

„Kritische Analysen wie die von Marx ziehen allemal gerade Linien nach vorn, zu rasch und zu unbekümmert, um Mehrschichtigkeiten und unterschiedliche Traditionen und Entwicklungsgrade jeglicher Art, um dem eigenen Anspruch an Wissenschaftlichkeit, ja dem an eine echte Theorie-Praxis gewachsen zu sein. Gewiß, wo und wann immer es zwischen den vermeintlichen Beziehungen zwischen axiomatisch gesetztem materiellen ‚Unterbau‘ und sehr fraglich postuliertem geistigen ‚Überbau‘ nicht recht klappt, ist rasch die Rede von ‚Dialektik‘. Offenbar gibt es diese, eine klassisch-griechische Entdeckung, der es darauf ankam, Wahrscheinlichkeitskriterien für Widersprüchliches im Leben und Denken zu finden und zu bewähren. So entstand Philosophie, von Anfang an eine Oppositionslehre, die sich um Götter und Dämonen überhaupt nicht mehr kümmert, selbst bei einem eher reaktionär gesinnten Plato das statische Sein des Parmenides mit dem Werden des Heraklit so zu verbinden sucht, dass aus diesen polar gesetzten Kräften gar noch das Sollen des Sokrates soziologisch für die bestmögliche Republik hervorgeht. Was Hegel großartig, was östliche Oberlehrerhirne kümmerlichst aus dieser Dreitaktigkeit gemacht, heißt hüben und drüben, meist nur scheingelehrt, ‚Dialektik‘. Wir wissen aber lediglich, dass es sie gibt: eine Art Logik der Widersprüche, weiterhin oppositionell, insofern sie im Gegensatz steht zu den beiden neuerdings bevorzugten Hauptformen akademischer Verharmlosung des Denkens: mathematisierte Logistik und ahistorische Semantik.“ (J. Schumacher 1937/78, 379)

Helmut Martens November 2013

Reflexionen nach dem systematischen Einstieg in die vita contemplativa über Arendts „vom Leben des Geistes“ – und dann nach Fertigstellung des neuen Buchmanuskripts „Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell“¹

Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften

¹ Die nachfolgenden Überlegungen entstanden im Wesentlichen im November 2012, in dem Moment, in dem die Arbeit an meinem Anfang April 2013 in der Rohfassung abgeschlossenen Buchprojekt „Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell“ (Martens 2014) für mich sehr klare Konturen gewonnen hatten (Martens 2013a). Sie waren gedacht als ein dazu begleitender Schritt der Selbstreflexion. Nach Abschluss des Manuskripts habe ich diesen Text dann im April 2013 noch einmal zur Hand genommen. Mich hat gefreut, dass ich mich nach Abschluss der Arbeiten an dem Buchmanuskript in den wesentlichen Ausgangsüberlegungen bestätigt sehen konnte, und ich habe einige kleinere redaktionelle Änderungen vorgenommen, die mir im Hinblick auf eine spätere Veröffentlichung auf meiner Homepage sinnvoll erschienen. Dann wurde mir der Text im Oktober 2013 erneut wichtig – nun nach etwas systematischerer Lektüre von Texten von Alfred Schmidt, einem darüber neu vermittelten Zugang einerseits zu marxistischen Diskursen der 1960er Jahre und einem darüber geweckten Interesse an einigen Texten von Max Horkheimer, andererseits zu meiner eigenen Marxrezeption in den 1970er Jahren. Vor der Einstellung auf meiner Homepage lag im Oktober 2013 eine kleine Endredaktion. Ich habe darauf verzichtet, für alle Zitate Belegstellen anzuführen, Sie finden sich in den Texten, für die dieser eben ein Hintergrundtext ist. Ich habe aber wenigstens die wichtigste Literatur angeführt.

*Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit
 Das Denken löst keine Welträtsel
 Das Denken verleiht keine unmittelbaren Kräfte zum Handeln*

Martin Heidegger: Was heißt Denken?

„Erstens: Das Denken ist stets außer der Ordnung, es unterbricht die gewöhnlichen Tätigkeiten und wird durch sie unterbrochen.(...)

Zweitens: Die authentische Erfahrung des denkenden Ichs äußert sich auf vielfältige Weise. Drittens: Diese merkwürdigen Verhältnisse beim Denken ergeben sich aus dem Rückzug, der allen Geistestätigkeiten eigen ist; das Denken beschäftigt sich immer mit Abwesendem und entfernt sich vom Gegenwärtigen und Zuhandenen.(...)

Das Denken ‚verallgemeinert‘ stets, es preßt aus den vielen Einzeldingen – die es Dank der Entsinnlichung handlich zusammenfassen kann – allen Sinn heraus, der in ihnen stecken könnte. (...)

Das denkende Ich, das sich unter Universalien, unter unsichtbaren Essentien bewegt, ist, streng genommen, nirgends; es ist heimatlos in einem ganz nachdrücklichen Sinne – was die frühe Entstehung eines kosmopolitischen Geistes bei den Philosophen erklären könnte“

Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes

„Das Denken entsteht im Element des Nicht-Wissbaren. (...) Weil sie des gleichen Geistes Kinder sind, sind Wissenschaft und Religion gleich feindlich dem Denken. Denn das Denken ist die originale Tätigkeit des Menschen im Felde des Nicht-Wissbaren.“ (S. 261) „Denken, da es nicht wissen kann, ist nicht bedingt durch die Objekte des Wissen-wollens. Als solches ist es die einzige wirklich ‚unbedingte‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit.“ (ebd.)

„Die Philosophie oder das freie Denken verhält sich zum Handeln wie die Wissenschaft zum Tun. Weil es von vorneherein als Dialogisch-mit-sich-selbst-Sein auf andere bezogen ist, muss es <das freie Denken> kommunikativ sein – was Wissenschaft nicht nötig hat. (S. 283)

„Freies Denken und Handeln kreieren Sinn. Handeln ist ‚praktisches Denken‘, Denken ist ‚vernehmendes‘ (Vernunft) nämlich ‚Sinn vernehmendes‘ oder sinnendes Handeln.“

Hannah Arendt, Denktagebuch

Denn Philosophie ist eine Bewegung, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht.

Philosophie ist jene Verschiebung und Transformation der Denkrahmen, die Modifizierung etablierter Werte und all der Arbeit, die gemacht wird, um anders zu denken, um anderes zu machen, um anders zu werden, als man ist.

Aber wer einmal im Leben einen neuen Ton gefunden hat, eine neue Sichtweise, einen neuen Weg etwas zu tun, der wird, glaube ich, niemals mehr das Bedürfnis verspüren, darüber zu lamentieren, dass die Welt ein Irrtum und die Geschichte voller inexistenten Dinge sei.

Michel Foucault

Wer nichts tun kann, ohne dass es; auch wenn es das Bessere will, zum schlechten auszuschlagen drohte, wird zum Denken verhalten...Das Verzweifelte, dass die Praxis auf die es ankäme, verstellt ist, gewährt paradox die Atempause zum Denken, die nicht zu nutzen praktischer Frevel wäre.

Philosophie ist der Gedanke, der sich nicht abbremsen lässt.

Die Philosophie kann man heutzutage definieren als eine Haltung, die versucht, so gut sie kann, den universellen Zusammenhang der Verblendung zu durchbrechen; eine Interpretation von Philosophie, wie sie sich im Ansatz schon bei Heraklit findet als Widerstand gegen die etablierte Meinung, die weitgehend wohl identisch ist mit universaler Schuld.

Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteresse bekundet: Beim Begriffslosen, beim Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als vergänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte.

Ein Mensch, der niemals den Degout verspürt hat an dem, was alle denken und alle sagen, was unbefragt ihm vorgesetzt wird, kann zur Philosophie eigentlich nicht kommen.

Theodor W. Adorno.

Sophia gehört etymologisch zu sapio ich schmecke, sapiens der Schmeckende, sisyphos der Mann des schärfsten Geschmacks; ein scharfes Herausmerken und –erkennen, ein bedeutendes Unterscheiden macht also die Kunst des Philosophen aus.

Philosophie wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Leben im Eis und im Hochgebirge – das Aufsuchen alles Fremden und Fragwürdigen im Dasein, alles dessen, was durch Moral bisher in Bann getan war. (...) Wie viel Wahrheit erträgt, wie viel Wahrheit wagt ein Geist? Das wurde für mich immer der eigentliche Wertmesser. Irrthum (der Glaube an's Ideal) ist nicht Blindheit, Irrthum ist Feigheit...Jede Errungenschaft, jeder Schritt vorwärts in der Erkenntnis folgt aus dem Muth, aus der Härte gegen sich, aus der Sauberkeit gegen sich.

Friedrich Nietzsche

1. Was passiert mit mir, in dem Moment, in dem ich mich wirklich/bewusst auf das Philosophieren einlasse?

Ich habe mich von Beginn meines Studiums an auf die *vita activa* geworfen, politisch engagiert und später anwendungsnahe empirischer Arbeitsforschung zugewandt, nach meiner Intention der Marxschen Kritik aller bisherigen Philosophie vor ihm folgend – und mich ziemlich rasch um die Philosophie nicht mehr allzu sehr gekümmert. Das vorangestellte Schumacher-Zitat beschreibt die Richtung, in die das ging und in der ich Philosophie und Wissenschaft nie systematisch unterschieden habe – so wie ja auch Schumacher diesen Unterschied eigentlich nicht reflektiert. Wenn ich mich in den Jahrzehnten danach mit philosophischen Texten auseinandergesetzt habe², dann habe ich das nie in der Weise getan, dass ich zunächst grundsätzlich über den Unterschied zwischen wissenschaftlicher Arbeit und philosophischem Denken nachgedacht hätte. Insofern war Arendts „vom Leben des Geistes“ – ihre früheren Texte habe ich als politikwissenschaftliche verstanden - für mich eine Art Aha-Erlebnis. Und letztlich war diese Lektüre auch der Anlass, über mein wirkliches Einlassen auf das Philosophieren neu nachzudenken.

Anregend für mein neuerliches Einsteigen in die Philosophie³ waren vor diesem Hintergrund neben dem Buch der Arendt über „Das Leben des Geistes“ auch die drei witzig-informativen Einführungsbände von Lorenz/Ruffing (alle 2012) zu Foucault, Adorno und Nietzsche, jeweils unter der Überschrift „Philosophie für Einsteiger“, denen ich die meisten der vorangestellten Zitate zu den dreien entnommen habe. Da ich die jeweiligen Philosophen ein wenig kenne, meine ich diese „Einstiege“ hinsichtlich ihrer Qualität etwas beurteilen zu können. Als lockere, in Form eines Comics präsentierte, Mischung von Biographie, Entwicklung des jeweiligen philosophischen Denkens, Bezügen zu Lehrern, Repräsentanten konkurrierender Denkrichtungen etc. und zum Schluss dann mit einer Übersicht zu zentralen Begrifflichkeiten - liefern sie ziemlich gut durchreflektierte Gesamtüberblicke, die aber selbstredend vertiefende Lektüre nicht ersetzen können. Die Auswahl (mal abwarten, was noch kommt)⁴ ist ebenso selbstverständlich nicht zufällig.

² U.a. zunächst mit Texten von Marx und Bloch, weiter mit Schumacher, dann ein wenig Adorno, Habermas und Negt/Kluge, sehr viel später mit Wolf, Rancière, Agamben, dann zu Schmidt, Feyerabend, Safransky, schließlich zurück zu Diderot, dann zu Plessner, Foucault und Nietzsche und darüberhinaus natürlich noch, oberflächlicher, zu einigen anderen wie etwa Sartre, Camus, Gadamer bis hin zu Sloterdijk etc.etc. – oftmals begleitet von einiger Sekundärliteratur ist die Liste inzwischen doch recht umfangreich.

³ Also allmählich beginnend gegen Ende der 1990er Jahre und dann noch einmal intensiviert nach 2010 vor allem im Hinblick auf meine Beschäftigung mit wissenschaftlichen wie philosophischen Fragen bei der Arbeit an meinem Buchprojekt „Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell“, also nach (erneut) Schumacher, Rancière und Plessner nun vor allem mit Arendt und dann mit Foucault und Nietzsche (Elias ist kein Philosoph).

⁴ Im Oktober bin ich auf die nächsten Einführungen gestoßen, sie sind zu Heidegger und zu Marx geschrieben. Philosophische Texte habe ich bis zu diesem Zeitpunkt eher unsystematisch weiter gelesen – mit gewisser Systematik nur Alfred Schmidt. Darauf ist noch zurückzukommen.

Ich habe mich nun, im ersten Schritt, auf einige PhilosophInnen, wenn ich denn Arendt mitzähle, eingelassen, zu denen ich oben die Auswahl von Zitaten zur Tätigkeit des philosophischen Denkens vorangestellt habe (Heidegger kommt über Arendt hinzu). Dabei bemerke ich sehr schnell, dass es mir Spaß bereitet, „außer der Ordnung“ des tätigen Lebens für längere Zeit in die Zeit- und Ortlosigkeit des philosophischen Denkens „abzutauchen“, um es in Arendts Worten auszudrücken - mich als bislang eher philosophisch interessierter Laie, der sich professionell wissenschaftlich und praktisch mit arbeitspolitischen Fragen beschäftigt hat, nun geradezu in das kontemplative Denken dieser AutorInnen zu versenken. Dass ich mich inzwischen in einer Phase „nachberuflicher“ Arbeit bewege, kommt dem entgegen. Und ich bemerke dabei, dass ich mit den verschiedenen Philosophen zu einem gewissen Grade in so etwas wie einer empathischen Weise umzugehen beginne.

- Gut, *Heidegger* – und das ist ja ganz sicher auch „große Philosophie“ - liegt mir eher fern. Plessners Philosophische Anthropologie ist mir im Vergleich zu seinem Existentialismus, ohne den es freilich den von Sartre oder Camus so wohl nicht gäbe, näher und hat mich zuletzt intensiv beschäftigt (Martens 2013b). So wie Heidegger über ontologische Fragen, über das Sein nachzudenken – sozusagen auf Dauer in einem ort- und zeitlosen Raum – liegt mir fern, auch wenn „letzte Sinnfragen“ mich z.B. in meiner Lyrik immer wieder beschäftigt haben.
- Die *Arendt* sehe ich als Politikwissenschaftlerin mit bemerkenswerter philosophischer Fundierung. Das Nachdenken über Sinnfragen ist für sie sehr früh von zentraler Bedeutung. Nicht umsonst hat sie sehr früh Kierkegaard und Kant gelesen und über Augustinus promoviert. Als Politikwissenschaftlerin, als die sie sich je letztlich versteht, gewinnt sie später einen deutlich kritischen Abstand zu einer Geschichte philosophischen Denkens. Die muss sie aber von Beginn ihrer wissenschaftlichen Laufbahn an fasziniert haben, aber zu ihren Repräsentanten ist sie – v. a. angesichts ihrer Erfahrungen bei Hitlers Machtergreifung, sicher aber auch als Frau, allerdings wohl ohne das systematisch zu reflektieren - auf Distanz gegangen. In der Verfolgung ihrer, philosophisch im Blick auf die Fehler der politischen Philosophie geleiteten, Frage nach dem Politischen verfängt sie sich später allerdings auch in den Grenzen einer spezialwissenschaftlichen Vereinseitigung, die selbst, etwa mit Wallerstein (1996), noch kritisch zu hinterfragen wäre. Spannend ist sie vor einem existenzialistischen philosophischen Hintergrund vor allem wegen ihrer radikal herrschaftskritischen, Fokussierung auf den Freiheitsbegriff und ihrer Forderung, alle Menschen zu in Freiheit handelnden Individuen zu machen. Von Interesse ist weiter auch ihre Kritik, die an der Grundlagenkrise der modernen Naturwissenschaften um die Mitte des 20. Jahrhunderts anknüpft.
- *Foucault* ist bei all seinen historisch-soziologischen Analysen im wesentlichen Philosoph (von 1971 bis 1984 Lehrstuhl am Collège de France für „Geschichte von Denksystemen“) – und zwar auch wesentlich angeregt durch spezifische Denkrichtungen, die ich einem philosophisch anthropologischen oder existenzialistischen Denken angesichts der Abgründigkeit (Plessner) oder Ab-

surdität (Camus) der endlichen menschlichen Existenz des definitiven Verlustes aller voraufklärerischen Gottesvorstellungen. Philosophisch ist so Nietzsche in seiner radikalen Infragestellung alles dessen, was „durch Moral bisher in Bann getan“ war, für ihn wichtig. Methodisch lernt er von Nietzsches Genealogie. „Die Ordnung der Dinge“ (Foucault 1974) – wenn auch in manchen Passagen bei einem ersten Lekturedurchgang etwas mühsam zu lesen – ist insofern schon ein sehr bemerkenswerter philosophischer Text. Interessant wird Foucault für mich aber vor allem deshalb, weil er von seinen philosophischen Fragen ausgehend vermittelt seiner herrschaftskritischen soziologischen Analysen einen neuen kritischen Blick auf die gesellschaftlichen Formbestimmungen der Ausprägung menschlicher Subjektivität ermöglicht. Das gibt es, so ausgearbeitet, selbstredend noch nicht bei Marx, und das finde ich in der existenzialistischen Linie weder bei Heidegger⁵, noch bei Arendt – die da ganz Kantisch ist denkt – noch, selbstredend, bei dem im Wesentlichen soziologisch und nicht philosophisch denkenden Elias, obwohl für den im „Prozess der Zivilisation“ die Herausbildung von Subjektivität ja ein ganz wesentliches Thema ist. Allerdings interessiert ihn Subjektivität ganz soziologisch, seine Kritik gilt hier Parsons, als historisch produzierte nicht als die den historischen Prozess zugleich hervorbringende Potentialität, oder in Marx'schen Worten (Grundrisse) als gewordene und nicht als durch menschliche Praxis selbst gesetzte und in eine neue „absolute Bewegung des Werdens“ gebrachte. Ganz anders als bei ihm gibt es hier von Foucault aus Berührungspunkte zur Frankfurter Schule.

- Adornos negative Dialektik ist – als ein auch einmal mehr letztlich geschlossenes, sich schließendes gedankliches System – aus meiner Sicht mit Vorsicht zu genießen.⁶ Aber spannend ist bei ihm dann doch, dass er - bei aller seiner Kritik am ontologischen Denken Heideggers und zugleich bei aller eigenen Befangenheit in einem zum System werdenden dialektischen Denken - nachdrücklich auf das Einzelne und Besondere abhebt, nachdem in der negativen Dialektik ja das Ganze als die Einzelnen überwältigender System- und Verblendungszusammenhang einerseits als ein die Einzelnen überwältigender Prozess analysiert, andererseits zum Unwahren erklärt wird. Den „Verblendungszusammenhang“ als Resultat dieses Prozesses aufzubrechen, erscheint als unmöglich: „Das Verzweifelte, dass die Praxis auf die es ankäme,

⁵ Durchaus ähnlich wie Marx stellt Heidegger nicht hier ein Subjekt der Erkenntnis dort den Erkenntnisgegenständen gegenüber. Die Kantische erkenntnistheoretische Problematik ist hier also nicht wichtig. Vielmehr werden uns die Gegenstände, die Objekte, auch die weise, in der wir sie denken, in einem Prozeß der Auseinandersetzung mit ihnen gegeben – und in eben diesem Prozess bilden wir selbst uns auch erst heraus. Für Marx geht es hier um verändernde, gestaltende, umwälzende menschliche Praxis, für Heidegger um die Sorge. (vgl. auch Lorenz/Ruffing2013, 25)

⁶ In Christa Wolfs letztem Roman „Stadt der Engel...“ gibt es die Figur des Peter Gutman, der an einem Buch über den „großen Philosophen“ arbeitet, der begriffen hat, das er ein geschlossenes philosophisches System nicht entwerfen kann und der seinerseits dieses Buch über ihn nie abschließen wird. Ich finde dieses literarische Nachdenken über Philosophie ist ernst zu nehmen.

verstellt ist“ als Konsequenz einer negativen Dialektik hat viel berechnete Kritik auf sich gezogen. Bloch hat pointiert vom „Institut für Sozialfälschung“ gesprochen. Da ist ja was dran, aber Adornos radikalen Rückzug in die *vita contemplativa* sehe ich doch mit gewisser Nachsicht – ebenso wie Blochs weitgehend ungebrochene Begeisterung für die Sowjetunion auch noch im Angesicht der Moskauer Prozesse, und immerhin gibt es zu dieser Zeit im Pariser Exil auch schon Leute wie Manes Sperber - Ich würde deshalb so leicht hin weder von Opportunismus (Adorno) noch von zu viel, noch zu wenig reflektierter; hegelianisch inspirierter Emphase (Bloch) sprechen. Unter dem unmittelbaren Eindruck der ‚Nacht des Jahrhunderts‘, und der darin zunächst gescheiterten Hoffnungen, und als eher „künstlerische Seele“ – seine Berufsalternative war schließlich Musik zu studieren – und mit seiner Professionalität in diesem Feld war er in der „Stadt der Engel“ für Thomas Mann während der Arbeit am „Dr. Faustus“ wichtig – kann ich verstehen, dass Adorno sich ganz in die *vita contemplativa* zurückzieht, sozusagen in Nähe zu vielen Künstlern, die mit Schopenhauer in der Kunst die Chance wenigstens zum Atemholen vor den nächsten großen Schrecken (Rilke) gesehen haben. Außerdem würde ich ihn mit Hans Maier vor allem als großen Essayisten ansehen. Und er ist ganz und gar nicht zufällig der „Zwilling“ zu Horkheimer mit seiner Faszination für Schopenhauer.⁷ Und umgekehrt hält Bloch eben immer unbeirrt sein „Prinzip Hoffnung“ hoch, beharrt darauf – unbeeindruckt von dem geschichtlichen „Friedhof der Träume“ (Elias) -, dass in der ernüchternden Entwicklung der empirischen Wirklichkeit die dialektischen Widersprüche arbeiten, die eben unsere Hoffnung sind (Brecht).

- *Nietzsche* steht mir am fernsten. Diese Selbsttheroisierung - das „freiwillige Leben im Eis und im Hochgebirge“ - bei einem privilegierten Leben in der *vita contemplativa* also einer Lebensweise, der ich inzwischen einiges abgewinnen könnte, geht mir schon sehr gegen den Strich. Dabei geht es nicht darum, dass er als Philosoph ganz bei sich seiend, im inneren Dialog strikt der Wahrheit verpflichtet zu denken sucht. Das ist ja okay. Probleme habe ich mit der damit verknüpften Selbsttheroisierung, wenn er etwa in den „unzeitgemäßen Betrachtungen“ (Nietzsche 1874) der Kultur als einzige Aufgabe zuweist, „Die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur zu arbeiten“ (und das alles noch kursiv hervorgehoben). Da hat einer schon sehr aus einer auf das äußerste gesteigerten männlichen, deshalb herrschaftlichen Sicht auf die Welt heraus philosophiert – und sich zugleich von wichtigen treibenden Widersprüchen seiner Zeit, die die gesellschaftliche Wirklichkeit prägten, kaum einen angemessenen Begriff gemacht. Umso bemerkenswerter aber, dass das Wie seines Philosophierens – im „Aufsuchen alles Fremden und

⁷ Der hat vor dem Hintergrund seiner Rezeption Schopenhauers, der von Kant ausgehend diesen kritisiert, den unvermeidlichen Pessimismus eines philosophischen Materialismus im Blick, ist damit von Beginn seines Philosophierens an vor der Hegelemphase etwa eines Lukàcs geschützt und kommt in seinen letzten Jahren dann doch ziemlich stark auf die kontemplative Haltung Schopenhauers zurück.

Fragwürdigen des Daseins“ – gerade auch frauenbewegte Frauen fasziniert hat, wie Wolf (2012) zeigt, und damit auch für den, allerdings nicht mit Fokus auf die Genderfrage, herrschaftskritischen Foucault ein ganz wesentlicher Impulsgeber geworden ist.

2. Wie entwickle ich das weiter?

Also: man könnte es sich in der *vita contemplativa* wohl einrichten. Aber mein Motiv für den jetzigen Neueinstieg war ja recht praktischer Natur: Es ging mir darum, meine Überlegungen zu „Anschlussfähigkeit und politischer Subjektivierung“ aus meinem jüngsten Buch (Martens 2013b), in dem ich „politische Subjektivierung“ als zunächst bei *J. Rancière* (2002) entlehnten Begriff dem *Luhmann'schen* Konzept des Anschlusshandelns entgegengesetzt und dann unter Bezugnahme auf *H. Plessner* Philosophische Anthropologie in einem ersten Schritt subjektphilosophisch zu fundieren begonnen habe, weiter zu vertiefen.

Im Fokus ist also zunächst einmal ein sozialwissenschaftliches Thema: nämlich eine vertiefende Erörterung der Frage, wie unter den Bedingungen der gegenwärtigen multiplen Krisenprozesse die Einleitung einer „großen Transformation“ gedacht werden könnte, bzw. wie die Widerstände dagegen zunächst einmal besser verstanden und damit angreifbarer gemacht werden könnten. Dazu schien mir soziologische wie philosophische Literatur wichtig. Elias als Soziologe mit denkbar großer Distanz zur Philosophie, Foucault als interdisziplinär offener Philosoph und Arendt als Politikwissenschaftlerin mit sehr fundiertem philosophischem Hintergrund sind so für das Buchprojekt meine wichtigsten Referenzen. Dazu hatte ich von Beginn an die Idee, im Blick auf die bei allen vernachlässigte Genderfrage auch ein, zwei literarische Texte von C. Wolf („Kassandra“ und „Stadt der Engel“) mit einzubeziehen. Dass dann auch noch das Problem des herrschaftlichen Verhältnisses der Moderne zur Natur ein Thema werden müsste, war mir klar. Dies wurde dann einer der Anlässe für eine intensivere Beschäftigung mit Alfred Schmidt. Und darüber bin ich dann nach Abschluss des Manuskripts wieder darauf zurückgekommen, eigene frühe Arbeiten zur Auseinandersetzung mit Marx und bestimmten Strömungen Marxistischen Denkens neu zur Hand zu nehmen.

Meine Anfangsidee war, aus diesen Zugängen ein theoretisch ambitioniertes Projekt zu machen, das vielleicht einmal in ein weiteres Buch münden könnte, und auf dem Weg dahin aus ersten Texten und einem Exposee dann auch gleich einen Aufsatz zu schreiben. Entsprechend habe ich meine einzelnen Arbeitsschritte angelegt: erstes Exposee, Klärung des wissenschaftlichen und philosophischen Arbeitsprogramms, parallele Lektüre und Exzerpte, weitere Ausarbeitung des Exposees, erste Textbausteine, erste Skizze zu einem Aufsatz, schrittweise Ausarbeitung des Buchmanuskripts, und nach dessen Endredaktion Erstellung einer Kurzfassung in Form, eines Referats (Folien und Text).

Zu den wissenschaftlichen Teilen lagen viele Vorarbeiten vor. Ich konnte unmittelbar mit der neu strukturierten Textproduktion einsetzen und dazu auch schon auf „Bausteine“ zurückgreifen. Die philosophischen Arbeitsstränge waren die Herausforderung. Was ich nach längeren Vorarbeiten (Exzerpte) und einigen Wochen mehr oder weniger intensiver Arbeit als erstes bemerkt habe ist, dass ich *zunächst* einmal in das Denken verschiedenster Philosophen hineingezogen werde. Arendts Buch „Vom Leben des Geistes“ war in dieser Hinsicht unter den Aspekten des Denkens, Wollens und Urteilens – als den grundlegenden Geistestätigkeiten in der *vita contemplativa* ungemein reichhaltig; die Einführungen von Lorenz und Ruffing waren für mich als philosophisch interessierten Laien ebenfalls fast „gefangennehmend“, regten aber nicht nur die weitere Lektüre ausgewählter Originaltexte (Foucault) sowie weiterer differenzierterer und besser fundierter Sekundärliteratur an, sondern erzwangen sie geradezu. Ich entwickle darüberhinaus Lust dazu, vertiefend verschiedene weitere Primärtexte (neu) zu lesen – von Blochs „Tübinger Einleitung in die Philosophie“ über die Kantschen Kritiken bis hin zu Schmidts Horkheimer-Buch oder seinen Aufsätzen über materialistische Philosophie.

Tatsächlich habe ich dann – im Wesentlichen nach Abschluss der Arbeiten an dem Buchmanuskript - vor allem Texte von Alfred Schmidt gelesen und z. T. exzerpiert⁸ - und ich muss sagen mit einigem Gewinn. Sein Goethe-Buch war noch im Hinblick auf mein eigenes Buchprojekt – nämlich zur Auseinandersetzung mit dem herrschaftlichen Naturverhältnis der Moderne, sehr hilfreich. Die anderen Texte gaben Anlass, meine eigene frühe Marxrezeption einmal mehr zu durchdenken, dazu z.B. Negt/Kluge 1981 samt meiner damaligen umfänglichen Exzerpte wieder zur Hand zu nehmen, Negts Abschiedsvorlesung (zu Kant und Marx) neu zu lesen, sein Buch über Goethes Faust usw. usw. Das alles mündete von dem Stand, den ich mit den philosophischen Teilen meines Buches „Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell“ erreicht habe, im Herbst 2013 zu einem nächsten Schritt von Textproduktion – nun aber nur in Richtung auf einen ergänzenden Aufsatz, vielleicht für eine Zeitschrift, vielleicht auch nur für meine Homepage. Und zu lesen gibt es noch viel.

Was ich als zweites, parallel zu meiner beginnenden philosophischen Lektüre rasch bemerkt habe ist, dass mein erstes Exposee plötzlich unscharf geworden ist. Die Frage, die damit um den Jahreswechsel 2012/2013 immer deutlicher aufgetauchte ist, lautete plötzlich: wie viel und welches philosophische Nachdenken benötige ich für die gewünschten Grundlegungen eines im Kern sozialwissenschaftlichen Textes, und wie viel mehr an solcher Grundlegung muss ich mir hier erarbeiten, um einen pointierten knappen Text schreiben zu können; und weitergehend noch, ufer nicht zunächst einmal meine neu geweckte philosophische Wissbegierde aus im Sinne von: Ich müsste dringend erst einmal die Kantischen Kritiken wirklich durcharbeiten

⁸ Goethes herrlich leuchtende Natur, Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem: Drei Studien über Materialismus, Zur Idee der kritischen Theorie, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie.

(hat Schiller ½ Jahr gekostet), wenigstens Blochs Hegel-Buch „Subjekt – Objekt“ noch einmal lesen (und nicht nur den Anhang zu Hegel, Marx und Bloch bei Schumacher)⁹, und, und, und. Jedenfalls kann man den Hegelmarxismus mit dem Hinweis auf darin fortwirkende Geschichtsmetaphysik nicht einfach beiseite schieben – das tut ja auch Arendt nicht. Horkheimers Kritik an Hegels „ruchlosem Optimismus“ ist begründet und Safranskis Bemerkungen zu Schopenhauer und Hegel als preußischen Staatsphilosophen sind das ebenso.¹⁰ Aber auch Schumacher ist ernst zu nehmen, wenn er schreibt:

„Gewiß, über die heutigen Hauptsorgen, durch den korporativen Kapitalismus erzeugt, Zerstörung der Natur, Unfähigkeit des parlamentarischen Systems, Bürokratie, Technologie, korrumpierte Gewerkschaften, sterbende Städte etc. steht bei Marx fast nichts geschrieben. Es steht aber auch nichts in der amerikanischen Konstitution davon geschrieben, an die man sich wie an ein Orakel wendet. Diese Fehlerquellen, genau auf ihre Ursachen hin analysiert, gehen aber auf obiges Grundverhältnis zurück, dessen sich Marx angenommen, wie keiner zuvor. In dieser Beziehung bleibt die Entdeckung der Realdialektik bei Marx, im Gegensatz zur Hegelschen Begriffsdialektik, die wirkliche Weiterentwicklung wissenschaftlichen Denkens im Gebiet wissenschaftlicher Prozesse“ (Schumacher 1937/78, 391).

Mein Fazit im April 2013 lautete: Mit der Einschränkung, dass hinter dem „Grundverhältnis“ noch weitere, tiefer liegende Herrschaftsstrukturen zu berücksichtigen sind, kann man dem immer noch zustimmen. Man kann meine Frage danach, wie sehr ich mich jetzt auf philosophische Texte einlassen sollte, aber auch noch konkreter machen: Die Frage, die mich im Ausgangspunkt beschäftigt, ist eine sozial- und politikwissenschaftlicher Art. Für die Richtung, in der ich Antworten suche, sind die Politikkonzept von Arendt und Rancière wichtig, die ich ja schon früher systematisch aufgearbeitet habe (Martens 2010, 86ff, Martens 2013b), und weiter die gesamte jüngere Debatte über die Krise der Politik – in den eben zitierten Texten ebenfalls einiger-

⁹ In diesen Überlegungen zum Begriff des Nichts heißt es zu Hegel: „In der glühenden Vorrede zur Phänomenologie feiert er noch ‚die Arbeit des Negativen (als) vonnöten‘. Die Restauration hat dann diesen revolutionären Optimismus abgedämpft, worauf Hegel von der ursprünglichen Kraft des produktiven Widerspruchs kaum mehr etwas wahrhaben wollte, ja die Stelle des Nichts seinen großen Gegnern Schelling und Schopenhauer überließ. Das empirisch wie metaphysisch Furchtbare erhielt durch diese beiden Denker des tiefsten Mißtrauens gegen das Leben überhaupt eine vernichtendere Betonung als je zuvor“ (Schumacher 1937/78, 390). Dann – nach Kritik an bloß diffamierendem Umgang mit Schelling, Schopenhauer, Nietzsche durch „schwache Marxisten“ konstatiert er, deren „Vernachlässigen des dämonischen Nichts“ im „verwässerten Marxismus“ befördere das Nichts: „Jeder Reaktion ist dieses faule Nichts brauchbar, einfach indem objektiv möglichen Alternativen ausgewichen wird, bis es zu spät wird. Dann kann das Nichts auch nicht mehr umschlagen, dann kann es nur noch totschiessen.“ (a. a. O. 390)

¹⁰ „Schopenhauer kommt in ein Berlin, das sich von den Anstrengungen der letzten drei Jahrzehnte erholen will (als Privatdozent im März 1820, der ‚die Macht des Hegelschen Geistes geradezu tollkühn unterschätzt‘ (S. 375)). „Hegels große Philosophie muß hier wirken wie eine breit-behagliche Rezension von Ereignissen, die einmal alle in Atem gehalten haben und jetzt vorbei sind. Zeit der Ernte, man überblickt und bewahrt seine Bestände. Biedermeierzeit.“ (S. 384)

maßen aufgearbeitet. Aber man kann dies nicht unter Vernachlässigung der ökonomischen und ökologischen Krise tun, die aus der Dynamik der fast systemisch selbstständig erscheinenden ökonomischen und politischen Prozesse der hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften heraus forciert wird. Für die Interpretation der hierzu jetzt aufgearbeiteten Literatur benötige ich dann aber wiederum die Auseinandersetzung mit dem Verständnis von zivilisatorischen Prozessen und Prozessen der Subjektivierung, wie sie von Elias und Foucault vorgelegt wurden, ebenso wie das Konzept des Neuanfangens, wie es Arendt in ihren Schriften zur Politik entwickelt hat. Im Hintergrund stehen aber sehr grundlegende philosophische Fragen, auf die hin insbesondere die beiden letztgenannten AutorInnen klar verortet sind. Da gibt es Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten und gemeinsame Bezüge zum philosophischen Denken Anderer, was schon nach der kurzen Einstiegsphase um den Jahreswechsel 2012/13 herum unübersehbar gewesen ist. Die wiederum musste ich für mich – unbeschadet allen unabweisbar notwendigen, und begründeten Pragmatismus¹¹ - geklärt haben, um am Ende meines Arbeitsprozesses zu einem neuen Buch pointiert, also am besten in Thesen, argumentieren zu können.

Das führte im Frühjahr 2013 dann *als Drittes* an den Punkt zurück, mit dem ich in der Einleitung zu diesem Text schon begonnen habe und an dem ich mich entscheiden musste: Das (Buch)Projekt, das Anlass meines wirklichen Einstiegs in die Philosophie wurde, war ein sozialwissenschaftliches. Es sollte ein Beitrag zu den politischen Debatten um die Chancen für und Widerstände gegen einen wirklichen „Kurswechsel“ werden. Damit stand ich zwar nicht unter engem Zeitdruck, konnte und wollte es mir aber auch nicht leisten, „außer der Ordnung“ für längere Zeit in die Zeit- und Ortlosigkeit des philosophischen Denkens „abzutauchen“. Im Blick auf das Buchprojekt war das ein sehr konkretes Problem. Dahinter stand aber auch eine generellere Frage: Ich teile die Arendtsche, der Marxschen überraschend ähnliche Position, dass es darum geht, mit dem was ich wissenschaftlich tue, so etwas wie ein von eingreifendem Denken erzeugtes Erkenntnisinteresse und Wissen zu gewinnen und in dialogische Prozesse zwischen wissenschaftlicher und außerwissenschaftlicher Praxis einzubringen. Ich habe also Sympathie mit Arendts Entscheidung, denen beizutreten,

„ die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren“.¹²

¹¹ So sehr es hier darum geht, zu einer in sich konsistenten Position zu gelangen, als Wissenschaftler habe ich schließlich immer für einen bewussten, freilich nie beliebigen Eklektizismus im Umgang mit ‚großer Theorie‘ plädiert (Martens 2003).

¹² Die entsprechende Passage bei Arendt (1979/98, 203) lautet: Wegen „dieser Erfahrung des denkenden Ichs, aus dem Zeitstrom der Welt der Erscheinungen gleichsam herauszutreten (... ist) der Primat der Gegenwart, der flüchtigsten Zeitform in der Welt der Erscheinungen, zu einer fast dogmatischen These der philosophischen Spekulation“ geworden.“ Arendt spricht hier von „metaphysischen ‚Trugschlüssen‘, die aber (...) wichtige Hinweise auf das enthalten, was es mit dieser merkwürdigen außer der Ordnung stehenden Tätigkeit, die da Denken heißt, eigentlich auf sich haben mag. Mit anderen Worten, ich bin eindeutig de-

Der Wissenschaftler-Praktiker-Dialog und die wenigen mir nachberuflich verbliebenen Beratungsprozesse sind mir also weiterhin ausgesprochen wichtig. Auf sie hin vor allem organisierte ich meine weitere Textproduktion und versuchte einen engen Zeitrahmen für das Buch(Projekt) einzuhalten. Zugleich habe ich aber in der Arbeit daran bemerkt, dass ich vermehrt Zeit für vertiefende philosophische Reflexion benötige. Die werde ich mir also zukünftig nehmen – und das werde ich z.T. auch mit dem Luxus verknüpfen, wieder ein wenig an meinem „Geländer der Poesie“ (Szyborska) weiterzuarbeiten.

3. Was heißt das für das weitere Arbeitsprogramm?

Dabei gibt es dann im Weiteren aber doch einen Punkt, in den noch eine Menge Denktätigkeit zu investieren wäre. Bei allem philosophischen Denken – in der Moderne entweder aus der Hegelmarxistischen Tradition heraus, also von der Totalität eines systemischen Zusammenhangs her ansetzend, oder aber, an Kant eher kritisch oder eher affirmativ anknüpfend, vom Individuum und von den besonderen einzelnen Erscheinungen her ansetzend, von Schopenhauer zu Nietzsche, von Kierkegaard über die Phänomenologie bis zum Existenzialismus (Husserl, Heidegger, Sartre, Camus.) oder zu Bergson und zur Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen...) - haben wir es mit einem Denken zu tun, das als Tätigkeit der „Denker von Gewerbe“ (Kant) nahezu ausschließlich von Männern betrieben wird (Simone de Beauvoir oder Hannah Arendt stehen da „am Rande“). Für mich liegt hier einer der entscheidenden Punkte:

- Arendts „amor mundi“ (Prinz 2012) lenkt das Denken auf das je Besondere, auf das Leben in seinem Reichtum und seinen Füllen, ist nicht auf das Errichten der großen abstrakten Systeme aus, an denen es sich gegen ein Leben zum Tode hin (Heidegger) festhalten will. Sie zielt nicht darauf ab, als Geschöpf zwischen Engel und Tier gottgleich Schöpfer zu sein (eine, wie ich denke, typisch männliche Attitüde, wobei der Gott der dazu gedacht wird, von der frühen griechischen Mythologie an, ebenso wie in der jüdisch-.christlichen Tradition, ja gleichermaßen männlich gedacht wird) – dabei womöglich noch dem Irrtum unterliegend, dies als Denker (oder Wissenschaftler, oder beides nicht einmal sauber trennend) eben durch die Errichtung großer Gedankensysteme, die Erschließung dessen „was die Welt im Innersten zusammenhält“ zu bewerkstelligen. Faust – als verkrachter Wissenschaftler und gescheiterter Unternehmer (Negt 2005) ist ja auch eine Gestalt, die für eine hier durch und durch männlich geprägte Kultur steht. Und Arendts Denken ist auch nicht dadurch geprägt, dass es aus der ernüchternden Ent-Täuschung über die Ergebnisse der so geschaffenen Welt heraus – der wirklichen wie auch der der

nen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit den Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren.“

gedanklichen Systeme – den mehr oder weniger verzweifelten Rückzug in die *vita contemplativa* zum Programm erhebt (Adorno), aus der man allenfalls noch heroisch als „spezifischer Intellektueller seine „Ausflüge“ in die wirkliche Welt unternehmen mag (Foucault). Arendt will vielmehr - wie sie selbst im Gaus-Interview, im Übrigen unter expliziter Bezugnahme auf den Genderaspekt sagt - lebenszugewandt *verstehen*, wohingegen es die Männer seien, die immer *machen* wollten - und seien es eben philosophische Systeme. Und Arendt vertraut dabei offensichtlich darauf, dass solches Denken für zukünftiges Handeln, bzw. als eingreifendes Denken für das Handeln im politischen Raum Orientierung geben kann.

- Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang im Übrigen Goethe – vgl. A. Schmidt (1984): ‚Goethes herrliche Natur‘ oder Krippendorfs „Duographie“ zu Goethe und Jefferson (Krippendorf 2001) –, der die Spannung zwischen politisch machen, im kleinen Großherzogtum Weimar/Eisenach, und pantheistisch Künstler und Naturforscher zu sein, durchaus bemerkenswert angegangen ist. Aber er ist vor allem Beobachter seiner Zeit und sein Faust ist, wie Nietzsche spitz formuliert eher „Weltreisender“ als „Weltbefreier“.¹³ Die jüngste Goethe-Biographie Safranskis (2013) – und im Kontrast dazu die Bemerkungen zur Deutschen Klassik im fünften Kommentar zu „Deutschland als Produktionsöffentlichkeit“ bei Negt/Kluge (1981) zwingen aber wohl zu einer zurückhaltenderen Bewertung, als sie bei Krippendorf vorliegt.

Ich denke also in dem philosophischen Denken der Arendt, das es natürlich hinter ihrer Entscheidung gegen die Philosophie und für die *vita activa* gibt (s. o. Fn 7) - sie hat, wie oben erwähnt, Kant und Kierkegaard schon gelesen, ehe sie ihr Philosophie und Theologiestudium beginnt, die großen Sinnfragen sind für sie von herausragender Relevanz –, geht es um das praktische immer konkrete Leben und das Leben der Menschen in ihrer Pluralität unter der Perspektive des Werdens und der stetigen Veränderung der Welt, die sie letztlich sehr viel eher im Sinne der Philosophischen Anthropologie Plessners versteht – auf Portmann bezieht sie sich ausdrücklich zustimmend mit der Forderung, die Erscheinung als dem Wesen wesentlich ernst zu nehmen-, als im Sinne des Existenzialismus Heideggers. Und diese Welt ist, weil die ‚Menschwerdung‘ – im Ergebnis der Evolution – dazu einen Anfang gesetzt hat; und sie dauert seither, solange mit jeder neuen Generation ein neuer Anfang gemacht werden kann und wird. Wir werden, das sagt sie sehr deutlich gegen Heidegger, nicht in eine Welt „geworfen“, um ein Leben zum Tode hin führen zu müssen, son-

¹³ Für Befreiung steht ihm dann freilich das philosophische Denken Schopenhauers („Der Schopenhauersche Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahrhaftigkeit auf sich“, und das führt zur völligen „Umwälzung und Umkehrung seines Wesens“ und damit zum „eigentlichen Sinn des Lebens“ (Nietzsche 1874/1977, 38) und nicht das Denken Rousseaus, von dem „die Kraft ausgegangen (ist), welche zu ungestümen Revolutionen drängte (...zu) sozialistischen Erzitterungen und Erdbeben“ (a. a. O. 36).

dern wir werden in die konkrete Welt hineingeboren, damit in ihr das Leben weitergehen kann und wir es zunehmend besser nach menschlichem Maß gestalten.¹⁴

Was das für die *vita activa* und für die *vita contemplativa* (oder auch ein künstlerisches Leben), das wir dann leben werden, bedeutet, ist in den beiden folgenden Zitaten glänzend ausgesagt, wobei das erstere sozusagen sehr grundsätzlich und allgemein die *conditio humana* reflektiert – und dabei, auch explizit, Arendts Distanz zum Existentialismus Heideggers zum Ausdruck bringt, denn vorausgeschickt hat sie genau an dieser Stelle, dass es nicht um das „Geworfen-Sein“ gehe. Demgegenüber kann man vermuten, dass sie beim zweiten Zitat gegen Ende ihres Lebens schon ein ganz klein wenig an sich selbst denkt, die als Politikwissenschaftlerin und eben doch auch als Philosophin – die in ihrem Denktagebuch hin und wieder auch einmal lyrische Versuche niederschreibt - zwischen auf sich selbst gerichteter Vergangenheit und Zukunft ja doch auch beansprucht, eine Art zeitloser Zeit zu schaffen, in der sie Werke schafft, mit denen sie die eigene Endlichkeit transzendiert :

„Wir werden in diese Welt der Pluralität hineingeboren, in der Vater und Mutter für uns bereitstehen – bereit, uns zu empfangen und uns willkommen zu heißen, uns zu leiten und zu bekunden, dass wir nicht Fremde sind. Wir werden Erwachsen, um wie alle Anderen zu werden. Doch je älter wir werden, desto gleicher werden wir im Sinne absoluter, unerträglicher Einmaligkeit. Dann lieben wir, und die Welt zwischen uns, die Welt der Pluralität und heimatlichen Verbundenheit geht in Flammen auf, bis wir selbst so weit sind, neu Ankommende zu empfangen – die Neuen, denen wir nun beweisen, was wir nicht mehr so recht glauben, dass nämlich sie nicht Fremde sind. Wir sterben in absoluter Singularität, schließlich doch als Fremde, die nacheinem kurzen Aufenthalt von einem fremden Ort Abschied nehmen. Was weiter besteht, ist die Welt der Pluralität.“ (Denktagebuch S. 470)

„Jede neue Generation, jedes neue Menschenwesen muß, indem ihm bewußt wird, daß es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft gestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und ihn mühsam bahnen. Und es ist ja gar nicht unmöglich, und ich halte es für

¹⁴ Und dies, die Liebe zur Welt, der „*amor mundi*“, mit dem sie als Titel für *vita activa* gespielt hat, ist dann wahrhaftig eine gründlich andere Perspektive als bei Schopenhauer – von dem die Arendt an einer Stelle nicht sicher ist, ob sie ihn überhaupt als Philosophen bezeichnen soll: Nur in einem Studienheft aus der Zeit der Abfassung seiner Dissertation hat Schopenhauer, so Safranski (1987) „zum einzigen und zugleich letzten Mal (...) eine Art geschichtsphilosophischer Überhöhung der Duplizität von empirischem und „besserem“ Bewußtsein“ (S. 231 mit dem vollständigen Zitat) ins Auge gefasst. Safranski interpretiert:

„Was vermag das empirische Bewußtsein, wenn es sich seines Vermögens inne wird? Es wird uns die ‚Vervollkommnung der Mechanik‘ an die Hand geben, Naturbeherrschung, vernünftige Einrichtung der äußeren Lebensumstände. Das alles aber ist nur ein Mittel, nicht der Zweck. Der Zweck ruht in der ‚Muße‘. Indem es sich mit Erfolg um die Belange der praktischen Lebensbewältigung kümmert, entbindet das empirische Bewußtsein jene Daseinsmöglichkeit, an die es selbst nicht heranreicht, für die es aber Platz schaffen kann: Die Selbsterkenntnis im Medium des ‚besseren Bewußtseins‘: (a. a. O. 231)

wahrscheinlich, daß das merkwürdige Überleben großer Werke, ihre relative Dauerhaftigkeit über Jahrtausende hinweg, dem zu verdanken ist, daß sie auf dem schmalen, kaum erkennbaren Pfad von Nicht-Zeit geboren wurden, den das Denken ihrer Schöpfer zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft dadurch geschlagen hat, daß es die Vergangenheit und Zukunft als gerichtet, gewissermaßen gezielt auf sie selbst anerkannte – als ihre Vorgänger und Nachfolger, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft -, wodurch sie eine Gegenwart für sich selbst schufen, eine Art zeitlose Zeit, in der Menschen zeitlose Werke schaffen können, um mit ihnen ihre eigene Endlichkeit zu transzendieren“ (Vom Leben des Geistes S. 206).

4. Vorläufig abschließend

Meine denkende Grundlagenarbeit müsste – so habe ich das im Herbst 2012 im Blick auf das Buchmanuskript gesehen, an dem ich dann bis ins späte Frühjahr 2013 hinein gearbeitet und das ich im Oktober 2013 druckfertig an den Verlag geschickt habe - darin bestehen, die verschiedenen philosophischen Denkrichtungen, die ich auf dem damaligen Stand als für mein Projekt/meine Fragestellungen wichtig erachtete, unter diesem, Aspekt zu prüfen, dann aber auch daraufhin abzuklopfen, wo hinsichtlich ihrer jeweiligen Grundorientierung markante Unterschiede und aber auch markante Schnittstellen und Gemeinsamkeiten zu finden sind. Die Ausgangsüberlegung war ja, dass man nur weiterkommt, wenn man sie zusammen denkt – und dabei sollten einige weitere Denkrichtungen oder –Schulen wenigstens als Fußnote einbezogen werden. Dazu ein paar erste Stichpunkte vom Herbst 2012 lauteten:

- Arendt liegt der Blick auf systemische Prozesse, Geschichtsmetaphysik etc. fern, aber sie rechnet natürlich mit der Geschichte als Bedingung der jeweils im Augenblick einer Entscheidung gegebenen Möglichkeiten, und sie konstatiert z.B. dass es nicht nur ein räumliches sondern auch ein zeitliches Zusammenschrumpfen, vielleicht besser zusammenziehen unserer Welt gibt, etwa wenn sie sagt, dass die griechische Antike uns heute viel näher Liege als etwa zu Zeiten Goethes. Wir haben dann entweder die Möglichkeit, das bewusst als Aspekt der Veränderung unserer Welt zu realisieren oder aber sie zu gefährden oder jedenfalls Teile von ihr zu verlieren.
- Auch Foucaults „spezifischer Intellektueller“ bezieht sich immer nur auf einzelne Ereignisse, das Besondere, in dem sich aber auch allgemeines ausdrückt. Ähnliches findet sich auch im philosophischen Denken bei Adorno (dem der „spezifische Intellektuelle“ freilich fern liegt), auch wenn er erkenntnistheoretisch immer von der Totalität der gesellschaftlichen Bestimmungen des Einzelnen ausgeht.
- Andererseits verharren nicht nur die kritische Theorie sondern letztlich auch Foucault grundsätzlich eher im Raum der *vita contemplativa* – bei Adorno als einzige Möglichkeit angesichts seiner negativen Dialektik, bei Foucault als der Fokus seiner sozialwissenschaftlich-philosophischen Arbeiten und im Hinblick

auf seine späten Arbeiten zu einer „Ästhetik der Lebensführung“ als Philosoph, neben dem er dann auch die Rolle des „spezifischen Intellektuellen“ einnimmt.

- Foucault, wie auch der philosophisch weniger elaborierte und dezidiert wenig interessierte Elias, interessieren sich für die Einzelnen im Hinblick auf ihr werden im Kontext einer sich gleichermaßen verändernden Welt. Dabei haben sie, v. a. Elias, Veränderung im Wesentlichen in der Gestalt kontinuierlicher Veränderungen im Blick. Es geht um Wandel, nicht um Brüche oder bewusstes Neu-Beginnen; und es geht um die soziale Bedingtheit der sich dabei vollziehenden Prozesse von Subjektivierung – bei Elias im Kontext eines fortschreitenden Zivilisationsprozesses, bei Foucault im kritischen Blick auf die darin erfolgende Prägung von Subjektivität durch jeweilige Herrschaftsverhältnisse.
- Foucault denkt als Philosoph: die „Ästhetik der Lebensführung“ ist eigentlich der Fluchtpunkt seines Denkens, die Rolle als spezifischer Intellektueller eine begrenzte hinzukommende Aktivität als Bürger. Elias denkt als Soziologe, der Wandlungsprozesse über sehr lange Zeiträume hin weg zu verstehen und zu erklären sucht. Arendt ist Politikwissenschaftlerin, die als solche – von Kant und einer bestimmten Variante existenzialistischer Philosophie aus – auf die Erfahrungen der „Nacht des Jahrhunderts“ zu reagieren sucht – wissenschaftlich, Journalistisch, auch politisch – und die am Ende ihres Lebens dann noch einmal die philosophischen Bezüge und Grundlegungen ihres Handelns in der *vita activa* reflektiert indem sie ein Buch über die *vita contemplativa* schreibt.
- Arendt hat aber als Politikwissenschaftlerin diesen Blick auf die Veränderung der jeweiligen sozialen Bedingungen und Bedingtheiten menschlicher Existenz zu wenig im Blick – insofern ist sie als Politikwissenschaftlerin einseitig, und zugleich ist sie vielleicht philosophischer (kantisch denkend eben) als sie sein möchte. Auf der anderen Seite hat sie den beiden anderen voraus, dass sie – in der Tradition der Philosophen der Freiheit (Duns Scotus, Kant, Sartre) - nicht auf kontinuierlichen Wandel sondern auf Brüche und Neuanfänge schaut. An der Moderne interessiert sie so als Politikwissenschaftlerin das Jahrhundert der Revolutionen.
- Was schließlich bei allen dreien fehlt, ist der Blick auf das, was in Marxschen Kategorien die Entfaltung der Produktivkraft der Arbeit – wobei in den gesellschaftlich entfalteten Arbeitsprozessen Momente aller drei von Arendt unterschiedenen Grundtätigkeiten der Menschen in der *vita activa*, also von arbeiten, herstellen und handeln enthalten sind, Arendt führt das selbst in ihrem Denktagebuch aus – in ihrer Ambivalenz. In „verkehrten“ Formen entfaltet, Prozessen der „Subjektivierung“ im Sinne Foucaults unterworfen, haben wir es hier doch mit einem Prozess zu tun, der neue Potentiale zum „Selbertun“ hervor treibt – wobei heute „Care-Arbeit“ als ein Teilmoment dieser Entwicklung auch Momente hervor treibt, die eine stärkere Durchsetzung femininer Werte befördern können. Man(n) muss sich dann nur bewusst machen, dass die für ein „reiferes zivilisatorisches Modell“ dringend weiter kultiviert werden müssen.

5. Und dann weiter fortsetzend

Nach Abschluss des Manuskripts war die Schwerpunktsetzung meiner weiteren Lektürearbeit folgerichtig. Ich habe in der Arbeit an meinem Buchprojekt versucht, Plessner, Elias und Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterzudenken, um mir über philosophische Grundlagen meiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit den aktuellen multiplen Krisenentwicklungen klarer zu werden. Dabei bin ich selbstredend auch von einigen Grundüberzeugungen ausgegangen, die sich auf meine ältere Rezeption Marxs und einiger wichtiger Denker in seiner Tradition ergeben haben. Zu nennen sind wohl insbesondere Bloch, Schumacher und Negt, außerdem aus einer inzwischen doch immerhin dreißigjährigen Kooperation heraus Wolf bis hin zu dessen Entwicklung seiner „radikalen Philosophie“.

Schumacher (1978/37) hatte ich in der Phase der ersten Konzipierung des Buchprojekts noch einmal neu gelesen – und Frieder O. Wolf zur Lektüre empfohlen. Frieders jüngstes Buch – aus der Perspektive seiner radikalen Philosophie ein systematischer Rückbezug auf Marx – war dann Anfang des Jahres in der Arbeit an dem Manuskript wichtig geworden. Schließlich kamen über die Einarbeitung einer pointierten Auseinandersetzung mit dem herrschaftlich geprägten Naturverhältnis der Moderne Schmidt - und außerdem u.a. auch noch einmal unmittelbar Goethe als Wissenschaftler stärker in mein Blickfeld. Es lag damit nahe, die in dem Buchmanuskript noch relativ „locker“ formulierte Kritik am Hegelmarxismus noch einmal etwas ernster zu nehmen. Das war im Grunde der Punkt, an dem sich Weiterarbeit auch im Licht meiner parallelen Reflexion darauf, was ich mit dem Buch denn nun erreicht hätte, aufdrängte. In einem anderen Reflexionstext vom 19. 02. 2013 hatte ich nach Abschluss des Rohmanuskripts formuliert:

„Mein Ziel war es, (1) mit H. Arendt über sie hinaus die Frage nach den Potentialen der ‚Lebendigen Arbeit‘ – wobei Arbeiten aus meiner Sicht herstellen und Handeln einschließt oder umgreift – zu substantiieren. Deshalb zum einen die Bezugnahme auf Elias und Foucault, zum anderen auch wieder die auf neueste Empirie zu ‚Wissensarbeit‘ etc.). Zum (2) wollte ich der Frage, nach dem ‚reiferen‘ zivilisatorischen Modell‘ (v. Weizsäcker 2009) bzw. der Frage, was darunter zu verstehen sein könnte und ob man nicht vielleicht präziser von einem neuen zivilisatorischen Modell sprechen müsste, nachgehen. Hier kommt C. Wolf dann noch mit ins Spiel (und auch zu ihr ist noch ein wenig nachzulegen). Zu beidem bin ich ein Stück weit vorangekommen, aber wie weit eigentlich? Was kann ich thesenhaft sagen?“

Über Plessners philosophisches Diktum kann man nicht hinauskommen: „Der Mensch ist dadurch definiert, dass er sich nicht abschließend definieren lässt. Was bleibt ist die ‚aufwühlende‘ Erkenntnis der ‚Unergründlichkeit‘ des Menschen. Er ist unergründlich, weil er seine Gründe immer noch vor sich hat. Was der Mensch ist, das stellt sich immer erst heraus – im jeweiligen Augenblick der Entscheidung. Die Bestimmung ist die Selbstbestimmung. Der Mensch ist das, wozu er sich entschieden haben wird.“ Oder mit anderen Worten:

Die Analysen von Elias und Foucault liefern dem, der in Frontstellung gegen die Systemtheorie geht – bzw. gegen das ihm Verwandte „neoliberale Einheitsdenken“, seinen „ökonomischen Imperialismus“ etc. -, zwar Argumente für die soziale Bedingtheit und Veränderbarkeit menschlicher Subjektivität, damit auch für die weitere Zukunftsoffenheit einer menschlichen Geschichte, die die Menschen selbst machen, mehr aber auch nicht. Im Grunde lässt sich über die Kantische These von der Möglichkeit, eine Kette neu zu beginnen immer zu wenig zu (subjektiven) Bedingtheiten und Potentialen dazu sagen.

Bei den Potentialen und Bedingtheiten mag man – über die philosophische Reflexion zu den menschlichen Vermögen in der *vita activa* und der *vita contemplativa* hinaus - auf die Beispiellose Entfaltung der Produktivkraft der lebendigen Arbeit verweisen, also auf Negt/Kluges „falschen aber realitätsmächtigen Gesamtarbeiter“ – und zugleich gegen Arendt eine dialektische Betrachtung ihrer These vom Sieg des ‚animal laborans‘ ins Feld führen. Wie weit die unter diesen Blickwinkeln historisch ausgeprägten und bedingten Potentiale dann aber hinreichen, eine Politik der Befreiung zu befördern, lässt sich danach auch weiterhin nicht wirklich beantworten. Man mag auf gewachsene Potentiale verweisen können, aber Plessners Diktum gilt am Ende doch wieder.

Ich denke, dass es deshalb folgerichtig ist, wenn ich den roten Faden meiner vornehmlich philosophischen Überlegungen - entlang dessen ich anschließend an die Konzepte der Konfiguration und der Subjektivierung nach evolutionär und historisch, also in der menschlichen Geschichte, ausgeprägten und bedingten Potentialen nachgespürt habe – am Ende in ein Kapitel münden lasse, in dem es um unausweichliche Sinnfragen menschlicher Existenz geht. Ihnen muss mensch sich stellen, wenn er in der gegenwärtigen historischen Lage seine Entscheidungen trifft. Das ist auch die Konsequenz aus der Verabschiedung jeglicher Reste einer hegelmарxistischen Teleologie, dass Kant und die Frage nach den ethischen Gründen der Entscheidung der einzelnen – je für sich und in ihrem Zusammenhandeln – so wieder ‚ins Spiel‘ kommt.

Auf der anderen Seite folgt aus allem bisher gesagten, dass man die bislang dargelegte Argumentation immer zugleich mit einer Analyse der heute gegebenen Entscheidungsbedingungen verknüpfen muss. Dem dienen die Kapitel 2 bis 4 in einer m. E. für die Zwecke dieses Buches hinreichend ausgearbeiteten Weise – und es ist vermutlich schon ganz ordentlich, die gegenwärtige multiple Krise in den Dimensionen von (1) ökonomischer und sozialer, (2) ökologischer sowie (3) politisch-institutioneller Nachhaltigkeit so abzuhandeln, wie ich das getan habe. Gewöhnlich findet man das nur in getrennten Büchern.“

Ich denke, das kann man so stehen lassen. Man muss sich mit dem zufrieden geben, was Camus die „Absurdität“ der menschlichen Existenz genannt hat – und ihr gegenüber bleibt uns nur, uns Sisyphos als glücklichen Menschen vorzustellen. Oder es bleibt uns jene Haltung, die O. Negt und A. Kluge am Ende ihrer bemerkenswerten Arbeit über „Geschichte und Eigensinn“ formuliert haben: Es heißt dort im Nach-

wort, dass wir uns, weil wir uns nie „mäklerisch oder zu den Widersprüchen (unseres) Lebens als bloßer Betrachter verhalten“ können, immer Aushilfen produzieren müssen, um voran zu kommen: „Ginge da ein Wind/Könnte ich ein Segel stellen/Wäre da kein Segel/Machte ich eines aus Stecken und Plane“, zitieren Oskar Negt und Alexander Kluge danach Berthold Brecht aus den Buckower Elegien.

So also, denke ich, ist es. Und wenn und weil es so ist, liegt es nahe, sich noch einmal intensiver mit dem Marxschen Denken auseinanderzusetzen, auf das sich, so Arendt, die enttäuschte große Hoffnung des 20. Jahrhunderts einmal gegründet hat. Die mit dem Marxismus vermeintlich geschaffenen, gesicherten wissenschaftlich Grundlagen zukünftiger Entwicklung „der Menschheit“ – in sich als Abstraktum mit Arendt schon ein problematischer Begriff – also der „Dampfmarxismus“ (Vester) des Friedrich Engels, der den Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft gelangt sieht und mit seiner Naturdialektik die Grundlagen dafür legt, ihn zur Weltanschauung zu machen, war für nachdenkliche Menschen sicherlich schon lange erledigt. Auch der Rückgriff auf Marx unter der Maßgabe, dass es bei ihm „unerfüllte Programme“ gebe, wie ihn O. Negt und A. Kluge (1981) vorgeschlagen haben, ist problematisch. Und dabei geht es nicht nur darum, dass sein wissenschaftliches Arbeitsprogramm, wie es in der „Einleitung zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“ umrissen ist (Marx 1939/41, 21ff) im Zusammenhang der Darlegung seines wissenschaftlichen Vorgehens bei Ausarbeitung seiner Kritik, eben nie von ihm abgearbeitet werden konnte, also z. B. Krieg (als ‚Moment‘ der historischen Durchsetzung der ursprünglichen Akkumulation – oder als Arbeit (?), siehe Negt/Kluge (1981) -, reale Geschichte als „Staatengeschichte“, „internationale Verhältnisse“, oder die Herausforderung „überhaupt den Begriff des Fortschritts nicht in der gewöhnlichen Abstraktion zu fassen“.¹⁵ Vielmehr geht es auch darum, philosophische Fragestellungen weiter zu verfolgen, etwa wenn Marx an gleicher Stelle von der weiteren Ausarbeitung seines Materialismus zum „naturalistischen Materialismus“ spricht.

Was mir hier, wesentlich angeregt durch Texte von Alfred Schmidt, deutlich geworden ist, ist das hohe Maß, in dem das philosophische Marxsche Denken - wie es etwa in den „Grundrissen“ klarer als im „Kapital“, und deutlich in Kontinuität zu den Frühschriften, sichtbar wird – immer noch durch die Hegelsche, also idealistische, Dialektik geprägt ist. Wie hier die Formen vorkapitalistischer Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung der Menschen als etwas „Gewordenes“ der mit der bürgerlichen Gesellschaft endlich durch menschliche Praxis gesetzten „absoluten Bewegung des Werdens“ gegenübergestellt werden, das atmet schon noch den idealistischen Geist der klassischen deutschen Philosophie und da ist Schopenhauer – den der alte Marx kannte und der seines Erachtens „in nicht zu billigender Weise meist sehr oberflächlich von vielen verurteilt werde“ (Brief von F. Kugelmann 1867) – durchaus anders in Bezug auf die *conditio humana* ‚geerdet‘, und Plessner ist später zuzustim-

¹⁵ Als eher anekdotische Erinnerung: Am Beginn meiner Arbeit an der sfs (1973), bei der Untersuchung „offener und verdeckter Konflikte“ – oder nach einer anderen im Projektteam virulenten Lesart des Neuaufbrechens von Klassenkämpfen in der Bundesrepublik – gehörte zu den Texten für eine frühe grundlegende theoretische Diskussion im Projekt neben den „Klassenkämpfen in Frankreich“ auch diese Einleitung.

men, wenn er in einem Aufsatz zur „Aufgabe der Philosophischen Anthropologie“ aus dem Jahre 1937 (also schon im niederländischen Exil) schreibt:

„In der Bewegung der hegelschen Linken kam Anthropologie zum ersten Mal als Philosophie, und das will hier sagen: als Gegenspieler und Erbe aller offenen und camouflierten Theologie zum Zuge. Diese Tendenz trieb zu Marx und Stirner und damit zur Selbstzersetzung der Anthropologie im philosophischen Sinne (Verweis auf Löwith – Von Hegel zu Nietzsche - 1941/78). Unter dem Druck der industriellen Entwicklung, welche die extremste Arbeitsteiligkeit in der Forschung ebenso begünstigte, als sie die Interessen in bürgerliche und proletarische spaltete, erneuerte sich auf der bürgerlichen Seite der Idealismus und konservierte sich auf der Gegenseite der Marxismus. Diese in Deutschland seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts herrschende Lage ist nach dem Kriege zerfallen. Ein neuer sozialer Zustand drängt ans Licht. In der Auflösung einer vom Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch, nun völlig von Gott verlassen, gegen die Drohung, in die Tierheit zu versinken, erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins“ (34f).

Alfred Schmidt bezieht sich in den Debatten der 1960er Jahre in seiner Kritik daran, eine Fundamentalontologie allen historischen Analysen voraussetzen zu wollen, dort wo er nicht auf Heidegger oder den französischen Existenzialismus zielt, bei der Philosophischen Anthropologie auf Max Scheler.¹⁶ Aber um eine vorausgesetzte Fundamentalontologie geht es nicht, und mit Verweis auf Scheler kann man die Philosophische Anthropologie gewiss nicht erschöpfend behandeln. Sicherlich sind so etwas wie ewige Wesenheiten des menschlichen Seins als Voraussetzung und historische Konstante aller menschlichen Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsformen höchst problematisch. Aber es kann auch nicht um menschliche Praxis im Sinne einer „absoluten Bewegung des Werdens“ gehen, die von anthropologischen Bedingungen der *conditio humana* absieht. Vielmehr beruht jegliche menschliche Praxis¹⁷ auf Resultaten unserer biologischen, vormenschlichen Evolution, die uns als „Mitgift“ bedingen, die wir also in uns tragen und die uns innerhalb der Endlichkeit unserer Existenz wohl begrenzen. Insofern entgehen wir den Einsichten der Philosophischen Anthropologie einerseits und der empirischen Verhaltensforschung wie der Sozialpsychologie andererseits nicht. Angesichts unserer „exzentrischen Positionalität“ (Plessner 1928) gilt:

¹⁶ Fischer (2008) hat hier erkennbar recht mit seiner Einschätzung, dass die Philosophische Anthropologie zu dieser Zeit, also in den 1960er Jahren, als philosophische Denkrichtung eigentlich nicht präsent ist, u.a. weil es keinen philosophischen Lehrstuhl gibt, auf dem sie gelehrt wird.

¹⁷ Ray Kurzweil (2000) allerdings überschreitet in seiner Technikutopie diese dem/den Menschen gesetzte Grenze, wenn er statt von auf „Kohlenwasserstoff basierten Zellprozessen“ für eine schon absehbare Zukunft von vornehmlich „elektronischen und photonischen Äquivalenten“ spricht. Seine „ausschließlich softwareresidente Menschen“, mit dem in der Technologie repräsentierten Wissen allseitig verknüpft, es jederzeit herunterladen könnend, aber auch in der Lage, sich aus dieser stetigen Teilhabe an einem allgemeinen Wissen heraus in unterschiedlichen Verkörperungen irgendwie zu individuieren, sind eben keine Menschen mehr, die der *conditio humana* unterworfen wären

„Der Mensch ist durch diese evolutionäre Mitgift bedingt, aber er ist als Mensch „dadurch definiert, dass er sich nicht abschließend definieren lässt. Was bleibt ist die ‚aufwühlende‘ Erkenntnis der ‚Unergründlichkeit‘ des Menschen. Er ist unergründlich, weil er seine Gründe immer noch vor sich hat. Was der Mensch ist, das stellt sich immer erst heraus – im jeweiligen Augenblick der Entscheidung. Die Bestimmung ist die Selbstbestimmung. Der Mensch ist das, wozu er sich entschieden haben wird.“

Die offene Frage ist, ob wir alle, als einzelne und in unseren gesellschaftlichen Kontexten dazu in der Lage sein werden, dieser Selbstbestimmung in einem wachsenden Maße als denkende und einzeln wie zusammen handelnde Wesen (Arendt) Raum zu schaffen, Dies in politischen Prozessen der Selbstermächtigung anzustreben wäre sicherlich auch eine fortschreitende Bewegung des Werdens, aber sie wäre nicht absolut, sie ist durch die Ergebnisse unserer biologischen Evolution wie auch durch die Endlichkeit unserer biologischen Existenz bedingt und begrenzt. Wir sind und bleiben endliche Wesen¹⁸, die der *conditio humana* unterworfen bleiben.¹⁹

Literatur:

Arendt, H. (1967): *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*, München

- (1979): *Vom Leben des Geistes*, München-Zürich

- (2003): *Denktagebuch* (Hg. Von U. Ludz u. I. Nordmann), 2 Bände, Zürich

Elias, N. (1969/80): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 7. Auflage, Frankfurt am Main

Fischer, J.- (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg

Foucault, M. (1974): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main

Horkheimer, M. (1977): *Die Aktualität Schopenhauers*, in: Hoffmann, G. (Hg.) *Über Arthur Schopenhauer*, Zürich. S. 145-164

¹⁸ Der entscheidende Denkfehler in Kurzweyls Technikutopie von gescannter Hirne und so ermöglichter „elektronischer und photonischer Aequivalente“, die – nirgends weiter durchdacht - allseitiges Wissen und Ichidentitäten miteinander verknüpfen können sollen, liegt darin, dass wir als einzelne, endliche Individuen, sollte unser Hirn eines Tages wirklich gescannt werden können, dennoch nie „aus unserer Haut können“, also in unserem biologischen Körper bis zu dessen unumgänglichen Ende fortexistieren werden. Ein Duplikat, das sich im Übrigen vom nächsten Augenblick an anders weiterentwickelt, hilft uns da nicht heraus.

¹⁹ Für weitere Arbeiten könnte das heißen: (1) Eine neuerliche Vergewisserung der Marx-Debatten aus den 1960er und 1970er Jahren stünde an – vielleicht mit den Arbeiten von A. Schmidt als ‚Leitfaden‘, also darüber den Debatten zur „Krise des Marxismus“, zum Verhältnis von Marxismus und Strukturalismus, auch mit Lektüre einiger Arbeiten von Horkheimer - oder im Anschluss an Wolf 2012, sicherlich aber auch im Wege nochmaliger Durchsicht von „Geschichte und Eigensinn“. (2) Inspiriert u.a. auch durch die Lektüre von und zu Goethe (Schmidt, Safranski, Negt, Negt/Kluge) liegt für mich außerdem eine intensivere Auseinandersetzung mit Spinoza nahe. (3) Weiterhin könnte es Sinn machen, ein zweites Mal auf die Philosophischen Texte von Diderot zurückzukommen (Neuausgabe bei Suhrkamp 2013), um danach in einigen Mußestunden vielleicht doch noch einmal Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung“ zu lesen.

- Krippendorf, E. (2001): Jeffersdon und Goethe. Eine Duographie, Hamburg
- Kurzweyl, R. (2000): Homo S@piens. Leben im 21. Jahrhundert Was bleibt vom Menschen?
Düsseldorf
- Lorenz, A.; Ruffing, P (2012): Philosophie für Einsteiger, Michel Foucault, München
- (2012): Philosophie für Einsteiger, Friedrich Nietzsche, München
 - (2012): Philosophie für Einsteiger, Theodor W. Adorno, München
 - (2013): Philosophie für Einsteiger, Martin Heidegger, München
- Martens, H. (2003): Die institutionell verfasste Arbeitsgesellschaft im Epochenbruch und die Rolle der Sozialwissenschaften, in: Dörre, K.; Röttger, B. (Hg.): Das neue Marktregime, Hamburg
- (2010) Neue Wirtschaftsdemokratie. Anknüpfungspunkte im Zeichen der Krise von Ökonomie, Ökologie und Politik, Hamburg
 - Martens, H. (2013a): Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell - Herausforderungen für empirische Sozialforschung und philosophische Reflexion, www.drhelmutmartens.de
 - (2013b): Anschlussfähigkeit oder politische Subjektivierung. Zur grundlagentheoretischen Fundierung anwendungsorientierter Arbeitsforschung Eine auch persönliche Bilanz, Münster
 - (2014): Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias., Arendt, Rancière und Foucault zusammen- und weiterdenken, Münster (im Erscheinen)
- Marx, K. (1939/41): Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, Moskau
- Negt, O. (2005): Die Faust Karriere. Vom verzweifelt Intellektuellen zum gescheiterten Unternehmer, Göttingen
- Negt, O.; Kluge, A. (1981): Geschichte und Eigensinn, Frankfurt am Main
- Nietzsche, F. (1977/1874): Schopenhauer als Erzieher, in: Hoffmann, G. (Hg.) Über Arthur Schopenhauer, Zürich, S. 9-86
- Plessner, H. (1928): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin (1975)
- Plessner H. (1983/37): Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie, in: Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt am Main
- Prinz, A. (2012): Hannah Arendt oder Die Liebe zur Welt, Berlin
- Rancière, J. (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main
- Schmidt, A. (1971/65): Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus, in: ders.: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuauflage, Frankfurt 1971
- (1977): Schopenhauer und der Materialismus, in: ders.: Drei Studien über Materialismus., München Wien, S. 21-79
 - (1984): Goethes herrlich leuchtende Natur. Philosophische Studie zur Deutschen Spätaufklärung, München Wien
- Safranski, R. (1987): Schopenhauer und die wilden Jahre der deutschen Philosophie, Eine Biographie, München-Wien
- Safranski, R. (2013) Goethe, Kunstwerk des Lebens, München
- Schumacher, J. (1978/1937): Die Angst vor dem Chaos. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums, Frankfurt am Main
- Wallerstein, I, (1996): Die Sozialwissenschaften öffnen. Ein Bericht der Gulbenkain Kommission zur Neustrukturierung der Sozialwissenschaften, Frankfurt am Main
- Wolf, F. O. (2012): Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie, Münster