

ein normatives Leitbild, sondern auch einen Rahmen für eine gesellschaftliche Transformation setzen will.

Die Rolle von Technik in Gesellschaften wird im ersten konvivialistischen Manifest kaum behandelt (Vetter / Best 2015). Illich ging davon aus, dass in einer hochtechnisierten Gesellschaft die Struktur der Werkzeuge (d.h. auch die Struktur der Institutionen und sozio-technischen Infrastrukturen, wie man heute sagen würde) die Konvivialität einer Gesellschaft entscheidend bestimmt (Illich 1973: 13). Das konvivialistische Manifest hingegen operiert sehr viel stärker klassisch soziologisch: Demnach ist es die menschliche Organisierung in Vereinen, Genossenschaften oder Ähnlichem, die, orientiert an der Idee des Konvivialismus, zu einer konvivialen Gesellschaft führen könne (Les Convivialistes 2014).⁸ In meiner eigenen Untersuchung, die Technik fokussiert, sehe ich nicht zuletzt eine gute Möglichkeit, Illichs Ideen und deren Weiterentwicklung stärker in diesen Diskurs – den des Konvivialismus – einzuspeisen (s. auch: Vetter / Best 2015).

2.2 Konvivialität als erkenntnistheoretische Kategorie

Nach diesem kursorischen Überblick werde ich nun einen stärker systematisierenden Weg einschlagen. Ich werde erneut auf die oben vorgestellten sowie auf weitere Werke zu sprechen kommen und sie ins Verhältnis zu anderen Theoretiktraditionen setzen.

2.2.1 Ontologie und Erkenntnistheorie

Konvivialität ist ein integraler Versuch, dem *relational turn*, der in den vergangenen knapp hundert Jahren verschiedene Bereiche der Wissenschaften verschieden tief erfasst hat, Rechnung zu tragen. Kern dieser Verschiebung war und ist das Abrücken von einer isolierten Entität mit festen Grenzen als Erkenntnisgegenstand hin zu einer Betrachtung der Beziehungen und Verbindungen zwischen (ihrerseits als Verbindungen und Beziehungen konstituierten) Entitäten als Gegenstand der Analyse (Boisvert 2010: 58). Bei der Konvivialität nun handelt es sich um eine postmoderne Ontologie *par excellence* – um einen Erkenntnisrahmen, der über die Moderne hinausgeht.

Ausgehend von den Naturwissenschaften, insbesondere der Physik und der Biologie, stellte sich Mitte des 20. Jahrhunderts heraus, dass das mechanistische, das „baconistische“ Weltbild – wie es sich, beginnend im Mittelalter und vor allem seit der Renaissance, in den europäischen Wissenschaften und Denkgebäuden herausgebildet hatte (Kornwachs 2013; Merchant 1987; Scheidler 2016) – für

viele Phänomene nicht zutreffend war. In der Quantenphysik wurde dies deutlich, als sich bei der Beobachtung kleinster Teilchen das Wesen des Beobachteten als abhängig von den Beobachtenden erwies (Heelan 2016). Seither werden in verschiedenen Teilgebieten der Physik miteinander inkompatible Hypothesen über das Verhalten der Grundbausteine der Welt vertreten. Einige Naturwissenschaftler*innen zogen daraus die Konsequenz, sich ganz vom linearen Denken ab- und einem „holistischen“ Weltbild zuzuwenden (Capra et al. 2002; Dürr et al. 2002). Ähnliche Überlegungen wurden in der Biologie angestellt: Symbiotische⁹ Beziehungen, Ökosysteme und biochemische Symbiosen innerhalb von Organismen wurden als entscheidende Bausteine für das Leben konzeptualisiert – ganz im Gegensatz zur im 19. Jahrhundert entstandenen Darwin'schen Evolutionslehre (die Konkurrenz als Treiber setzte) (bspw. Margulis / Sagan 1997; Weber 2016).

Inspiriert von diesen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen bildete sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts das (transdisziplinäre) systemische Denken heraus, zunächst unter dem Dachbegriff der Kybernetik (Bateson 1988; von Foerster 1985). Ivan Illich äußerte die These, dass mit dieser Verschiebung im Denken und ihrer materiellen Konsequenz – der Durchsetzung des Computers im Alltag – das „instrumentelle Zeitalter“, das im 12. Jahrhundert begonnen habe, im ausgehenden 20. Jahrhundert zu Ende gegangen sei (Cayley / Illich 2005: 157 f.; Samerski 2016); abgelöst worden sei es durch das Zeitalter der Systeme: „We now consider the human being as a system, that is, as an extraordinarily complex arrangement of feedback loops. And the fundamental characteristic of that system is to seek its own survival by maintaining an informational balance which keeps it viable.“ (Cayley / Illich 2010: 204) Illich folgerte daraus, dass Appelle, die auf moralische Einsicht des Individuums setzten, um Zustände zu verändern, obsolet seien, da sich Individuen nicht mehr als getrennt von den Dingen wahrnehmen würden, sondern als Teil eines Systems, als „Cyborg“; dabei zitiert er seinen Freund Heinz von Foerster, der schon in den 1970er Jahren von einem „man-dog system“ gesprochen habe, um einen Mann, der seinen Hund ausführt, zu bezeichnen (Cayley / Illich 2010: 204).¹⁰ Feministische Wissenschaftler*innen wie Judith Butler, J.K. Gibson-Graham und Friederike Habermann argumentieren, in Anlehnung an Judith Butler, dass gerade in der Verwobenheit des Individuums mit den bestehenden Strukturen ein alltägliches Subversionspotential des Queerings, des performativen Verschiebens dieser Strukturen liege (Butler 1991; Gibson-Graham 2008; Habermann 2008).

In den Sozial- und Kulturwissenschaften äußerte sich der *relational turn* im Post-Strukturalismus (in den 1980er und 90er Jahren auch als Postmoderne bezeichnet), dessen zentrale Metapher das Rhizom, ein unterirdisches Wurzelgeflecht, ist und der alle Bedeutungen als letztlich kontingent begreift (Deleuze / Guattari 1997). Einerseits als politische Intervention gegen Essentialismen und ahistorische Zuschreibungen geschätzt, merkten Vertreter*innen aus feministi-

schen und postkolonialen Kontexten allerdings auch an, dass die in viele postmoderne Ansätze eingebaute Ironie und radikale Dekonstruktion die Möglichkeit kritischer Theorie untergraben, weil die Möglichkeit emanzipatorischer Kämpfe ausgeschlossen oder dethematisiert werde (Braidotti 1994; Escobar 2012; Haraway 1988; de Sousa Santos 2010). Aus der Position der Subalternen erweise sich eine theoretische Position, die auf den Status quo mit Ironie reagiert und die Möglichkeit der Emanzipation negiert, als eine zynische, so de Sousa Santos. Daher betont der kolumbianische Anthropologe Arturo Escobar die Notwendigkeit konstruktiver („constructing“) Forschung: „[T]he limits that exist to the Western project of deconstruction and self-critique [...] [make it] [...] evident [...] that the process of deconstructing and dismantling has to be accompanied by that of constructing new ways of seeing and acting“ (Escobar 2012: 16). Der Soziologe Sergio Costa nennt dieses Denken „post-dekonstruktivistisch“ (Costa 2016). Eine solche Forschung nimmt die Erkenntnisse der relationalen Wende in den Wissenschaften ernst, erkennt aber nicht relativistisch alles Wissen und alle Strukturen als legitime an, sondern erhebt im Gegenteil aus der eigenen Sprecher*innenposition heraus Ansprüche, übt Kritik und analysiert Zustände. Sie verweigert sich dem „Gott-Trick“; als solchen bezeichnet die nordamerikanische feministische Theoretikerin Donna Haraway die Annahme oder Behauptung eines Standpunktes des Nirgendwo, von dem aus man alles gleich gut sehen könnte (Haraway 1988). Zur Standpunkttheorie schreibt die feministische Philosophin Rosi Braidotti:

„[T]hese feminist epistemologies [...] take as their starting point the decline of the false universalism of patriarchal thinking, without falling into relativism. The feminist post-modernist agenda is a radically materialist epistemology aimed at legitimating political and theoretical action not with reference to universal values, but to specifically situated and therefore accountable positions. As Collins put it, quoting Haraway explicitly and Foucault implicitly: ‚As epistemological stances, both positivist science and relativism minimize the importance of specific location in influencing a group’s knowledge claim, the power inequities among groups that produce subjugated knowledges, and the strengths and limitations of partial perspectives‘ (Collins 1990: 235).“ (Braidotti 1994: 43)

Feministische Forschung – und damit stimme ich überein – will demnach eingreifen, einen politischen Standpunkt einnehmen, der sichtbar ist, für den die forschende Person also auch verantwortlich zeichnet:

„I am arguing for politics and epistemologies of location, positioning, and situating, where partiality and not universality is the condition of being heard to make rational knowledge claims. These are claims on people’s lives. I am arguing for the view from a body, always a complex, contradictory, structuring, and structured body,

versus the view from above, from nowhere, from simplicity. Only the god trick is forbidden.“ (Haraway 1988: 589)

Aus einer postkolonialen Perspektive entwickelte der portugiesische Anthropologe Boaventura de Sousa Santos den Begriff „oppositioneller Postmodernismus“, der an diese feministischen Erkenntnistheorien anschließt, und den er wie folgt definiert:

„Oppositional postmodernism shares the following with the dominant conceptions of postmodernism: critique of universalism, the linearity of history, hierarchical totalities, and master narratives; emphasis on plurality, heterogeneity, margins or peripheries; constructivist, but not nihilist or relativist, epistemology. [...] Rather than renouncing collective projects, I propose a plurality of collective projects, articulated in non-hierarchical forms by translation procedures, to replace the formulation of a general theory of social change. Rather than celebrating the end of utopia, I propose realistic, plural and critical utopias. Rather than renouncing social emancipation, I propose to reinvent it. In lieu of melancholy, I propose tragic optimism. In lieu of relativism, I propose plurality and *the construction of an ethics from below*. In lieu of deconstruction, I propose a postmodern critical theory, thoroughly reflective but immune to the obsession of deconstructing its own resistance. In lieu of the end of politics, I propose the creation of subversive subjectivities by promoting the passage from conformist action to rebellious action. In lieu of acritical syncretism, I propose *mestizaje* or hybridization, fully aware of the power relations that intervene in the process, that is, looking into who or what gets hybridized, in what contexts and with what purposes.“ (de Sousa Santos 2010: 228, Hervorh. A.V.)

Gegen den modernen Universalismus und den postmodernen Relativismus des Anything-goes gleichermaßen bringt de Sousa Santos eine zu erschaffende Ethik von unten („ethics from below“) als ethische Leitlinie ins Spiel. Diese Ethik kann, so interpretiere und nutze ich seinen Vorschlag für meine Forschung, in reflektierter wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit den verschiedenen Alltagsmoralen alltäglicher Menschen entstehen.

Der argentinische Literaturwissenschaftler Walter D. Mignolo stellt – aus einer dekolonialen Perspektive erkenntnistheoretischen Ungehorsams („epistemic disobedience“) – der universalistischen Sichtweise eine „pluri-versalistische“ entgegen (Mignolo 2011, 46):

„[D]ecolonial thinking is, then, thinking that de-links and opens [...] to the possibilities hidden (colonized and discredited, such as the traditional, barbarian, primitive, mystic, etc.) by the modern rationality that is mounted and enclosed by cate-

gories of Greek, Latin, and the six modern imperial European languages.“ (Mignolo 2011: 46)

Der französische Philosoph Bruno Latour nennt seine eigene Perspektive dezidiert „nicht-modern“: Die Behauptung, Wirklichkeit sei vollkommen objektiv zu erfassen, sei genauso absurd wie die, dass sie eine reine Konstruktion sei. Beide Extreme seien Ergebnis desselben bei Descartes wurzelnden Missverständnisses europäischer Philosophie, die den Geist aus der eigenen Körperlichkeit entbette (Latour 2008). Die durchaus relativ genau zu erfassende Wirklichkeit liege in vielfältigen Kollektiven, bestehend aus menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren (ebd.). In *Convivialism: A Philosophical Manifesto* wird Boisvert (2010) Latour als Beispiel für einen jener Denker*innen nennen, die das Relationale als eigentliches Erkenntnismoment begreifen.

Konvivialität als Konzept, das Relationalitäten fokussiert, ist also in den breiten Kontext eines ontologischen und erkenntnistheoretischen Umdenkens in den Wissenschaften eingebettet. Ob dieses Umdenken nun „oppositionelle Postmoderne“, „nicht-modern“ oder „post-dekonstruktivistisch“ genannt wird, kann beruhigt unter „humanistische Science Wars“ (Latour 2008: 33) abgeheftet werden. Konvivialität verstehe ich jedenfalls als Begriff, der jenseits der modernen Gegensatzpaare operiert. In diesem Sinne ist Konvivialität manchen indigenen amerikanischen und australischen Ontologien¹¹, die nicht grundsätzlich zwischen „Natur“ und „Zivilisation“ unterscheiden – zum Beispiel konzeptualisiert Descola Produktion in einigen amazonischen Gesellschaften als Beziehung zwischen Menschen und sozialen und kulturhaltigen Dingen, Pflanzen oder Tieren (Descola 2011: 453 ff.) –, näher als modernen europäischen. Wichtig ist mir hervorzuheben, dass die Negierung dieser kategorialen Unterscheidung nicht mit Biozentrismus zu verwechseln ist, der nämlich aus einem hypothetischen Standpunkt der Natur argumentiert – und damit nur auf die andere Seite der Dichotomie wechselt. Ein konvivialer Standpunkt ist insofern per se anthropozentrisch, als er von Menschen formuliert wird; allerdings geschieht dies im Wissen um die Relationen zwischen Menschen, zu und zwischen anderen lebendigen Wesen, unbelebten Dingen sowie den dazwischen liegenden Entitäten – und vor allem in Verantwortung und Fürsorge für diese Verbindungen (zur Fürsorge s. Kap. 2.3.1). Im Sinne eines verorteten Wissens verstehe ich meine Forschung als Möglichkeit, aus einem – meinem – Standpunkt heraus mit der spezifischen Art und Weise, wie ich die Begriffe Konvivialität und konviviale Technik konzipiere, zu Wissen um die Verbindungen zwischen den Dingen beizutragen. Was diese Grundhaltung der Konvivialität – Relationalität – bezüglich der Anthropologie bedeutet, kläre ich im folgenden Abschnitt.

2.2.2 Relational wo*man als Figur einer relationalen Anthropologie

Konvivialität kann als anthropologisches Konzept, das ein bestimmtes Menschen- und Gesellschaftsbild vertritt, betrachtet werden. Das Menschenbild der Konvivialität konstituiert den Menschen als interdependent¹², als sich in Beziehungen befindend und sich durch diese Beziehungen entwickelnd; ich übersetze den Begriff Interdependenz hier vorläufig mit Verbundenheit, auch wenn dies nicht seinem gesamten Bedeutungsumfang entspricht. Mein Verständnis von Konvivialität basiert auf drei Säulen, die ich im Folgenden näher ausführen werde:

1. der Kritik am *homo oeconomicus* als grundlegender Figur der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften (Egan-Krieger 2014; Gottschlich 2016; Habermann 2008);
2. feministischen Konzeptionen, die ausgehend vom Begriff der Sorge Menschen als grundsätzlich auf andere angewiesen betrachten, und eine „ontologische Relationalität“ (Braidotti 2014) zugrunde legen (Biesecker et al. 2012; Gottschlich/Katz 2020; Praetorius 2015; Tronto 2013);
3. kulturanthropologischen Überlegungen zu Reziprozität und Gabe (Adloff / Mau 2005; Caillé 2010; Graeber 2012; Mauss 1990; Sahlins 1972).

Diese Ideen bündle ich in der Figur *relational wo*man* als anthropologische Grundfigur konvivialen Denkens.

Der *homo oeconomicus* oder *rational man* ist eine Grundfigur der neo-klassischen Wirtschaftswissenschaften (Biesecker / Kesting 2003: 125–131). Er ist eine fiktive Person, deren Handlungen stets auf die Maximierung des eigenen Nutzens gerichtet sind und die indifferent ist gegenüber dem Wohl anderer Menschen (ebd.). Auf dieser Figur basieren die meisten ökonomischen Modelle. Sie hat ihren Ursprung im 17. und 18. Jahrhundert – in der Ethik des Utilitarismus, in der Wirtschaftstheorie von Adam Smith und in den philosophischen Vertragstheorien. Der Kulturanthropologe David Graeber schreibt über diese Vertragstheorien sehr launig als

„eigenartige Vorstellungen liberaler Philosophen wie Thomas Hobbes, John Locke oder Adam Smith über den Ursprung der menschlichen Gemeinschaft als einer Ansammlung von 30- oder 40-jährigen Männern, die anscheinend voll entwickelt der Erde entsprungen sind und dann entscheiden müssen, ob sie sich gegenseitig umbringen oder Biberfelle zu tauschen beginnen sollen“. (Graeber 2012: 221)

Die Vertragstheorien postulieren einen wie von Graeber beschriebenen Ur- oder Naturzustand, in dem die Menschen sich für Geldwirtschaft und einen Staat entschieden hätten, um das Alltagsleben zu befrieden. Auf diese Art der Begründung

stützte noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts John Rawls seine einflussreiche Theorie der Gerechtigkeit: unter dem „Schleier der Unwissenheit“, der gekennzeichnet sei von der absoluten Einsamkeit des Individuums, ohne jegliche Verbindungen oder Verpflichtungen zu anderen, werde über die Verfasstheit einer Gesellschaft entschieden (Rawls 1971). Menschen werden dabei als einsame, emotionslose, erwachsene, gesunde Männer imaginiert.¹³ In dieser Imagination gibt es niemanden, der geboren wird, Pflege braucht oder Beistand beim Sterben, ganz zu schweigen davon, dass jemand kochen, waschen oder aufräumen müsste. Konvivialität positioniert sich dezidiert gegen diese Figur, so heißt es im konvivialistischen Manifest:

„[V]orrangig ist es, die Entwicklung der Geistes- und Sozialwissenschaften sowie einer politischen und Moralphilosophie zu fördern, die endgültig gegen den Virus des rein Ökonomischen geimpft und endlich in der Lage sind, im menschlichen Wesen entschieden etwas anderes zu sehen als einen bloßen *homo oeconomicus*, und sich somit der Probleme in ihrem ganzen Ausmaß bewusst zu werden, die der legitime Wunsch aller Menschen nach einer gerechten Anerkennung unweigerlich hervorruft.“ (Les Convivialistes 2014: 57)

Konvivialität korrespondiert mit einer feministischen Ökonomie, die den Begriff der Reproduktion oder der Care-Arbeit als zentral setzt, etwa im Konzept des Vorsorgenden Wirtschaftens (Biesecker 2000; Praetorius 2015). Das Netzwerk *Vorsorgendes Wirtschaften* und weitere feministische Theoretiker*innen entwickelten damit einen Begriff der Wirtschaft, der von der Sorge um das Lebendige ausgeht und diese als Zentrum jeglichen Wirtschaftens versteht. Dazu zählen vor allem Nahrung produzieren und zubereiten, Kinder versorgen, Bekleidung herstellen, Behausung für Menschen und mit ihnen lebende Tiere schaffen (Bennholdt-Thomsen / Mies 1997; Biesecker 2000; Kratzwald 2014; Praetorius 2015). Wiederum im konvivialistischen Manifest heißt es:

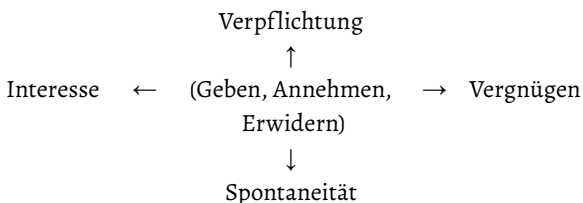
„Ein sinnvoller Ausgangspunkt ist die Annahme, dass das Wohl aller über den Aufbau einer Gesellschaft der ‚Fürsorglichkeit‘ (care) und die Entwicklung einer öffentlichen Politik führt, die die Arbeit für andere wertschätzt und diejenigen fördert, die sich Aufgaben der Fürsorge widmen. Die Fürsorglichkeit – die historisch vorrangig den Frauen zufiel – ist eine Angelegenheit aller Menschen, weil sie das offenkundigste Zeichen der Tatsache ist, dass keiner sich allein entwickelt und wir alle voneinander abhängig sind.“ (Les Convivialistes 2014: 57)

Ich bezeichne die Grundfigur dieses Wirtschaftsverständnisses, wie es in besagten feministischen und konvivialistischen Ansätzen zu finden ist, als *relational wo*man*, um deutlich zu machen, dass Menschen darin als grundsätzlich auf-

einander bezogen und angewiesen gedacht werden (Mol et al. 2011; Praetorius 2015).¹⁴ Während also der *rational man* als zentrale Denkfigur der kapitalistischen Lebensform (Jaeggi 2013) vom Einzelnen ausgeht und Menschen als isolierte Wesen betrachtet – weshalb es immer ein Rätsel und erklärungsbedürftig bleibt, wie überhaupt Gemeinwesen zustande kommen angesichts der angenommenen Verinselung –, existiert ein*e *relational wo*man* grundsätzlich in gestaltbaren Beziehungen. Im Gegensatz zum methodologischen Individualismus des *homo oeconomicus* fußt Konvivialität also auf einem methodologischen Relationalismus.

Diese Übereinstimmungen mit der feministischen Anthropologie wurden bislang in der Diskussion um Konvivialität wenig beleuchtet. Bezug genommen wird beim Menschenbild vor allem auf die Theorien zur Gabe von Alain Caillé, der Mauss' Gedanken zum Gabentausch weiterdenkt (Caillé 2010). Marcel Mauss untersuchte in seinem Anfang des 20. Jahrhunderts entstandenen Essay (anhand von diverser ethnographischer Material, das er auswertete) die Gabe als „totale soziale Tatsache“, die im Zyklus aus Geben, Annehmen und Erwidern das Grundgerüst der Sozialität „primitiver“ Gesellschaften bilde (Mauss 1990). Mauss trieb durchaus nicht nur die wissenschaftliche Neugier an, sondern auch ein politisches Interesse: Mauss war Anhänger der Genossenschaftsbewegung, die einen Weg wirtschaftlicher Entwicklung jenseits von Kapitalismus versus Sozialismus anstrebte, nämlich den der freien Produktions- und Konsumkooperativen (Graeber 2004: 17). Indem Mauss die Gabe als Grundlage menschlicher Gesellschaftsfähigkeit analysiert, wird eine freie Assoziation der Bürger*innen, die nicht von staatlichen oder marktlichen Zwängen dominiert ist (Mauss 1990), plausibel. Caillé entwickelt den Mauss'schen Ansatz in diesem Sinne weiter. In dem Schema, das er entwirft, sind die Beziehungen zwischen Menschen nicht auf Eigennutz zurückzuführen, daher die Bezeichnung anti-utilitaristisch. Modellhaft unterscheidet er vier Motive – in Form zweier Gegensatzpaare –, auf denen die durch die Gabe vermittelten menschlichen Handlungen beruhen und die nicht ineinander überführbar seien:¹⁵ Eigeninteresse einerseits, Interesse für andere („*aimance*“; in früheren Versionen auch: „Vergnügen“) andererseits; Verpflichtung einerseits, Spontaneität und Freiheit (in älteren Versionen auch: „Kreativität“, „Fruchtbarkeit“) andererseits (Caillé 2010: 217).

Motivationen der Gabe.



Grafik: Caillé 2010: 202.

Ob diese vier Motive menschliches Handeln hinreichend beschreiben und ob der Versuch, dafür ein Set an Kriterien zu definieren, grundsätzlich zielführend ist, diesen Fragen will ich an dieser Stelle nicht nachgehen. Was wichtig ist an Mauss' Modell und womit ich übereinstimme, ist Folgendes: dass der Zyklus aus Geben, Annehmen und Erwidern auf einer Vielfalt an Motivationen beruht, die mit der Art der Beziehungen zu (bestimmten) anderen Menschen zu tun haben. In diesem Sinne entspricht sein Modell der Figur *relational wo*man*, und nicht der des *rational man*.

Mauss (und daran anknüpfend Caillé) war nicht der Einzige, der einen anthropologischen Relationalismus beschrieb, auch beim amerikanischen Prozessphilosophen Alfred North Whitehead findet sich dieser Ansatz; darauf wies Barbara Muraca bereits 2010 hin, Frank Adloff beschäftigte sich einige Jahre später ausführlicher damit (Adloff 2016; Muraca 2010: 359 ff.). Muraca macht aber auch darauf aufmerksam, dass die Bezugnahme auf Verbindungen alleine noch keinen normativen Gehalt bedingt, sondern dass es dafür einer normativen Positionierung bedarf:

„Bisher wurde gezeigt, dass die ethische Frage in den Gefühlen der Interdependenz und in der daraus entspringenden Empathie wurzelt.¹⁶ Solche Gefühle gewinnen an kritischer Relevanz mit der Rechtfertigungsanforderung bei der Inanspruchnahme von Leben.¹⁷ Auf der Basis von Moralintuitionen und -gefühlen werden in den verschiedenen Epochen menschlicher Kultur unterschiedliche Modelle für Moralkodizes entwickelt, die jeweils die für diese Epoche relevanten moralischen Intuitionen widerspiegeln sollen. [...] Sie sind ständig offen für eine Verbesserung und Reformulierung [...]. Die Entwicklung von Moralkodizes ist so verhandlungs-offen und historisch abhängig.“ (Muraca 2010: 139).

Daran anknüpfend geht es in diesem Buch ganz zentral darum, einen Moralkodex für den Umgang mit Technik zu entwickeln – einen Moralkodex, der der Interdependenz im Sinne von Konvivialität verbunden ist und der auf realen Vorstellungen und Umgangsweisen realer heutiger Menschen mit Technik beruht. Die Konstituierung eines Moralkodexes konvivialer Technik lässt sich vielleicht analog zum sogenannten ökologischen Fußabdruck verstehen: Indem der Blick auf gewisse Zusammenhänge, die moralisiert werden *können*, gelenkt wird, wird ein anderes Verständnis der Welt, ein anderes Imaginäres geschaffen.