Gesamtorganisation der Gesellschaft. Was jedoch verhütet werden muß, ist, daß diese Planung ohne Rücksicht auf das Wohl der Menschen nur zugunsten bestimmter Gruppen gesteuert wird.

Je umfangreicher die technische Apparatur wird, desto kostspieliger wird sie. Das führt dazu, daß kleinere und mittlere Betriebe verschluckt werden und die großen sich vereinen und daß der Finanzmann (die Banken) an Bedeutung gewinnt.

Eine Hauptfrage wird, wie der Mammutapparat ertrag- und gewinnreich zu gestalten sei. Der größere Absatz fordert modernere Anlagen, und diese Anlagen mit ihrer größeren Kapazität rufen wieder nach einem erhöhten Absatz. Daher werden die Werbefachleute, die mit Hilfe der Massenmedien das Publikum beeinflussen, und die Betriebspsychologen, die die Arbeitsmoral heben sollen, immer mehr aufgewertet. Der technische Stab gerät in die zweite Linie (vgl. *J. L. Destouches*, 91 ff.). Nicht nur im Verbrauch, sondern auch in der Erzeugung neigt die Industriegesellschaft dazu, zugunsten eines Massenabsatzes die persönliche Freiheit einzuschränken. Für das schöpferisch Einmalige, das Kunstwerk, bleibt wenig Spielraum; denn sowohl der Großabsatz als auch die Erzeugungsapparatur fordern Serienherstellung, Kunsthandwerk und Künstler bekommen einen schweren Stand (*M. Barzin*, 15; *S. Watanabe*, 33).

II. *Ansätze zur Überwindung der Gefabr.* — 1) *Humanismus und technisches Zeitalter.* Viele meinen, um den nachteiligen Folgen der modernen Technik zu begegnen, müsse man den klassischen Humanismus wieder beleben: also die antiken Geister von Homer bis Plutarch in ihrer Ursprache wieder zum Sprechen bringen. Und überdies solle die Technisierung des Lebens eingeschränkt werden. Aber dieses zweite ist ein frommer Wunschtraum, und somit würde sich der Humanismus alten Stiles nur halten können, wenn er dem Wissenschaftler, dem Techniker und dem Sozialpolitiker bei ihren Entscheidungen nützlich wäre. Und eben dies wird durchaus bestritten (*J. L. Destouches*, 105). Es müßte vielmehr ein neuer, auf dem Boden der naturwissenschaftlich-technischen Epoche selber gewachsener Humanismus sein, der die Gefahren dieser Epoche beseitigen oder doch einschränken könnte. Ihm stehen zwei Wege offen: a) Einschränkung zwar nicht der Technisierung, wohl aber der als Frondienst empfundenen Arbeit im Industriekombinat. b) Humane Auflockerung des technischen Arbeitsprozesses selber.

Viele Reformier sind der Ansicht (vgl. dazu *Marx*), das Reich der Freiheit beginne erst dort, wo die materielle Produktion aufhört. Diese Maxime konnte erst im Industriezeitalter entstehen. Im Handwerk und Gewerbe der vorkapitalistischen Zeit hatte man keinen Grund, Produktion und freies schöpferisches Schaffen als Gegensatz zu sehen. Erst in einem Stadium, in dem der Arbeiter „ein bloßes lebendiges Zubehör zur Maschine“ geworden war, gab es den schroffen Gegensatz von Produktion und Selbstentfaltung des arbeitenden Menschen. Wie ist es jedoch möglich, die Arbeitszeit zu verkürzen? Nur durch Rationalisierung des technischen Apparates. Die Technik erhält hier ihre erste Aufwertung als Mittel, die Nachteile des Maschinenzeitalters einzuschränken. Sie erhöht die Erzeugung automatisch und ermöglicht so die Einschränkung der menschlichen Fron. Freilich, damit Technik von einem möglichen zu einem tatsächlichen Faktor der Befreiung wurde, bedurfte es der gewerkschaftlichen und politischen Organisation der Werkstätigen. Sie erst erzwang verkürzte Arbeitszeit und höhere Löhne: die Voraussetzung für die menschliche Betätigung des Arbeiters im Reiche der Freiheit. Indessen genügt es zur Humanisierung der Industriegesellschaft noch nicht, daß die als Fron empfundene Arbeit verkürzt und besser bezahlt wird. Schon *Marx* forderte mehr. Der Arbeiter sollte aus dem Stand „des lebendigen Zubehörs“ befreit werden (vgl. *F. Ph. A. Tellegen* 37 ff., bes. 44).

Einen Schritt näher zu einer wenigstens relativen Vermenschlichung der Arbeit durch die Technik führt eine Sicht, die vor allem von der früheren Lage der Hilfs- und Schwerarbeiter ausgeht (vgl. *V. Tonini* 77). Mit ihr verglichen, entfremdet die Technik den Menschen nicht nur nicht einer humanen Kultur, sondern ermöglicht gerade den einfachen Handarbeitern von gestern überhaupt erst, unter menschenwürdigen Bedingungen zu arbeiten und zu leben. T. bringt als Beispiele Bergleute, Tiefbauarbeiter und Erdarbeiter. Erlöst durch die Maschine, glauben sie heute erst wieder an Menschlichkeit und ein sinnvolles Dasein. Freilich, was hier geschieht, ist keine Integration in den herkömmlichen Humanismus, sondern das Werden einer neuen Menschenwelt. Es ist die Welt der Arbeit, in der nunmehr Raum ist für ein gewisses Maß von menschlicher Selbstbestimmung, für Besinnung und eigenes Denken. Die Krise des technischen Zeitalters besteht, von hier aus gesehen, vor allem darin, daß Millionen Menschen, für die bisher andere (und meist sehr eigennützig) gedacht haben, nunmehr anfangen, selber zu denken.

• Auch die letzte Stufe der technischen Revolution, die wir heute erleben: Kyber-

netik, Automation und Programmation, müssen keineswegs dazu führen, daß der Mensch sich selber entfremdet wird. Die Automation z. B. hat den Arbeiter vom Fließband und von der Mechanisierung der Ära Ford und Taylor befreit. Die Überwachung der Maschinen im automatisierten Betrieb zwingt meist dazu, den Arbeiter technisch besser auszubilden und so auf eine höhere Wissensstufe zu heben. T. meint freilich keineswegs, daß alles schon zum besten stehe. Die neue technische Kultur ist erst in Ansätzen gegeben. Ihr Wesen und ihre Methoden müssen sorgfältig erforscht werden. Einige ihrer Merkmale lassen sich jedoch bereits angeben. Ihr Geist ist nüchtern, wirklichkeitsnah, auf rationales Handeln bedacht. Diese kritisch-kühle Wissenschaftlichkeit wird sich nicht auf Fachkreise beschränken, sondern Gemeingut des ganzen Volkes werden. Dieses neue Denken wird auch neue Wertaspekte setzen. Das von kühlem Sachverstand beherrschte Handeln der technisierten Gesellschaft wird zu einer Philosophie der Produktion führen, die einen neuen Humanismus begründen kann, der eigene, echt geistige Werte besitzt. — Manch einem wird die Bewertung der heutigen technischen Zivilisation durch T. wohl zu optimistisch vorkommen. Jedenfalls wird man der Frage des heutigen Menschen nach einem neuen Lebensraum, einer neuen menschlichen Gesellschaft, einer neuen Verankerung in Brauchtum und Sitte weiter nachgehen müssen. Sie wird in die Frage nach der Ehrfurcht vor der Schöpfung in Mensch und Natur ausmünden. Und diese Frage kann nur in einer metaphysisch-anthropologischen Vertiefung des ganzen Problemkreises einer zeitgemäßen Antwort näher gebracht werden.

2) *Philosophisch vertiefte Wegweisung*. Hier sind vor allem zwei Referenten zu erwähnen: *St. Breton* (111 ff.) und *J. Hommes* (149 ff.). Beide untersuchen die Spannung Mensch und Natur, setzen jedoch die Akzente verschieden. *Breton* scheint den klassischen Naturbegriff mit seinem Ansichsein einer vorgegebenen Welt so weit aufzulösen, daß er so dünn wird wie etwa die unserer Sinneserkenntnis vorgegebene Materie Kants. Von einer Vorgeformtheit des Stoffes scheint wenig übrigzubleiben. Der Mensch ist es, der kraft seiner dynamischen Freiheit nicht nur die Form, sondern auch den Stoff seiner Schöpfungen schafft (117). Das ist nur möglich, wenn der Eigenstand der Dinge, wie er früher aufgefaßt wurde, aufgelöst wird. Was von Selbstand überhaupt noch übrigbleibt, ist unklar. Der realistische Begriff des Ansich wird ersetzt durch den der Erscheinung. Das Vorgegebene des menschlichen Tuns verdünnt sich zur bloßen Formbarkeit, und ihr entspricht das Vermögen des Menschen, alles zu machen (*potens omnia facere*). Es ist die von der Naturwissenschaft getragene Technik, die dazu geführt hat, die Spannung Mensch — Natur in diesen übermächtigen Vorrang des Menschen umzuwandeln. *Breton* sieht in dieser Umwandlung einen Fortschritt. Sie löst nach ihm nur einen oberflächlichen und vordergründigen Begriff der Natur auf. Die Freiheit (der Mensch) verwirklicht in einem Schwung sich selber und das „Wirkliche“, d. h. den Gegenstand. Auch *Hommes* kennt eine „subjektiv-künstliche Handhabung der Natur“ und anerkennt sie als berechtigt, solange sie in die Geschehenszusammenhänge einer ansichseienden Natur eingebettet bleibt und damit eine „natürliche“ Handhabung der Kausalzusammenhänge ist. Er lehnt sie jedoch ab, wenn durch sie der Eigenstand der Natur bedroht und die Natur nur noch die mögliche gegenständliche Gestalt oder Offenbarwerdung des menschlichen Könnens darstellt. Es wäre zu fragen, ob *Breton* für *Hommes* diese Grenze des Zulässigen nicht überschritten hat. Allerdings beabsichtigt *Breton* nicht das Übergewicht des Subjektes gegenüber der Natur zu einer Verabsolutierung des Menschen zu verfestigen. Er würde das Wesen der Technik zwar vordergründig so sehen, wie es vom technizistischen Denker gesehen wird: die Welt = eigene Gestalt des Menschen, weil sie seine künstliche Schöpfung ist und in unendlich vielen neuen Abenteuern den Inhalt seiner Zukunft bildet. Aber er würde leugnen, daß damit das Wesen des Menschen letztlich getroffen sei. Der technische Mensch schafft sich nicht nur seine Welt, sondern hat auch sich selbst zum Gegenstand — „in dem, was er hat, und in dem, was er ist, aber durchaus nicht in dem, was das Prinzip seines Habens und seines Seins ist“ (123). Sowohl vom Menschen als auch von dem durch ihn geschaffenen Gegenstand her gibt es einen Durchbruch zu einer tieferen Dimension: die Technik verweist auf eine Zielstrebigkeit, die sie voraussetzt, ohne sie selbst bestimmen zu können, und weist auf ein Prinzip hin, dessen Macht die Leistungen der Technik andeuten, ohne

es zu fixieren. Der Überstieg in den ontologischen Bereich geschieht vom Menschen und von der von ihm geschaffenen Welt aus. Die Vermenschlichung der Natur und ihr Gegenstück, die „Vernatürlichung“ des Menschen, bedeutet, daß die Welt in den Kreislauf der Freiheit einbezogen wird. Die Freiheit ist aber kein abstrakter Begriff. Das Freiseiende ist gleichzusetzen mit der intelligiblen Spontaneität. Alle vordergründigen Erscheinungen leiten uns zu einem Sein, das sich selbst gegenwärtig ist, von sich ausgeht und zu sich zurückkommt durch die Vermittlung der Dinge. Dieses Sein ist das Sein der Freiheit, das einzige, das im Bereich des Endlichen authentisch ist. Die Freiheit kommt in der schöpferischen Gestaltung der Natur zur Erscheinung. Und von hier aus kann dann durch den Philosophen der Aufstieg zum Absoluten geschehen: Der Mensch und seine Schöpfung, die Welt, weisen über sich hinaus. Das unmeßbare Vermögen, das die technische Freiheit besitzt, verweist auf ein Unvermitteltes, ein Urprinzip, aus dem die Möglichkeit und Wirklichkeit einer endlichen Freiheit und der Welt, durch deren Vermittlung sie zu sich selber kommt, erklärt wird. Es ist die Technik selber mit ihren unbegrenzten Möglichkeiten und ihrer ständigen Vorläufigkeit, die den Menschen antreibt, diesen Überstieg zu vollziehen, und ihn zwingt, von sich und seiner Leistung Abstand zu gewinnen, und ihn hindert, sich und seine Welt für ein letztes Ganzes zu nehmen. So etwa *Breton*.

In einem verwandten Gedankengang, bei dem jedoch die Natur auch als An-sich eine Rolle spielt, kommt *Hommes* zum Absoluten. Er geht dabei sozusagen von der transzendentalen Bedingung a priori der Handhabung der Natur durch den Menschen aus. Sie besteht in einer der Natur und dem Menschen vorgegebenen Zuordnung zueinander. Diese Zuordnung setzt aber eine Vorsehung voraus. Konkretisiert man diese zuordnende Vorsehung, so gewinnt sie Züge dessen, was wir den personalen Gott nennen. Im Bilde des Menschen beugt sich Gott sozusagen über sich selbst zurück: in der bedingten Freiheit spiegelt sich die absolute. Das macht die vornehmste Würde des Menschen aus. Und erst mit dieser personalen Hoheit ausgestattet, kann sich der Mensch auf die von seiner Epoche geforderte Vergesellschaftung einlassen, ohne sein Menschentum zu verlieren.

Den Weg aus dem Ontischen ins Metaphysische findet *J. Ladrière* (211 ff.) durch seinen Begriff des Eschaton. Auch wenn wir die Möglichkeit des technischen Fortschrittes im einzelnen nicht vorausberechnen, ja nicht einmal ahnen können, zeigt sich in ihm doch so etwas wie ein inneres Gesetz, nach dem er sich entfaltet. Nur vermöge eines zugrunde liegenden Gesamtprojekts sind die ausdrücklichen, vom Menschen gesteuerten Teilprojekte denkbar und ausführbar. Die Einzelpläne, die der Mensch entwirft, sind nur die Spezifikation eines Grundplanes, der alle Teilpläne trägt. Wo der Techniker diesen Grundplan verletzt, scheitert er. Das Schöpfertum des Menschen ist also auf bestimmte Bahnen verwiesen. Der Unterschied zwischen einer absoluten und einer endlichen Freiheit, den schon *Breton* aufzeigt, wird hier deutlicher. *Ladrière* umreißt die Endlichkeit unserer Freiheit sehr scharf. Auch die bisher schon geschehene Entwicklung engt unseren Spielraum ein. Unsere Freiheit beginnt nicht mit dem Nichts, sondern entwirft sich und die Welt unter dem Imperativ vorgegebener Anlagen, Gesetze und Situationen.

In diesem Gesamtplan, der sich stets auswirkt, ohne doch fest greifbar zu sein, besteht das Eschaton. Es ist das Gegenwärtigsein in jedem Augenblick des erst angestrebten (und niemals erreichbaren) Letzten, Vollendeten. In diesem technologischen Eschaton gewahren wir nun eine eigentümliche Analogie zu einem wesenhaft höheren Eschaton: zu demjenigen, das sich in unserem Wertstreben offenbart. Es waltet in uns ein merkwürdiger Gegensatz zwischen dem, was wir sind, und dem, wonach wir streben. Wir erleben uns als Mangel und spannen uns aus nach dem Unbegrenzten. Obschon wir endlich sind, kann uns doch kein endliches Gut befriedigen. Der Mensch erfaßt sich als dieses bestimmte Wesen und zugleich als das, dem die Wesenserfüllung noch fehlt. Das Erstrebte ist im Mangel schon gegenwärtig und zugleich noch unerreicht. Es handelt sich hier also um ein Eschaton ethisch-axiologischer Natur. Die Vollendung, nach der der Mensch strebt, ist die Fülle des Guten, eine Totalität, die durch Anhäufung begrenzter Güter nicht erreichbar ist. Sie kann darum nicht innerhalb der Geschichte verwirklicht werden. Wohl aber kann es in der Geschichte eine relative Vollkommenheit, ein relatives Glück geben. Zu dieser relativen Ganzheit gehört auch, daß sie entweder von allen Mitmenschen erreicht werden kann oder von keinem. Deswegen wurde dieses Glück bisher nie

geschaffen. Erst in der Technik unserer Tage zeigt sich ein Grundplan, der alle Menschen in seinen Einflußbereich zieht und den Weg zu einem für alle möglichen vernunftgemäßen, sinnvollen und daher relativ vollkommenen und glücklichen Leben anzubahnen scheint. *Ladrière* nennt dies den *eschatologischen Horizont der Technik* (230). Dieses Eschaton besteht in der abwesenden Gegenwart der Vollkommenheit. Die relative Unendlichkeit der Technik, ihre unbegrenzten Möglichkeiten, bieten die Genugtuung, sich in einer gesamt menschlichen, globalen Weite auf das Unbegrenzte hin zu verwirklichen. Das heißt, der technizistische Logos, der Grundplan der technischen Entwicklung, trifft als das Verstandesgemäße (rational) dem axiologischen Logos (raisonnable) des Wert- und Glückstrebens zur Seite und ermöglicht ihm, sich auf eine in etwa unbegrenzte Weise schon in der Geschichte zu verwirklichen. Der Bereich der Technik ist zwar gegenüber der personalen Wertwelt eigenständig, aber diese Autonomie ist begrenzt und schließt eine Hinordnung auf die höhere Ebene der personalen Wertwelt nicht aus. Das heißt, die Technik, und gerade die hochentwickelte Technik von heute, kann einen entscheidenden Beitrag zur axiologisch-sittlichen Selbstverwirklichung des Menschen leisten. Das Wert- und Glückstreben, das auf die Totalität des Guten ausgeht, ist in seinem geschichtlichen Werdegang auf endliche Dinge angewiesen, und deswegen läßt sich der technizistische Logos in seiner Zielbewegung in die personale Gesamtbewegung einordnen. Der ontologische Grund der Zuordnung wäre in der Annahme zu finden, daß beiden Bewegungen, der technischen wie der ethischen, der gleiche Urwille zugrunde liegt. Wir wären wieder bei der Vorsehung und damit am Tor zum Absoluten.

Auch *F. Gonseth* weist in seinem Vortrag (257 ff.) darauf hin, daß der technische Bereich nicht schlechthin eigenständig, sondern auf die personale und sittliche Wertwelt bezogen, d. h. dem Menschen untergeordnet ist. Aber aus dieser objektiven Zuordnung, die in einem Absoluten begründet ist, müssen wir erst die Normen gewinnen, mit deren Hilfe es möglich ist, den Vorrang des Menschlichen hier und jetzt gegen den Mißbrauch der Technik durchzusetzen. Wo sind die Punkte, an denen wir gegenüber einer sich für autonom haltenden Technik mit Ethik überhaupt ansetzen können? *G.* gibt bemerkenswerte Fingerzeige. Erstens wäre ohne Ethik Forschung, Wissenschaft und die Technik selber gar nicht möglich. Ohne Ethos ist kein Durchhalten in schwierigen Bemühungen möglich. Auch die technische Erzeugung selber ist an ein bestimmtes moralisches Klima gebunden. Sinkt dieses Klima ab, so verfällt die Leistung der Belegschaft, mögen alle übrigen Voraussetzungen noch so perfekt sein. Die Freiheit des einzelnen und seine ethische Einstellung können nicht übersehen werden. Doch wäre dieser Bezug der naturwissenschaftlich-technischen Welt zur Ethik äußerlich. Das Wesen der Technik und ihre Entwicklung könnten deswegen doch menschenfeindlich sein. Sittliche Kräfte werden, wie uns die Geschichte zeigt, oft genug von anderen für schlimme Ziele mißbraucht. Die Bindung muß daher noch vertieft werden, wenn sie tragen soll. Stünden die personalen Belange völlig außerhalb der wirtschaftlich-technischen Interessensphäre, so hätte es der Mensch schwer, sie gegen die materielle Übermacht der globalen technischen Organisation und ihrer politischen Ausstrahlung durchzusetzen. Zum Glück ist dem nicht so. Es muß immer wieder betont werden, daß ein technisches Entwicklungsprogramm auf die Dauer nicht durchgehalten werden kann, wenn es in sich oder durch seinen Mißbrauch ständig gegen die Personwerte sündigt. Der Mensch braucht die moderne Technik, um überleben zu können, und die Technik braucht den in seinem Eigensein heilen Menschen, sonst wird sie an sich selber zugrunde gehen. Mensch und Technik sind also aufeinander angewiesen — und zwar in ihrer Existenz selber.

Man kann jede Zivilisation unter zwei Gesichtspunkten betrachten. Einmal als Bereich der technischen Leistungen, zum andern als Bereich des Geistes im strengen Sinne, d. h. aller Art kulturellen Schaffens. Man kann die beiden Bereiche jedoch nicht voneinander trennen. Sie sind zwei Seiten einer konkreten Wirklichkeit. Sie ergänzen einander und fordern einander. Jeder dieser beiden Bereiche muß anerkennen, daß der andere einen Teil der eigenen Lebensbedingungen ausmacht und deswegen Gegenstand seiner Sorge und Fürsorge sein muß. Wie *F. Gonseth* fordert auch *S. Acquaviva* (245 ff.) eine neue humanistische Synthese, in der die Feindschaft Technik-Kultur aufgehoben wäre. Kultur wird hier so umfassend verstan-

den, daß als ihre Krönung Sittlichkeit und Religion anzusehen sind. Wohin die unbegrenzten Möglichkeiten einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation in der Hand sittlich ungehemmter Technokraten führen kann, dafür brauchen wir im Atomzeitalter keine besonderen Beispiele anzuführen.

Nun ist es freilich mit der Erkenntnis dieser Zusammenhänge nicht getan. Wie kann man erreichen, daß Technik und Geist einander nicht nur als komplementär betrachten, sondern praktisch die notwendige Rücksicht aufeinander nehmen? Dazu kommt noch, daß weder der technische noch der geistige Bereich feste und endgültige Größen sind. Das, was wir als Bild des Menschen jahrhundertlang festgehalten und was wir für unverzichtbare Kulturgüter gehalten haben, wird durch die heutige Technik und ihre Folgen von Grund auf in Frage gestellt. Was der Mensch ist, können wir nicht vom Absoluten oder vom Ursprung her ableiten, da wir das göttliche Urbild des Menschen nicht intuitiv erkennen, sondern als die dem Menschen innewohnende Potenz durch die Geschichte erfahren. Aber eben die Geschichte, besonders die neueste, zeigt geradezu bestürzend, wie wandlungsfähig dieses Wesen ist. Bis wohin können der Mensch und seine Kultur sich wandeln, ohne daß beide aufhören, echt menschlich zu sein? Gewiß gibt es Grenzen, aber es ist nicht einfach, sie abzustecken. Ist nicht das, was wir bisher als Natur des Menschen bezeichneten, weitgehend einfach die Verfestigung dessen, was wir bis jetzt gewesen sind, ohne daß damit etwas Endgültiges gesagt wäre (vgl. *St. Breton* 129 f.)? Auch der technische Werk- und Wirkraum des Menschen spiegelt diese Wandlung. In ihm geschieht ja zu einem guten Teil die Objektivierung unseres Geistes. Und umgekehrt reißt der Strudel des eigengesetzlich gewordenen technischen Kosmos uns alle in den Wellengang seines oft plötzlichen und unvorhersehbaren Wechsels hinein. Wie kann man Regeln zur Lenkung der Technik aufstellen, wenn diese von Jahr zu Jahr in einer anderen Gestalt erscheint? *F. Gonseth* geht, um dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, vor allem von einer Philosophie aus, die dynamisch und nach allen Seiten offen ist. Auch die Lehre vom Menschen soll dynamisch sein: nur einige Wesenszüge aufzeigen, ohne die Einzellinien schon festzulegen. Von hier aus soll man dann zu anpassungsfähigen Generalregeln kommen, die das Verhalten bestimmen können. Aber man erführe gern Näheres über diese letzten Grundzüge des Menschenbildes und die daraus sich ergebenden Handlungsnormen. Und selbst wenn man solche elastischen Normen schließlich hätte, bliebe immer noch die Frage nach der Instanz oder den Instanzen, welche die notwendige Autorität haben, sie durchzuführen. Indessen mag es der Philosophie einstweilen genügen, einige Grundzüge aufgekehrt zu haben, ohne die die Frage Mensch und Technik von vornherein unlösbar bliebe. Ihre Untersuchung hat zum mindesten ergeben: die Technik als das Verstandesgemäße (*rationnel*) ist dem Vernunftgemäßen (*raisonnable*) zugeordnet und kann daher grundsätzlich in einem mutigen und ständigen kritischen Vergleich dieser Sphären in eine humane Welt eingebaut werden. Worin das Humanum heute bestünde, kann einstweilen nicht allseitig ausgemacht werden. Jedoch ließe sich in vielen Fällen wenigstens feststellen, wo die Grenze zum Un- und Untermenschlichen überschritten ist.

In den oben skizzierten Untersuchungen über das Thema Mensch und Technik wird sicher ernsthaft von verschiedenen Seiten her mit den Schwierigkeiten gerungen, die einer Vermenschlichung der Technik im Wege stehen. Der Ausblick ist im ganzen nicht pessimistisch. Indessen scheint mir ein wesentliches Hindernis für die Einordnung des Wissenschaftlich-Technischen in das Personal-Humane nicht zur Sprache gekommen zu sein: die Neigung der Technik, sich einen pseudokomplementären Bereich zu schaffen, eine Ergänzungswelt, die vom Rationalen nicht zum Überrationalen, sondern zum Irrationalen führt. Es hat bisher den Anschein, daß diese falsche Ergänzungssphäre siegreich vordringt. *Dennis Edward Johnson* weist in der amerikanischen Zeitschrift „*Christianity today*“ (Bd. XIV, Nr. 25, 25. September 1970) unter dem Titel „*The Word and the Videotape*“ darauf hin (S. 10 [1122]). Die sachgemäße Nüchternheit von Wissenschaft und Technik ergänzt sich nicht durch das geistige Denken und Streben, sondern durch die sinnhafte Schau. Dieser Weg entspringt der Technik selber. Er konkretisiert sich vor allem im Film und Fernsehen. Wir sind dabei, uns zu einer künstlichen Primitivität zurückzuentwickeln. Die bildhafte Schau verdrängt das Denken. Wir erleben den Aufstand der blinden Gefühlsregung gegen das geistige Wertfühlen, des Triebhaften gegen die

freie Entscheidung, der bloßen Gefühlsreaktion gegen das vernunftgeleitete Tun. Dieser Aufstand zeigt sich auf allen Gebieten: in der Politik, in der Religion, im Bildungswesen und in den sozialen Bestrebungen. Und es ist vielleicht dieser geistige Niederbruch, der die Synthese von technischer Zivilisation und Geisteskultur zu einem neuen Humanismus am meisten hindert. G. F. Klenk, S. J.

Mynarek, Hubertus, *Der Mensch, Sinnziel der Weltentwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins*. Gr. 8° (XXXI u. 499 S.) Paderborn 1967, Schöningh. Kart. 45.—DM; Ln. 49.—DM.

Im Mittelpunkt dieses bedeutsamen Werkes steht die Frage nach dem Wesen des Menschen. In der Einleitung (IX) wird der Rahmen der Untersuchung aufgezeigt: „In einem gewissen Sinn ist der Mensch alles. Das unermessliche Weltall ist in ihm in konzentriertester Form anwesend, sowohl realiter, indem die Wesensstufen des Kosmos die Aufbauelemente der einzigartigen Einheit ‚Mensch‘ bilden, als auch idealiter, indem dieser sich die Wesenheiten (die Ideen) der Dinge, die zusammen das Universum ergeben, erkenntnismäßig aneignet. Aber nicht nur Mikrokosmos im eben umschriebenen Sinn ist der Mensch. Er ist auch Mikrotheos, und daher einerseits durch Selbst- und Weltbewußtsein, durch wissenden Selbstbesitz und Freiheit berufen und befähigt, in Kultur und Technik herrscherlich über sein eigenes psycho-physisches Sein und die Welt der Materie und des Lebens zu verfügen, andererseits auf Grund seines Geistes getrieben, alles Endliche zu transzendieren und im Unendlichen allein seine totale Erfüllung zu suchen.“ Hat dieses Menschenbild noch Gültigkeit angesichts des in alle Bereiche eindringenden evolutiven Denkens und Fühlens? Als einer der ersten katholischen Theologen hat *Herman Schell* sich ganz dieser Frage gestellt und dabei Antworten gefunden, wie wir sie heute erst geben; erstaunlich ist die große Ähnlichkeit der Schellschen Lösungen mit Ansichten *Teilhard de Chardins*, obwohl von einer Abhängigkeit Teilhards von Schell keine Rede sein kann. Daß der Verf. ausdrücklich diese beiden Denker einander konfrontiert, ist ihm sehr zu danken; es fehlt nämlich noch eine problemgeschichtliche Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen Evolutionstheorie und katholischer Glaubenslehre. Auf evangelischer Seite ist zu dieser Problemgeschichte schon Bedeutendes geleistet worden. Es sei nur an das Werk von *S. M. Daecke*, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie* (Göttingen 1967) erinnert (Bespr. in ThPh 45 [1970] 438).

Schell war sich klar darüber, „daß alle den Menschen gegenüber den anderen Wirklichkeitsformen des Kosmos vermeintlich auszeichnenden Wesensmerkmale sich zuerst einmal in genetisch-evolutiver Hinsicht zu legitimieren haben; es mußte also seiner Meinung nach dargetan werden, 1. daß sie trotz aller Entsprechungen mit tierischen Leistungen, Verhaltensweisen, Merkmalen und dgl., trotz aller Vorstufen im untermenschlichen Bereich in einer bestimmten Hinsicht ein wesentliches Novum darstellen, und 2. daß der Gang des Universums, daß die kosmische Entwicklung, deren Höhepunkt sie bilden, nicht zufällig, nicht auf Grund sinnlos und blind waltender Faktoren in ihnen kulminiert“ (X). Ähnlich wie heute *Karl Rahner* (z. B. „Das Problem der Hominisation“ [Freiburg 1961]), *P. Schoonenberg* (Gottes werdende Welt [Limburg 1963]), *P. Smulders* (Theologie und Evolution [Essen 1963]) u. a. versuchte schon Schell zu begründen, „daß der (menschliche) Geist, der ja gewissermaßen die Wurzel aller anderen Besonderheiten und Vorzüge des Menschen gegenüber den übrigen Seinsformen der sichtbaren Wirklichkeit bildet und dessen Begriff als der des absoluten, göttlichen Geistes im Zentrum seines dynamischen, philosophisch-theologischen Systems steht, in einen den ganzen Kosmos umfassenden evolutiven Prozeß sich eingliedern lasse, ohne daß das Neue, das mit ihm auftritt, dadurch verwischt oder verringert würde“ (X).

Der Verf. hebt mit Recht hervor, daß bei Schell die Dinge und Wesensmerkmale am besten in ihrer Geburt, ihrem „lebendigen Ursprung“ erkannt werden: „Der Ursprung der Dinge . . . ist ihre lichtvolle Erklärung“ (X). Damit ist zugleich das Anliegen des vorliegenden Buches bzw. seiner Anthropologie bezeichnet, nämlich „alle Besonderheiten des Menschen in ihrem phylogenetischen Werdegang zu ver-